El Colegio de México

LITERATURA DE RESISTENCIA DE LAS MUJERES AINU

Tesis presentada por
YOLANDA MUÑOZ GONZÁLEZ
en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de
DOCTORA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA,
ESPECIALIDAD JAPÓN

Centro de Estudios de Asia y África
2003



A mis padres y a toda mi enorme , cariñosa y solidaria familia

A las mujeres y hombres ainu, por su dignidad ejemplar.

A todos mis amigos y amigas, en especial a

Aidé Sánchez
Antonio Prieto
Luis Esparza
Martha Loaiza
Kei Otsuki

A Sylvain Michaud, la inspiración más grande de mi alma... mi amor.

Agradecimientos

Esta tesis es fruto del esfuerzo de una gran cantidad de personas que han estado a mi lado durante casi cuatro años de trabajo. Desde luego, las dos personas más importantes son la Profesora Michiko Tanaka, directora del proyecto, y la Profesora Chizuko Ueno, quien me dio la oportunidad de investigar bajo su tutela en la Universidad de Tokio.

Para la realización de este trabajo, obtuve el apoyo económico de la Fundación Tokio a través del Colegio de México. Asimismo, durante mi estancia en Tokio recibí no sólo el apoyo incondicional de la Prof. Ueno, sino también del Ministerio de Educación (Monbushoo). A diferencia de lo que sucede con otros estudiantes-investigadores que son apoyados por el Ministerio, su ayuda no sólo consistió en una beca, sino que también se me facilitó una silla de ruedas eléctrica, y se adaptaron varios edificios de la Universidad para hacerlo accesible a todas las personas con discapacidad motora. Sin este apoyo, para mí hubiera sido materialmente imposible llevar a buen término este proyecto. Verdaderamente considero que este esfuerzo de la Universidad de Tokio y de Monbushoo representan un paso decisivo para construir una sociedad abierta a la diversidad, regida por ideales de igualdad de oportunidades para todos sus miembros.

Además del apoyo material, en Japón encontré amigas y amigos maravillosos que me dieron grandes lecciones de solidaridad. Quisiera agradecer particularmente a Kei Ohtsuki, Dyunko Yamashita, Mayuko Jasegawa, Imari y Ritsuko, sin cuya ayuda espiritual y sin su paciencia para enseñarme a traducir el japonés, este trabajo hubiera sido imposible. También quisiera agradecer profundamente el apoyo de Akiko Watanabe y Atsuko Yamada, quienes también me ayudaron a realizar parte de las traducciones aquí presentadas. Muy en especial quiero agradecer el apoyo del Profesor Tatsumine Katayama, del Instituto de Investigaciones Lingüísticas, quien no sólo me aceptó como alumna de la lengua ainu, sino que también me proporcionó un gran número de materiales bibliográficos que se incluyen dentro de este trabajo. La generosidad de todas estas personas no se puede agradecer con palabras, y sólo espero tener algún día la oportunidad de expresar verdaderamente lo que siento cada vez que pienso en todo lo que sembraron en mi corazón.

En Tokio también conocí amigos entrañables de todo el mundo. Quiero agradecer aquí también el apoyo de Gernot Shlögl, Sudhir Mishra, Elisa Ghelfi, Luca Tabacci, Juan Carlos Molano, Xóchitl González, Lourdes Álvarez y Alexei Gorbatov. En México, quiero agradecer el apoyo de Conchita Samperio, Raúl Neri, Marco Antonio Pérez Martín del Campo y su hija, mi extraordinaria amiga Sofía, quienes me ayudaron muchísimo durante los meses de soledad que se invirtieron para escribir este trabajo. De manera entrañable quiero agradecer aquí el apoyo de mis amigas Martha Loaiza Becerra, Mercedes Calvillo Velasco y Silvia Lidia González, quienes me han dado una fuerza enorme para poner punto final a este trabajo. Sus consejos, su ayuda... más que compañeras, siempre han sido extraordinarias amigas. Al mismo tiempo, quiero agradecer el apoyo de las Profesoras Yoshie Awaihara, Satomi Miura y del Profesor Guillermo Quartucci, quienes siempre compartieron con generosidad sus conocimientos. Mil gracias a todas y todos, de verdad.

Índice General

Introducción i

Capítulo 1
Notas de perspectiva: Hacia una estrategia de lectura de la
"Literatura de resistencia de las mujeres ainu" 1
Resistencia política y literatura 4
¿Qué es literatura? 6

Capítulo 2
Marco histórico: la colonización del Ainu Moshiri
¿Quiénes eran los ancestros del pueblo ainu? 13
La interacción con las culturas del norte 15
La cultura Satsumon 17
Emishi y ainu 18
La conquista de los *emishi* 20
La transición de *emishi* a *edzo* 30
El circuito comercial del norte 36
La Guerra de Koshamain 38
Primer periodo de Matsumae *jan* (1514-1798) 40
Las rebeliones ainu 43
Organización territorial del pueblo ainu 47
El sistema de contratación de puestos de comercio 50
La rebelión de Kunashiri-Menashi de 1789 54
El periodo de control directo del Tokugawa *Bakuju*
sobre Edzo (1799-1821) 55
Periodo de restitución del control de Edzo
al Matsumae *jan* (1821-1855) 64
Segundo periodo de control directo del Bakuju sobre Edzo 65
La creación del Jokkaidoo Kaitakushi 68
La colonización de Jokkaidoo – políticas de
colonización y tenencia de la tierra 72
La formalización de la hegemonía sobre el pueblo ainu 76
Darwinismo social:

el pueblo ainu se convierte en una "raza en extinción" 79
La Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo 85
Política proteccionista: la asimilación de los "bárbaros" 87
La paradoja inclusión/exclusión 97

Capítulo 3
El surgimiento del movimiento de resistencia ainu contra la discriminación racial
La respuesta ainu frente a la imagen de "raza en extinción" 101
El trabajo misionero de John Batchelor 103
Los primeros jóvenes ainu hablan en favor de su pueblo 107
El desarrollo de la escritura como arma de resistencia 110
Hacia la definición de una primera agenda política 115
La Guerra del Pacífico 119
Periodo de Ocupación 120
La época de rápido crecimiento económico 122
El activismo de la posguerra 124
La reorganización de los *Utari* 125
El activismo de los años sesenta 125
La década de los ochenta 131
La incursión de los y las activistas ainu en el movimiento indígena mundial 134
El periodo previo a la aprobación de la nueva ley, 1984-1997 138
La nueva ley ainu 145
Hacia una conciencia global como pueblo indígena 148

Capítulo 4
¿Mujer ainu o *Menoko Utari*?
Representación vs. Contrarrepresentación 152
Políticas de sexualidad y colonialismo: los retratos de mujeres ainu hechos por Matsuura Takeshiroo 153
Las *menoko utari* a los ojos de algunos/as visitantes europeos 156
Colonialismo y género: las representaciones de las mujeres ainu a cargo de las mujeres no-ainu 165
Las mujeres ainu en la mirada de un investigador wadyin: Takakura Shin'ichiroo 183

Representación vs. Contrarrepresentación:
la participación de las mujeres en el movimiento de resistencia ainu 188

Capítulo 5
El surgimiento de una "literatura ainu" 191
La *escritura* del pueblo ainu 193
La tradición oral ainu se convierte en "sujeto de estudio" 198
El trabajo del lingüista Kindaichi Kyoosuke 201
La "literatura ainu" de Chiri Mashijo 206
La violencia de la categorización:
sellando las fronteras conceptuales de la "literatura ainu" 215
Más allá de la tradición oral:
leyendo el valor de resistencia de la "literatura ainu" 218

Capítulo 6
Tradición oral de resistencia
Hacia una posible definición de "tradición oral de resistencia" 221
El surgimiento de una tradición oral de resistencia 224
El encuentro con Kindaichi 229
La Colección de Canciones de los dioses ainu 233
La tradición oral de resistencia de Kannari Matsu 236
Las narradoras ainu y su relación con
la demarcación de las fronteras de la "autenticidad" 243

Capítulo 7
La resistencia literaria de Yaeko Batchelor 247
La adopción de Yaeko 249
La Asociación Fraternal de Mujeres Ainu 250
La incursión de Yaeko en el quehacer literario 252
Wakaki utari ni: Tanka de resistencia para los jóvenes ainu 258
Sobre el proceso de escritura 258
Los espacios de obediencia formal 261
El valor de resistencia de *Para los jóvenes utari* 263
Para los jóvenes utari y la nostalgia de resistencia 271
Después de la plenitud 274

Capítulo 8
Periodismo de resistencia de las mujeres ainu
Hacia una posible definición de *periodismo de resistencia* 279
El surgimiento del periodismo de resistencia ainu 280
Periodismo de resistencia durante las décadas 1960-1970 283
Peure Utari – Periodismo de resistencia de las jóvenes compañeras 285
"Nosotros los seres humanos" –
Periodismo de resistencia en *Anutari Ainu* 299
Las periodistas *utari* en resistencia 302

Capítulo 9
El Yo en resistencia: políticas de identidad
y práctica autobiográfica **308**
El corazón de los diseños bordados ainu:
La autobiografía de resistencia de Chikkap Mieko 313
Sin impacientarse, sin desalentarse, sin perderse:
La autobiografía de resistencia de Arai Kadzuko 323
Literatura testimonial de las mujeres ainu 331
Ir viviendo como ainu: El testimonio de Shirasawa Nabe 333
La vida de Sunadzawa Kura:
los mismos recuerdos fluyendo en dos narrativas distantes 339
El *upaskuma* de resistencia de dos mujeres ainu 352
El upaskuma de resistencia de
Nakamoto Mutsuko y Katayama Tatsumine 353
El *upaskuma* de Aoki Aiko 358

Capítulo 10
Poesía de Resistencia **362**
El surgimiento de una tradición de *poesía de resistencia ainu* 365
¿Poesía bordada o bordados poéticos?
El hilo, la aguja y la letra como armas de resistencia 374
La poesía de resistencia de Iga Fude y Chikkap Mieko 378

Capítulo 11
Investigación de Resistencia **385**
La investigación de resistencia de Kitajara Kiyoko 388
Investigación para los *utari* de Kantoo 396
Comprendiendo una herencia personal e histórica:
la investigación de resistencia de Chiri Mutsumi 397
Recuperando el valor de resistencia del *yuukara*:
investigación de resistencia alrededor de la obra de Chiri Yukie 399
No acerca de ti, sino cerca de ti:
la obra autoetnográfica de Keira Tomoko 405

Conclusiones **414**
Bibliografía en español e inglés 418
Bibliografía en japonés 428

Anexos

Anexo No. 1 - "Ley de Protección de los Antiguos
Aborígenes de Jokkaidoo" 434
Anexo No. 2 - "Educación para niños ainu
bajo la política de asimilación bajo la
Ley de Protección de Antiguos Aborígenes
de Jokkaidoo (1899)" 437
Anexo No. 3 - "Modificaciones a la Ley de Protección
De los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo" 438
Anexo No. 4 - Ley Relacionada con el Pueblo Anu (Proyecto) 441
Anexo No. 5 - Ley para el Fomento de la Cultura Ainu
y la Difusión del Conocimiento sobre las Tradiciones Ainu 447
Anexo No. 6 - "Las penalidades de tres mujeres:
La abuela Yaekoere, la abuela Jishirue, y la Joven Yaereshikare.
Mujeres muy atormentadas por los injustos wadyin 457
Anexo No. 7 - Canción del dios conejo cantada por él mismo,
"Sampaya Terke". Narrada por Chiri Yukie 462
Anexo No. 8 - Canción que el Dios Búho cantó
sobre sí mismo, "Llovizna de gotas plateadas".
Narrada por Chiri Yukie 466

Anexo No. 9 - Prefacio a la *Colección de canciones de los Dioses ainu* Chiri Yukie. 474
Anexo No. 10 - *Para los jóvenes utari* de Yaeko Batchelor 476
Anexo No. 11 - *El corazón de los diseños bordados ainu* de Chikkap Mieko 515
Anexo No. 12 - *Los dones del viento* de Chikkap Mieko 550
Anexo No. 13 - *Viviendo como ainu* de Shiradzawa Nabe 571
Anexo No. 14 - *La historia de mi vida* de Sunadzawa Kura (compilación de Jukao Katsuko) 581
Anexo No. 15 - *Los recuerdos de mi vida* de Sunadzawa Kura 585
Anexo No. 16 - *Upaskuma. La sabiduría de los ainu* de Nakamoto Mutsuko 680
Anexo No. 17 – Situación de discriminación hacia los ainu. Informe de la investigación sobre los *utari* residentes en Tokio. Asociación de *Utari* de Kantoo. 701

INTRODUCCIÓN

♦ LA LITERATURA DE RESISTENCIA DE LAS MUJERES AINU

A partir de 1868 la vida del pueblo ainu comenzó a sufrir cambios radicales. Con la anexión de su territorio, el *Ainu Moshir,* sobrevino un periodo colonial en que no sólo se cambió el nombre de la isla por el de Jokkaidoo; también los hombres y mujeres debieron cambiar sus nombres ainu por nombres japoneses, y fue necesario abandonar las costumbres ancestrales para adoptar el modo de vida wadyin o japonés.

Uno de los cambios más radicales consistió en la adopción de la lengua japonesa y de la letra como modo de expresión. Muchos niños y niñas ainu asistieron a escuelas segregadas, donde recibieron algunas nociones elementales de esta nueva forma de entender el mundo, apropiarse de la cultura y darle continuidad. Después de algunas décadas, la mayoría de los miembros de las nuevas generaciones solamente hablaban japonés. Saber leer y escribir se había convertido en un instrumento indispensable para incorporarse al nuevo orden social, pero para algunas personas la letra se convirtió en la oportunidad de expresar públicamente sus ideas acerca de su situación como pueblo colonizado. Pese a las promesas de igualdad contenidas en la política de asimilación puesta en marcha por el gobierno de la Renovación Meidyi, el pueblo ainu era víctima de discriminación racial, y la mayor parte de sus miembros vivían en condiciones de pobreza extrema.

La producción literaria se ha convertido en un arma de resistencia que ha sido utilizada por hombres y mujeres ainu a lo largo de este complejo y violento periodo de colonización. El objetivo de este trabajo es asomarse a la manera en que las mujeres ainu se han incorporado a la lucha en contra de la eliminación de su cultura, recurriendo para ello a la representación gráfica de la palabra. No se trata de una literatura creada con fines puramente estéticos. Se trata de obras que denuncian la discriminación racial y crean una narrativa contrahegemónica que pone de manifiesto la violencia que acompañó la colonización de Jokkaidoo, y que ha sido sistemáticamente negada de las "historias oficiales" sobre el tema.

Sin embargo, para fines de este trabajo la palabra *resistencia* no sólo sugiere una resistencia política, sino también una *resistencia a la categorización.* Al acercarse a las obras creadas por las mujeres ainu, como lectora encontré que era necesario dejar de apegarme a las categorías de género literario que conocía hasta ese momento. Como se verá en el

capítulos, por ejemplo, la utilización de géneros propios de la tradición oral para narrar una experiencia de vida representan un reto para cualquier definición convencional de "autobiografía". El *tanka*, como expresión poética privativa de la lengua y la cultura wadyin, de pronto puede adquirir un ritmo inusitado al utilizar la lengua ainu ya no para hablar de una belleza estática, sino para declarar una postura política.

Gran parte del ejercicio de análisis de esta tesis descansa sobre la problematización de los géneros literarios que se revisan. Para subrayar que se trata de obras que cuestionan la construcción convencional –o previamente aprendida- de los géneros literarios como universos inequívocamente delimitados, la palabra *resistencia* acompaña a cada una de las categorías propuestas, a saber:

1. Tradición oral de resistencia
2. Poesía de resistencia
3. Práctica autobiográfica de resistencia
4. Periodismo de resistencia
5. Investigación de resistencia

Con el objetivo de entender el valor de resistencia de estas obras, los capítulos que preceden a su análisis presentan, en primer lugar, una historia detallada del lento proceso de colonización del territorio ainu. En este punto se revisan las políticas de asimilación/exclusión que han marcado las relaciones entre los pueblos ainu y wadyin, así como la construcción de estereotipos negativos que legitimarían la discriminación racial y la dominación política. Más tarde se presenta una revisión de la historia del movimiento de resistencia ainu, con el fin de entender cómo cada una de las obras analizadas expresa las necesidades políticas de diferentes momentos históricos. Una buena dosis de la violencia del proceso de colonización estaba contenida en las palabras. "El lenguaje opresivo –señala Judith Butler- es violencia, y no una mera representación de ella."[1] Y era precisamente dentro del lenguaje que también podía construirse un posible espacio de resistencia frente a la agresión verbal. Esta sección finaliza con algunas reflexiones sobre la manera en que hasta cierto punto se ha soslayado el papel de las mujeres ainu como ideólogas del proyecto político. Esto, en favor del énfasis sobre su contribución como bordadoras y continuadoras de los bailes, los cantos y la tradición oral.

---

[1] Butler, J. *Excitable Speech. A Politics of the Performative.* Routledge, Nueva York y Londres: 1997, p. 9

La perspectiva de género ha sido poco abordada en los estudios sobre el pueblo ainu. Como se revisa en el capítulo 4, algunos investigadores e investigadoras wadyin, europeos/as y norteamericanos/as han construido una serie de imágenes sobre la mujer ainu, publicándolas dentro de trabajos etnográficos o diarios de viaje. Son imágenes donde la característica más relevante de una mujer ainu es su tatuaje, como símbolo y estigma de una "raza en extinción". Este capítulo pretende hacer una lectura crítica de estas imágenes, revisando la manera en que cada autor/a construye la feminidad ainu desde su propia perspectiva. Asumiendo como postura básica la eliminación de toda tentación homogeneizante, se subraya el contexto en que cada imagen fue construida, incluyendo principalmente la visión de mujeres no-ainu. Desde mi punto de vista, estas mujeres no-ainu confrontaron y proyectaron su propia experiencia de la feminidad en su encuentro con las mujeres ainu.

Considerando estas imágenes como *representación,* a continuación se procede a revisar las obras de las mujeres ainu entendiéndolas como *contrarrepresentación,*[2] es decir, como un espacio narrativo que contesta las imágenes creadas por los hombres y mujeres no ainu. Además de subrayar el valor de resistencia política y de resistencia a la categorización de estas obras, el análisis busca entender la manera en que cada autora presenta una imagen de la feminidad ainu. El mosaico de vivencias de estas mujeres sugiere la importancia de desechar todo intento de pensar en una "mujer ainu representativa" o "típica". La *contrarrepresentación* invita a descartar imágenes preconcebidas sobre una supuesta experiencia compartida por *todas* las mujeres ainu, en su calidad de mujeres indígenas. La imagen de la mujer indígena como víctima pasiva de la opresión masculina y de la opresión de clase y etnia no siempre coincide con el trabajo de *contrarrepresentación* producido por las mujeres ainu en resistencia. Estas experiencias no pueden considerarse como "molestas excepciones" que no se ajustan al esquema feminista burgués de lo que *debe ser* la imagen de una mujer indígena, sino como un espacio de representación no considerado por otras mujeres del orbe. La diversidad de experiencias de las mujeres ainu, incluso, puede confrontar las construcciones monolíticas sobre la feminidad en Japón, como lo demuestran las opiniones de la activista y bordadora ainu Chikkap Mieko, y de la feminista wadyin Takajashi Mieko.[3]

---

[2] Retomo este término del trabajo de Antonio Prieto Stambaugh (falta cita)

[3] Para las opiniones de Chikkap Mieko, véase capítulo 3; para una revisión del trabajo de Takajashi Mieko, véase el capítulo 4.

Con excepción de las obras dedicadas a la tradición oral y al ensayo,[4] la literatura que se revisa dentro de esta tesis incluye prácticamente toda la producción escrita por mujeres ainu. Desafortunadamente por cuestiones de espacio fue necesario eliminar varios trabajos de poesía, artículo periodístico y ensayo. Sin embargo, se buscó incluir por lo menos una obra de cada una de las mujeres que han contribuido al enriquecimiento de la literatura de resistencia ainu. La intención fue ser lo más incluyente posible, aunque sinceramente lamento no tener la capacidad para incluir todos los materiales que hubiera deseado.

La traducción íntegra de algunas obras analizadas se incluye como parte de la sección de anexos de este trabajo. Estas obras fueron elegidas con base en su importancia para el movimiento de resistencia política ainu, así como por su valor de resistencia frente a la categorización. En cuanto a las obras que no se traducen en su totalidad, se buscó utilizar citas extensas que permitieran acercarse al estilo expresivo y a la intención de cada autora. Tal vez una lectura de resistencia radical hubiera preferido permitir que las obras hablaran por sí mismas, en lugar de formular lo que Derrida denomina una *contrafirma* del texto. No obstante, mi *contrafirma* se encuentra presente a lo largo de todo el trabajo, y espero que las obras que se traducen en su totalidad puedan convertirse en punto de partida para un debate que confronte la estrategia de lectura que utilicé para acercarme a la literatura de las mujeres ainu.

Por último, quisiera aclarar que el sistema de transliteración empleado a lo largo de este trabajo sigue los lineamientos establecidos por el sistema UNAM-COLMEX.[5] Cualquier error u omisión es enteramente responsabilidad mía.

---

[4] Por su extensión y variedad, un análisis detallado de estas obras merecería un trabajo aparte, sobre todo en lo que se refiere a a tradición oral. Sin embargo, existe una considerable cantidad de estudios sobre tradición oral ainu escritos en lengua japonesa.

[5] 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

CAPÍTULO 1

NOTAS DE PERSPECTIVA:

HACIA UNA POSIBLE ESTRATEGIA DE LECTURA DE LA "LITERATURA DE RESISTENCIA DE LAS MUJERES AINU"

Antiguamente, los jefes ainu o *ekashi* solucionaban los conflictos dentro y fuera de la comunidad a través de un debate conocido como *charanke.* Siendo un pueblo ágrafo, el pueblo ainu dependía de la elocuencia y de los conocimientos de sus líderes para asegurar la administración de justicia. De alguna manera, esta costumbre ancestral se ha venido reproduciendo a lo largo del proceso de resistencia ainu contra la imposición de la asimilación cultural y la discriminación racial. Cada vez que un miembro del pueblo ainu se proclama como portavoz de los intereses de otros *utari* (compañeros), la palabra ha sustituido un posible uso de la violencia física.

Las reglas del *charanke* han cambiado. Anteriormente era una práctica circunscrita a la esfera de acción masculina; sin embargo, a partir de la adopción/imposición de la letra como fórmula expresiva, algunas mujeres ainu se han sumado al *charanke* mediante el que se busca responder, como pueblo, a la violencia que acompañó el proceso de colonización de su territorio. Si bien las mujeres ainu han reelaborado el contenido simbólico de actividades femeninas como el bordado, los cantos y los bailes en un contexto de resistencia política, también es importante notar que la dinámica misma de la lucha a veces ha hecho indispensable la palabra de la mujer ainu. Son algunas de estas obras las que constituyen el universo de análisis de este trabajo, y que aquí se agrupan bajo la categoría "literatura de resistencia de las mujeres ainu".

La categoría "literatura de resistencia de las mujeres ainu" está construida a partir de una estrategia de lectura que considera, en primer lugar, la manera en que estas autoras presentan un mosaico de imágenes alrededor del género femenino, siempre en un marco de resistencia política. ¿Qué significa ser una mujer ainu? Quizá para esta pregunta hay tantas respuestas como mujeres ainu han existido y existirán. La defínción que cada una de ellas podría elaborar en torno a esta pregunta está relacionada con el tiempo, tanto histórico como personal, y con las normas y valores con las que cada una se identifica a partir de ideales socialmente construidos. Realizar una lectura de la literatura de resistencia de las mujeres ainu no significa pensar en un estudio de "división sexual del trabajo" al interior

del movimiento de resistencia política. Desde esta estrategia de lectura, el objetivo es aproximarse a los espacios de autorrepresentación/contrarrepresentación en que se construye el género, poniendo especial énfasis en su interrelación con los modos de construcción de la etnicidad.

El punto de partida de esta aproximación es la distinción entre sexo y género. El "sexo" es una categoría que marca las diferencias biológicas *esenciales* entre hombres y mujeres. El género, por su parte, se refiere a la experiencia social de esas diferencias. Ivan Illich sugiere que la antropología es "ciega al género" *(gender blind),* y que ha estudiado a los hombres y a las mujeres como "anthropoi", al tiempo que "reduce el género a sexo, y crea una complementariedad metafórica... un sistema de dos opuestos homogéneos."[1] Así, pensar en "género social" implica entenderlo como

> ...la cualidad eminentemente local y ligada al tiempo que crea un contraste entre hombres y mujeres, bajo circunstancias y condiciones que les impiden decir, hacer, desear o percibir 'la misma cosa'. Por sexo económico o social me refiero a la dualidad que se estira hacia la meta ilusoria de igualdad económica, política, legal o social entre hombres y mujeres.[2]

En otras palabras, pensar en género en lugar de sexo implica entender que no necesariamente hay una relación de oposición o complementareidad entre hombres y mujeres, sino que existen diferencias tanto al interior de cada género, como entre cada uno de los géneros. El género se construye dentro de un determinado punto en el tiempo, y su construcción está relacionada con un proceso de *identificación*:

> Identificarse con un género dentro de los regímenes contemporáneos de poder implica la identificación con un conjunto de normas que son y no son alcanzables, y cuyo poder y status precede a las identificaciones a través de las cuales insistentemente se les aproxima. Este 'ser un hombre' y este 'ser una mujer' son asuntos internamente inestables. Siempre se ven atacados por la ambivalencia, precisamente porque hay un costo en cada identificación, la pérdida de algún otro conjunto de identificaciones, la aproximación forzosa de una norma que uno nunca escoge, una norma que nos escoge, pero que nosotros ocupamos, invertimos, le otorgamos un nuevo significado al grado de que la norma no puede determinarnos por

---

[1] Illich, Ivan. *Gender.* Pantheon Books, Nueva York: 1982. P. 131-132. Citado por Minh-ha, Trinh T. *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism.* Indiana University Press, Bloomington e Indiana, 1989, p. 105

[2] Illich, I. Op. Cit., p. 20. Citado por Minh-ha, Op. Cit., p. 105

completo.[3]

Como espacio de identificación social, el género está profundamente relacionado con la *etnicidad.* Por "etnicidad" entiendo un concepto móvil, un espacio en la conciencia individual que presupone la existencia de una colectividad que comparte sus mismos valores, credo, pasado cultural, lengua y tradiciones. Este espacio puede estar formado por la interacción de diferentes ambientes sociales, y también está determinado por el tiempo. El concepto de "etnicidad" es sumamente polémico y polivalente, ya que parece ser reinterpretado por cada generación y por cada individuo, no sólo en un determinado punto en el tiempo, sino también en su relación con otros estratos que conforman la identidad de la persona: género, edad, habilidades físicas, clase social, etc. Es, parafraseando a Fischer, una proyección hacia el futuro con base en la coherencia que se define a través de la abstracción y reinterpretación del pasado. Y es en esta abstracción del pasado que se formula un proyecto de lucha política de carácter colectivo en el presente.[4]

En muchas ocasiones, "etnicidad" es un concepto que se yuxtapone al de "raza", por lo que es importante dejar claros los puntos de distanciamiento y contacto entre ambos. "Raza" se refiere al conjunto de características fenotípicas heredadas de generación en generación. Aunque estas características son a menudo consideradas como parte constitutiva de nexos entre personas que se adhieren a una comunidad étnicamente formulada, no representa una condición indispensable para determinar la pertenencia de un individuo a un grupo étnico en todos los casos.

En cuanto al pueblo ainu, actualmente es de gran importancia saber que el individuo desciende de algún ancestro ainu para poder establecer un sentido de pertenencia a la comunidad. Muchos hombres y mujeres ainu tienen ancestros tanto ainu como wadyin, y su fenotipo se ajusta más a las características wadyin que ainu; así, muchos/as de ellos/as han elegido afiliarse al grupo étnico wadyin, mientras que otros sectores prefieren establecer un sentido de pertenencia a la comunidad ainu, en un contexto de resistencia. No obstante, es impensable que una persona que no cuente en su árbol genealógico con ancestros ainu sea admitido como parte del grupo étnico ainu. Entre los requisitos para formar parte de la Asociación de *Utari* de Kantoo, por ejemplo, se establece claramente que quienes aspiren a

---

[3] Butler, Judith. "Gender is Burning" en McClintock, Anne, Mufti, Aamir & Shohat, Ella (ed). *Dangerous Liaisons. Gender, Nation and Postcolonial Perspectives.* Minnesota University Press, Mineapolis, 1997, p. 385

[4] Fischer, Michael "Ethnicity in the Post-Modern Arts of Memory" en Clifford. J. y Marcos, G. E. (eds.) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* University of California Press, 1986, p. 195-196

pertenecer al grupo deben tener ancestros ainu y conciencia ainu.[5] Asimismo, nuevamente a manera de ejemplo, se establecen barreras raciales para las personas interesadas en asistir a los cursos de lengua ainu impartidos por el *Ainu Bunka Kooryuu Sentaa* (Centro de Intercambio Cultural Ainu) con sede en Tokio. En este caso, puede pensarse que esta 'racialización' de la etnicidad ainu está relacionada con un esencialismo estratégico[6] que permite cerrar las fronteras de la etnicidad ainu en los mismos términos en que les ha sido negado el acceso a la etnicidad wadyin a los hombres y mujeres ainu a partir de la época Meidyi.

En resumen, hablar de género femenino y etnicidad ainu implica pensar por lo menos en dos niveles de análisis: el primero se refiere a las imágenes presentadas por viajeros, funcionarios e investigadores ajenos al pueblo ainu. En algunos casos, estos recuentos tienden a presentar una imagen monolítica de la mujer ainu, subrayando los aspectos relativos a la división sexual del trabajo dentro del *kotan.* El segundo nivel que se aborda en este trabajo es la peculiar representación de la etnicidad a través de las obras literarias creadas por mujeres ainu. El objetivo es presentar diversas interpretaciones acerca de la etnicidad ainu desde el punto de vista de sus mujeres. Si bien el énfasis está puesto en la etnicidad, cada una de las obras analizadas expresa un ideal femenino alrededor de su etnicidad. Este ideal no corresponde necesariamente a un sistema o conjunto de valores previamente definidos por la comunidad, sino que se reformula en la interpretación que cada autora hace de su propia experiencia como mujer ainu en un marco de resistencia política.

♦ RESISTENCIA POLÍTICA Y LITERATURA

El pueblo ainu inició en los primeros años del siglo XX un movimiento de resistencia ante la política de asimilación y la discriminación racial que marcó las relaciones coloniales entre los pueblos ainu y wadyin. Las obras que se revisan en este trabajo fueron escritas como expresión de diferentes momentos de la lucha que, como se mencionó al principio, ha recurrido a la palabra como una de sus principales armas de resistencia. En otras palabras,

---

[5] Kantoo Utari Kai *Ainu kara no yobikake (Invitación de los ainu).* Publicación independiente, Tokio: 1997, p. 102

[6] El esencialismo estratégico se refiere a la adopción de una posición esencialista en un intento de negociar con la relativización de los conceptos como género u opresión de clase. Esto, con el fin de apoyar ciertas actividades políticas de alcance local. Ver Spivak, Gayatri Chakravorty. *In Other Worlds,* Methuen, Nueva York: 1987. Ver también Spivak, G. Ch., "Can the Subaltern Speak?" en Nelson, C. y Grossberg, L. (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture.* University of Illinois Press, Urbana: 1988

la literatura se convierte aquí en la misma "arena de lucha".[7]

La categoría "literatura de resistencia" fue desarrollada ampliamente por Barbara Harlow para referirse a la producción literaria creada en el marco de las luchas de liberación nacional, emprendidas en diferentes regiones coloniales alrededor del mundo. Harlow retoma este término del escritor Ghassan Kanafani, quien se refiere a la literatura palestina como "literatura de resistencia", es decir, una literatura en que "La resistencia emerge de estas iniciativas lingüísticas, trabajando junto con la rigidez de las condiciones de la situación."[8] La literatura de resistencia surge de un compromiso político, por lo que Kanafani considera que sólo puede ser estudiada por alguien que esté involucrado/a en el movimiento de resistencia. Kanafani abiertamente rechaza toda pose de "objetividad académica" o "desapasionamiento científico".[9]

La categorización misma de esta literatura como "resistencia" implica un acto contestatario. El escritor y académico keniano Ngugi wa Thiong'o señala, por ejemplo, que hasta ahora ha habido dos estéticas que se oponen: "...la estética de la opresión y explotación, y en connivencia con el capitalismo; y la de la lucha humana y liberación total."[10] Al respecto, Harlow apunta que las categorías de análisis literario convencionales, creadas principalmente a partir de los géneros literarios delimitados en la tradición literaria europea, han sido aplicadas al estudio de producciones literarias ajenas al contexto ideológico que les dio origen. El énfasis se ha puesto en lo formal o analítico, soslayando el aspecto de participación dentro de los procesos históricos contrahegemónicos.[11] Así, puede pensarse que el mismo hecho de utilizar categorías analíticas generadas dentro de una cultura hegemónica constituye una reproducción de los mecanismos colonialistas que buscan acallar la voz de los pueblos sometidos.

En el caso de la literatura creada por las mujeres ainu, puede decirse que el proceso mismo de categorización estuvo fuertemente marcado por un espíritu colonialista. Como se verá en detalle en el capítulo 5 de esta tesis, el término "literatura ainu" *(ainu bungaku)* fue creado por los académicos para designar un *corpus* narrativo limitado a la tradición oral. Los libros dedicados a la llamada "literatura ainu" no toman en consideración la narrativa creada

---

[7] Harlow, B. *Resistance Literature.* Methuen, Nueva York: 1987, p. 2
[8] Op. Cit., p. 2
[9] Ibid., p. 2
[10] Ngugi wa Thiong'o, "Literature in Schools", en *Writers in Politics.* Heinemannn, Londres: 1981, p. 38. Citado por Harlow, B. Ibid., p. 9
[11] *Ibid.*, p. 9

como parte de este *charanke* con el pueblo wadyin. Las autobiografías, los artículos periodísticos o la poesía, por ejemplo, no sólo no se consideran parte de la tradición literaria ainu, sino que tampoco forman parte de un análisis sobre la literatura japonesa contemporánea. Quizá esta ambigüedad sea expresión de su carácter radical de *resistencia,* no sólo por su carácter político, sino también por la manera en que *resisten* un ejercicio de categorización basado en géneros literarios rígidamente delimitados.

La literatura de resistencia de las mujeres ainu generalmente se encuentra escrita en japonés, pero en ocasiones hace sentir a los mismos lectores japoneses que no es su propia lengua lo que están leyendo. La poesía en *tanka* de Yaeko Batchelor, por ejemplo, replantea los límites de este género literario, utilizando imágenes y palabras en lengua ainu que en todo momento crean la conciencia de que no es un poeta wadyin quien escribe esta poesía. Algo similar ocurre con la autobiografía de Sunadzawa Kura, que narra su vida tanto en lengua ainu como en japonesa dentro de la misma página. El estilo en japonés evoca la construcción gramatical ainu, por lo que su lectura resulta complicada aún para quienes hablan japonés como lengua materna.

♦ ¿QUÉ ES LITERATURA?

La *resistencia* a la categorización de la literatura que se revisa en este trabajo también demanda una reflexión más elaborada sobre los propios límites conceptuales de lo que es y lo que no es literatura. Por una parte, el hecho de que los estudiosos de la "literatura ainu" no consideren el estudio de estas obras es expresión de un momento ideológico en el proceso de colonización. El pueblo ainu, como se verá con detalle más adelante, era considerado un "pueblo en extinción", y la labor de recopilación de tradición oral pensaba en la narrativa ainu como en un "objeto de museo" que había que conservar como un tesoro para las futuras generaciones... de japoneses. Para estos estudiosos la "literatura ainu" dejaría de *re/*producirse cuando fallecieran los últimos hablantes de lengua ainu. Los límites así impuestos a la "literatura ainu" dejaban fuera de la categoría a todas aquéllas obras creadas como expresión de una resistencia política, así como a cualquier obra que no se apegara a los "géneros" trazados por los investigadores de la tradición oral.

Por otra parte, un análisis literario convencional –o, mejor dicho, occidental- no consideraría a la tradición oral como "literatura". Tomando en cuenta la etimología misma de la palabra *literatura* (del latín *litera* – letra del alfabeto), sería paradójico, por no decir

absurdo, hablar de la existencia de una "literatura oral".[12] Lo mismo ocurre en lengua japonesa, ya que la etimología de la palabra "literatura" *(bungaku* – 文学) es prácticamente la misma que la de su contraparte en lenguas romanas. Así, es necesario considerar que la existencia de una "literatura ainu" es indisociable de un proceso de colonización, en que la industria de la producción del conocimiento demandó la transformación en letra de la tradición oral ainu.

Estas dos paradojas en el estudio de este *corpus* literario pueden resolverse a través de la propuesta epistemológica de Jacques Derrida, quien se remite a la pregunta "¿Qué es literatura?" para deconstruir sus límites conceptuales. Pensar en la pregunta "¿Qué es...?" *impone una reflexión sobre la esencia* de lo que se busca definir. Sin embargo, en el caso de la literatura, la literalidad no es una cualidad intrínseca. La literatura no existe en sí, sino que es un *acto* que requiere de alguien que escriba y alguien que lea. El lector categoriza un texto como "literatura" porque ha leído un cierto número de textos que comparten determinadas características, como la iterabilidad de una historia, es decir, la estructura que permite su transmisión dentro de ciertas reglas de coherencia.[13] En otras palabras, la literatura es una *potencialidad del texto,* que sólo se expresa en un momento de confluencia entre los actos de escribir y leer.[14] La lectura debe ser también trascendente, es decir, "...ir más allá del interés por el significado, la forma, el lenguaje (nótese que no digo 'texto') en dirección al significado o referente."[15] Pensar que la literalidad no es una propiedad de la obra implica pensar en que

> Es el correlativo de una relación intencional con el texto, una relación intencional que se integra en sí misma, como un componente o una capa intencional, la conciencia más o menos implícita de reglas que son convencionales o institucionales –sociales, en cualquier caso. Por supuesto, esto no significa que la literalidad es meramente proyectiva o subjetiva –en el sentido de la subjetividad empírica o el capricho de cada lector. El carácter literario del texto está inscirto en la parte del objetointencional, en su estructura noemática, puede decirse, y no sólo en el lado subjetivo del acto noético. Hay "en" el texto características que invitan a una lectura literaria y nos recuerdan la convencción, institución o historia de la literatura. Esta

---

[12] Ong, Walter J. *Orality & Literacy. The Technologizing of the Word.* Routledge, Londres: 1996 (9a. edición. Primera edición en Methuen, 1982), p. 11

[13] Attridge, D. "This Strange Institution Called Literature. An Interview with Jacques Derrida" en *Acts of Literature.* Routledge, Londres: 1992, p. 63

[14] Op. Cit., p. 46

[15] Ibid., p. 44

> estructura *noemática* se incluye (como lo "no real" en términos de Husserl) en la subjetividad, pero una subjetividad que es no-empírica, y ligada a una comunidad intersubjetiva y trascendental.[16]

De acuerdo con estas reflexiones, lo que aquí se denomina "literatura de resistencia" es el resultado de un *acto de literatura* en que la intencionalidad de las autoras ha sido ofrecer un espacio de resistencia política a través de un sistema de notación lineal y fonética, y que éste ha sido leído como tal. Aunque la intencionalidad haya sido crear una arena de lucha, también existe un *funcionamiento literario*: apegándose a ciertos valores estéticos y a un *conjunto de reglas objetivas,* estas obras también pueden *experimentarse* como literatura. Al mismo tiempo, la potencialidad de entender la literatura como acto y no como esencia, abre nuevas posibilidades para el ejercicio de redefinción de los llamados géneros literarios, ampliando la perspectiva de las obras que pueden ser consideradas como literatura:

> Sin suspender la lectura trascendente, sino cambiando la propia actitud con respecto del texto, uno siempre puede reinsicribir en un espacio literario cualquier enunciado –un artículo de periódico, un teorema científico, un trozo de conversación. Hay entonces un *funcionamiento* literario y una *intencionalidad* literaria, una experiencia más que una esencia de la literatura (natural o ahistórica). La esencia de la literatura, si nos aferramos a esta palabra esencia, es producida como un conjunto de reglas objetivas en una historia original de los "actos" de inscripción y lectura.[17]

Si cualquier enunciado puede convertirse en un *acto de literatura,* surge entonces el problema de la categorización de los diferentes géneros que conformarían la literatura de resistencia de las mujeres ainu. La mayor parte de las obras que aquí se revisan, se *resisten* a someterse a los límites que les impondría un ejercicio de categorización de acuerdo con los géneros literarios. Este es un nivel de *resistencia* que exige deconstruir el concepto mismo de género. Derrida sostiene que las fronteras entre los géneros se formulan dentro de lo que él denomina la *ley del género*:

> Tan pronto como se hace sonar la palabra *género,* tan pronto como es escuchada, tan pronto como uno intenta concebirla, se dibuja un límite. Y cuando se establece un límite, las normas y las prohibiciones no están muy lejos: "Haz", "No hagas", dice el "género", la palabra género, la figura, la voz, o la ley del género... Así, tan pronto como el género se anuncia, uno no debe

---

[16] Ibid., p. 44
[17] Ibid., p. 45

> arriesgarse a la impureza, a la anomalía o a la monstruosidad.[18]

Pero cuando se busca someter una obra a una categoría, uno se encuentra con que ésta puede inscribirse en varios géneros. Derrida sugiere que esto se debe a que la *ley del género* contiene un *principio de contaminación,* que pone a prueba la ilusión de rigidez de los límites conceptuales. Las fronteras entre lo que *es* y lo que *no es*, siempre son difusas. El género, entonces, no debe ser entendido como parte de la "naturaleza" *(phusis)* de una obra, sino como "técnica" *(techné)* de las artes, más estrictamente de la poesía, y más particularmente de la literatura. Lo que Derrida plantea es la problematización del proceso de categorización de una obra literaria dentro de un determinado género. Epistemológicamente, una obra no debe entenderse como *perteneciente a* determinado género, sino como una obra que *participa* de determinado conjunto de convenciones que permiten al lector/a identificarla como similar a otras de su especie. El proceso de categorización es indispensable para que ocurra un *acto de literatura,* tomando como punto de partida la siguiente hipótesis:

> ...un texto no *pertenece* a algún género. Todo texto *participa* de uno o varios géneros, no hay un texto sin género, siempre hay un género y géneros, aunque tal participación nunca llega a ser pertenencia. Y no debido a un abundante desbordamiento o a una productividad libre, anárquica o inclasificable, sino debido a la característica misma de participación, debido al efecto del código en la marca genérica.[19]

Es este proceso cognitivo lo que hace posible que la literatura exista como *acto,* y en cada texto está abierta la potencialidad de provocar que este acto ocurra. El entender cómo una determinada obra *participa* de uno o varios conjuntos ejemplares o categorías está íntimamente relacionado con la posibilidad de leer un enunciado como "literatura": no todo texto es leído como "literatura" en un determinado momento. Debe existir un código capaz de autorizar al lector/a para clasificar un texto como participante de uno o varios géneros literarios.[20]

En otras palabras, lo que aquí se plantea es un problema de teoría del conocimiento, y su posible solución a través de razonamientos platónicos. Platón propuso la necesidad de contestar la pregunta "¿Qué es...?" para poder decir algo sobre un determinado objeto o cualidad. Para ello buscaba diferentes cosas en común de varios ejemplos de lo que quería

---

[18] Derrida, J. "The Law of Genre" en Attridge, D. (ed.) *Acts of Literature.* Ibid., p. 224-225
[19] Op. Cit., p. 230

definir. Sin embargo, se enfrentó con la dificultad de que ciertos ejemplos eran ambiguos, de manera que cada ejemplo de lo que buscaba definir *también* era un ejemplo de su opuesto. Así, llegó a la conclusión de que la "justicia", la "bondad" o la "belleza", entre otros conceptos, eran *formas* que existían sólo en el mundo de las ideas. Los seres humanos sólo somos capaces de conocer en este mundo una manifestación imperfecta de estos conceptos a través de actos o situaciones que *participan* de este y otros ideales simultáneamente.

Este tipo de razonamiento proporciona una respuesta coherente a la dificultad de categorizar las obras literarias creadas por las mujeres ainu dentro de un género literario convencional, tanto dentro como fuera de la producción literaria japonesa. Aunque cada género analizado se revisa con detalle en los correspondientes capítulos, en términos generales el objetivo es revisar la manera en que cada obra *participa* de diferentes géneros literarios no-ainu. Como lectora no-ainu, mis referentes se ven confrontados ante obras que *resisten* un ejercicio de categorización que presuponga la existencia de límites precisos entre los géneros literarios. Este trabajo busca deconstruir ciertas fronteras conceptuales en la delimitación de los géneros literarios, entendiendo que el aspecto formal también puede leerse como un espacio de *resistencia.* Si bien el hilo conductor es la resistencia política, se trata de expresiones literarias en que confluyen la tradición oral, la poesía, la autobiografía, la etnografía y el artículo periodístico, por ejemplo. Pero no hay límites claros entre los géneros. Cada obra puede participar de diferentes géneros, creando en algunos casos la sensación de irreductibilidad y hasta de unicidad. Esto ocurre principalmente en los casos en que los géneros propios de la tradición oral confluyen con fórmulas narrativas emanadas de otros universos narrativos.

En este punto, es importante anotar que la propuesta epistemológica de Derrida admite considerar la tradición oral como *texto.* Como se revisará con detalle en el capítulo 5 de esta tesis, desde este punto de vista no es posible hablar de la existencia de "pueblos sin escritura". El considerar a la *escritura* únicamente como un sistema de notación lineal y fonética, es una construcción colonialista que pretende despojar de legitimidad a las culturas que no recurren a la letra como tecnología narrativa. A través de la falsa dicotomía entre el *lenguaje* hablado y el *lenguaje* gráficamente representado, los pueblos que recurrían a la *escritura oral* fueron considerados "primitivos". Sin embargo, Derrida sostiene que tanto el lenguaje hablado como el gráficamente representado constituyen dos

---

[20] Ibid., p. 229

tipos de *escritura.* La letra no es un *suplemento* del lenguaje, sino lenguaje en sí. Haciendo una lectura deconstructiva de Rousseau, Derrida sugiere que la idea de que el lenguaje gráficamente representado se considera un *suplemento* del lenguaje hablado dentro del binarismo presencia/ausencia. Pero esta lucha de los opuestos es simbólica, como también lo es lo inmediato:

> La restitución de la presencia por el lenguaje, resititución al mismo tiempo simbólica e inmediata. Esta contradicción debe pensarse. Experiencia inmediata de la restitución porque, como experiencia, como conciencia, *se dispensa con el paso por el mundo.* Lo que está tocando es tocado, el auto-afecto se presenta a sí mismo como autarquía pura... La cosa en sí no aparece fuera del sistema simbólico que no existe sin la posibilidad del auto-afecto. Experiencia de restitución *inmediata,* también porque *no espera...* Pero lo que no se pospone más también se pospone absolutamente. La presencia que así se nos entrega en el presente es una quimera. El auto-afecto es pura especulación. El signo, la imagen, la representación que vienen a suplir la presencia ausente son ilusiones que nos desvían del camino.[21]

En otras palabras, existe una economía del manejo de conceptos binarios dentro del lenguaje a través del símbolo: el lenguaje invoca al ausente y lo hace presente; el lenguaje pospone lo no pospuesto. El lenguaje en sí es el suplemento racional mediante el cual lo inmediato y lo distante se convierten en símbolos, colocándolos en un plano en que la mente los puede manejar:

> El suplemento no sólo tiene el poder de *procurar* una presencia ausente a través de su imagen; procurándola para nosotros a través de la proxi [*procuration*] del signo, lo mantiene a distancia y lo maneja. Porque esta presencia es al mismo tiempo deseada y temida. El suplemento transgrede, y al mismo tiempo respeta la prohibición. Esto es lo que también permite la escritura como suplemento del lenguaje hablado; pero también la palabra hablada como escritura en general. Su economía nos expone y nos protege al mismo tiempo, de acuerdo con el juego de fuerzas y de las diferencias de las fuerzas.[22]

Tomando como base estas reflexiones, puede pensarse que la *escritura* ainu se reformuló a través de la letra en un entorno complejo: por una parte, la exigencia colonialista de adoptar el idioma y el sistema de representación gráfica japonesa, como expresión de lealtad al *tennoo,* y de su deseo de abandonar su "primitivismo". Por otro lado, la imposibilidad de

---

[21] Derrida, J. "...That Dangerous Supplement". Reimpreso en Attridge, D. (ed.) *Acts of Literature.* Ibid., p. 95-96

reunirse físicamente para ejercer la *escritura* a través del lenguaje hablado, como los antepasados lo hicieron durante siglos, hizo de la letra un espacio de *resistencia* frente la prohibición de dar continuidad a la propia cultura.

La *escritura de resistencia* ainu invoca la presencia ausente de la comunidad que se dispersó como resultado de la colonización de su territorio. Crea símbolos de unidad, de participación, de lucha. Evoca a los *Kamui* o Dioses, como ejemplo de fortaleza y generosidad. Un pueblo que durante siglos reprodujo su cultura a través de la elocuencia de sus líderes, y de la maestría de sus narradores y narradoras no podía permanecer mudo. La manera en que su *escritura* se ha reformulado como espacio de resistencia política es una historia desgarradora sobre la violencia con que la letra se impuso como único modo de *escritura.* La *escritura de resistencia* ainu ya no se produce en la lengua de los ancestros, pero la obra de las mujeres ainu que se revisan en este trabajo proclaman que sigue viva en ellas la valentía de sus predecesoras. El espíritu de las *menoko utari* (compañeras) se hace presente en la palabra, en la *literatura de resistencia* de las nuevas generaciones de mujeres ainu.

---

[22] Op. Cit., p. 97

CAPÍTULO 2

MARCO HISTÓRICO: LA COLONIZACIÓN DEL AINU MOSHIRI

◆ ¿QUIÉNES ERAN LOS ANCESTROS DEL PUEBLO AINU?

A pesar de que en 1997 se contaron setenta y nueve sitios arqueológicos en 50,000 m^2 de excavaciones en Jokkaidoo[1], el origen del pueblo ainu sigue siendo un misterio para los estudiosos interesados en el tema. Sin embargo, a partir de los objetos encontrados ha sido posible elaborar algunas hipótesis acerca de la manera en que se constituyó culturalmente el pueblo ainu. Estas hipótesis están formuladas tomando en cuenta la interrelación de culturas que ha existido en la zona desde hace miles de años.

Los sitios arqueológicos más antiguos de Jokkaidoo corresponden al periodo microlítico, y las evidencias encontradas datan de alrededor de 20,000 años atrás. Es probable que los habitantes que dejaron estas huellas de su existencia hayan sido los descendientes de grupos nómadas que iniciaron esta cultura en el continente asiático. Esto, considerando que los objetos más antiguos correspondientes al periodo microlítico se han encontrado entre el Lago Baikal, en Siberia, y el noroeste e China.[2] De acuerdo con Ono, estos grupos humanos sobrevivieron a la etapa más fría de las glaciaciones y su cultura se conoce como Shiritaki, debido a que Shiritaki es el nombre actual del lugar en que se han encontrado los mejores objetos de obsidiana. Al parecer, en las regiones volcánicas del este de Jokkaidoo era posible obtener este material para fabricar varios tipos de herramientas para cacería y otras labores.[3]

Las evidencias permiten suponer que estos primeros habitantes llegaron a la zona en un momento en que la actual isla de Jokkaidoo estaba unida al continente asiático a través de la isla que actualmente se conoce con el nombre de Sakjalin. Todo parece indicar que se trataba de nómadas que iban siguiendo a los mamuts, alces y tal vez renos que también cruzaron a través de esta estrecha franja de hielo provisional. Algunos de estos hábiles cazadores siguieron la ruta que cruzaba el Estrecho de Bering, para instalarse en lo que hoy

---

[1] Yamamura Kiyoshi y Ushiro Hiroshi. "Prehistoric Hokkaido and Ainu Origins" en Fitzhug, W. y Dubreuil, Ch. (eds.) *Ainu: Spirit of a Northern People.* Arctic Studies Center. National Museum of Natural History of the Smithsonian Institution in association with University of Washington Press: 1999. P. 39

[2] Op. Cit., p. 40

[3] Ono, Yugo. "Ainu Homelands: Natural History from Ice Age to Modern Times". En Fitzhug W. y Dubreuil, Ch. (eds.) Ibid. p. 32

se conoce como Alaska.

Con el tiempo surgió una cultura mesolítica que, más tarde, daría paso a la época neolítica en la zona. La época paleolítica en Jokkaidoo terminó hace unos 14,000 años, cuando los habitantes de esta región comenzaron a producir alfarería. En ese momento se inicia la era neolítica, y se desarrolla la llamada "cultura Dyoomon", común en casi todo el territorio del actual Japón. Esta época corresponde a la transición del periodo pleistoceno al holoceno, es decir, hace 10,000 ó 12,000 años. Las diferentes fases de la cultura Dyoomon pueden trazarse a partir de los cambios en el estilo de elaborar alfarería, y se denominan como: incipiente, inicial, temprano, medio, tardío y final.[4]

El desarrollo de la cultura Dyoomon también coincidió con cambios drásticos en el clima y el medio ambiente. En Jokkaidoo, la tundra fue reemplazada por un bosque mixto, de tal suerte que comenzaron a recolectarse bellotas y nueces para garantizar las necesidades de subsistencia. Se continuó con la práctica de cazar mamíferos marinos, salmón y peces marinos, pero esta vez las actividades de caza se orientaron más hacia las especies locales, como el oso café y el venado. Estas prácticas estaban relacionadas con el cambio más significativo de las sociedades de aquel entonces: una marcada tendencia hacia el sedentarismo. Poco a poco comenzaron a surgir villas, y para el periodo final de Dyoomon se destinaban espacios circulares de entre 30 y 40 metros de diámetro para fungir como cementerios. Estos cementerios estaban rodeados por un terraplén de unos tres o cuatro metros de alto. Yamamura y Ushiro sugieren que en estos cementerios puede observarse el surgimiento de un sistema de estratificación social, ya que los individuos e
del terraplén estaban rodeados de artículos mucho más elaborados que los que e
enterrados en centro del cementerio.[5]

Las evidencias arqueológicas encontradas tanto en Jonshuu como en Jokkaidoo muestran una serie de variaciones regionales. Los objetos encontrados al sur de Jokkaidoo guardan una relación más estrecha con la cultura Dyoomon del norte de Jonshuu, mientras que al norte de Jokkaidoo es posible encontrar una mayor relación con las cul
desarrollaban en Sakjalin y la cuenca del río Amur. En esta región se encuen
hechos a base de cerámica, piedra, hueso, marfil y diversas cornamentas.[6]

La cultura Dyoomon comenzó a sufrir una drástica transformación con la llegada desde el

---

[4] Yamamura, K. y Ushiro, H. Ibid. p. 41
[5] Ibid., p. 41

continente asiático de los portadores de la cultura Yayoi. Esta cultura entró a Japón a través de Kyuushuu, y con ella llegaron las tecnologías agrícola y de fabricación de artículos de hierro. Según los estudios arqueológicos, la cultura Yayoi comenzó a difundirse en Japón a partir del año 300 a. C., y para el año 100 a. C. ya había alcanzado el extremo norte de la isla de Jonshuu. Sin embargo, la cultura Yayoi nunca llegó al actual Jokkaidoo. Existen dos hipótesis que, en principio, no son excluyentes una de la otra. La primera señala que el clima de Jokkaidoo no favorecía el cultivo del arroz, base de la cultura Yayoi. La segunda hipótesis subraya la posibilidad de que la solidez del sistema económico establecido a partir de las actividades de caza y recolección, descartaba la necesidad de desarrollar el cultivo del arroz.[7]

Así, a partir de entonces se desarrolla en Jokkaidoo lo que se conoce como la cultura "Epi-Dyoomon" o "Dzoku-Dyoomon". Esta cultura conservaba el sistema económico basado en la caza, la pesca y la recolección; sin embargo, el estilo de la alfarería cambió notablemente, y es posible encontrar un creciente número de artefactos de hierro. A su vez, es posible encontrar artículos provenientes de la cultura Epi-Dyoomon de Jokkaidoo incluso hasta la región de Sendai, en la frontera norte de la llamada cultura Kojun (finales del siglo III a finales del siglo VII). Este hecho sugiere la existencia de contactos comerciales con los habitantes Yayoi de la actual zona de Toojoku, así como un interés de la gente de Dzoku-Dyoomon por comerciar con sus vecinos del sur.

♦ La interacción con las culturas del norte

Las evidencias arqueológicas existentes, sin embargo, no llevan a los investigadores a concluir que el pueblo ainu se haya desarrollado a partir de la cultura Epi-Dyoomon. Al parecer, la cultura ainu es el resultado de la interacción que simultáneamente ocurrió entre la gente de Epi-Dyoomon y otros pueblos del norte, principalmente los portadores de la llamada cultura Okhotsk. Esta cultura comenzó a desarrollarse entre los años 400 y 500 d. C. al sur de Sakjalin, con base en la caza y pesca de mamíferos marinos, así como en la cría de cerdos. Las actividades de caza y pesca estaban influenciadas por su contacto con la cultura Epi-Dyoomon, mientras que la cría de cerdos estaba relacionada con las culturas de la cuencia del río Amur. Entre los años 600 y 700, la gente de la cultura Okhotsk comenzó a desplazarse hacia la costa del mar de Okhotsk, al este de Jokkaidoo, así como hacia las islas Kuriles. Es probable que este desplazamiento haya tenido su origen en la imposición del

---

[6] Ibid., p. 42

sistema tributario chino que se expandió hacia el norte durante las dinastías Sui y Tang.[8] Este desplazamiento implicó la especialización en las actividades de caza y pesca y, según evidencias arqueológicas, llegaron a intercambiar estos productos por espadas y otros artículos de hierro provenienes de Jonshuu. La cultura Okhotsk llegó incluso hasta el sur de la península de Kamchatka, donde también establecieron contactos culturales y comerciales con los pueblos nativos, como el Intel'men.

Los sitios arqueológicos de la cultura Okhotsk muestran la existencia de viviendas en forma pentagonal o hexagonal hechas en hoyos. Normalmente, en la pared opuesta a la entrada se han encontrado huesos craneales de osos y otros animales. La manera en que estos huesos están dispuestos, sugiere que la cultura Okhotsk practicaba el "envío ritual" del alma de sus presas al mundo de los espíritus.[9] Esto, como se detallará más tarde, es una de las principales características del complejo sistema de creencias religiosas del pueblo ainu.

Actualmente los miembros del pueblo ainu se sienten más inclinados a identificarse con las culturas que se desarrollaron en Sakjalin, las Islas Kuriles y la cuencia del río Amur.[10] De hecho, existe un buen número de evidencias arqueológicas que sugieren el enorme impacto que estas culturas tuvieron en Jokkaidoo, especialmente durante la época paleolítica. Estos artefactos incluyen puntas de flechas, navajas y cerámica. Asimismo, durante el periodo neolítico también es posible encontrar herramientas y armas de hierro muy similares tanto en Jokkaidoo como en sitios que corresponden a las culturas Uril (siglos XII al VII a. C.) y de la cultura Pol'tse (siglo VII a. C. al IV d. C.) en las regiones media y baja del río Amur. Además, estos objetos también se encuentran en los sitios de las culturas Yankovskii (siglos IX al V a. C.) y Krounovka (siglos V al VII a. C.) ubicadas en las provincias marítimas del lejano oriente ruso.[11]

---

[7] Ibid., p. 42
[8] Ibid., p. 43
[9] Ibid., p. 44
[10] Como se verá con detalle más tarde, esta tendencia también tiene importantes tintes políticos. La división del territorio después de la Segunda Guerra Mundial ha llevado a algunos activistas a promover en épocas recientes la reunificación del Ainu Moshir (el nombre que se otorgaba a su territorio en lengua ainu). Este territorio incluye las actuales Islas Kuriles y la mitad sur de Sakjalin, además de Jokkaidoo. Como también se revisará posteriormente, el reconocimiento del territorio ainu ha formado una parte importante de la agenda política de los activistas ainu en épocas recientes.
[11] Kikuchi, Toshihiko. "Ainu Ties with Ancient Cultures of Northeast Asia" en Fitzhug W. y Dubreuil, Ch. (eds.) Ibid. p. 47-49

♦ LA CULTURA SATSUMON

La cultura Satsumon se desarrolló en Jokkaidoo entre los años 700 y 800 d. C. y varios estudiosos consideran que esta cultura es el antecedente más inmediato de la cultura ainu.[12] Este pueblo construía viviendas cuadrangulares también en hoyos. Enmedio de la vivienda existían estufas al estilo de Jonshuu *(kamado)* y colgaban del techo los recipientes en que se cocinaban los alimentos. Las evidencias arqueológicas sugieren que esta cultura ejerció una fuerte influencia sobre los habitantes del sur de Jokkaidoo, incluyendo las partes bajas del río Ishikari. Es probable que las políticas expansionistas del gobierno de Yamato hayan obligado al pueblo Satsumon a migrar cada vez más hacia el norte y establecerse en Jokkaidoo y al norte de Toojoku, donde existe la mayor cantidad de sitios Satsumon. La expansión de esta cultura hacia Jokkaidoo significó que se realizaran actividades agrícolas en la zona por primera vez, las cuales consistían en el cultivo del trigo y la cebada. "Con este desarrollo, el comercio con Jonshuu se volvió aún más importante para adquirir herramientas de hierro, fibras, arroz y *sake* (licor), a cambio de productos locales, incluyendo la carne y las víseras del oso, venado, foca y nutria, así como algas marinas, salmón y otros artículos."[13]

Yamaura y Ushiro apuntan que "De repente (sic) las viviendas hechas en hoyos comenzaron a construirse a nivel del piso, y su aspecto era como el de las viviendas ainu que conocemos a partir de los recuentos etnográficos sobre el pueblo ainu".[14] Sin embargo, las evidencias arqueológicas resultan insuficientes para trazar con exactitud el origen de la cultura ainu. En opinión de Kikuchi, lo más apropiado es considerar que, la cultura Dyoomon evolucionó hacia la cultura Zoku-Dyoomon o Epi-Dyoomon, para más tarde convertirse en la cultura Satsumon que, en su contacto con la cultura Okhotsk, conformó la cultura ainu como actualmente la conocemos:

> En otras palabras, existía la cultura Okhotsk, que privilegiaba la pesca de animales marinos, en relación con la cultura Satsumon, que se asentaba junto a los ríos. La cultura ainu se forma como una nueva etapa *(dankai)* a partir del contacto y la oposición de estas dos culturas diferentes, al tiempo que la cultura Satsumon absorbía a la cultura Okhotsk entre el siglo XII y

---

[12] Utagawa, H. *Ainu Bunka Seiritsu Shi (Historia de la formación de la cultura ainu)*. Jokkaidoo Shuppan Kikaku Sentà, 1988. Citado por Siddle, R. Race, Resistance and the Ainu of Japan. Routledge, Londres, 1996, p. 26

[13] Yamamura y Ushiro, Ibid., p. 45

[14] Ibid., p. 46

XIII.[15]

Las primeras imágenes del pueblo ainu corresponden a las llamadas *ainu-e* (pinturas de los ainu), que fueron realizadas alrededor del siglo XII. Estas imágenes nos muestran a hombres de larguísima barba, ricamente ataviados y, muchas veces, mostrando una fiera mirada. Estas imágenes están íntimamente relacionadas con la idea del *emishi* o bárbaro, cuya evolución se detalla en el siguiente inciso.

♦ EMISHI Y AINU

El *Kodyiki (Crónicas de los hechos antiguos,* escritas en el año 712) y el *Nihon Shoki (Crónicas de Japón,* escritas en el año 720) son las primeros recuentos históricos de la nación japonesa. En estos textos se encuentran las narraciones míticas acerca del origen divino del archipiélago y del linaje que gobernaría esta región. Además, esta es la historia de la formación del Estado de Yamato, que se asentaría en lo que actualmente se conoce como la región de Kinki en Jonshuu. Esta historia incluye una serie de relatos acerca de las heróicas batallas en que la gente de Yamato sometió a los *emishi* o *ebisu* que, según el *Iroja dyirui shoo*, primer diccionario japonés, era un término que definía a todos aquellos pueblos que no eran parte de la gente de Yamato.[16] Aunque las versiones disponibles de los materiales sobre este tema que han sido traducidos al inglés consideran que el término *emishi* se refiere al pueblo ainu, la historia de este término es mucho más compleja y merece una revisión más detallada.

Los caracteres utilizados para escribir la palabra *emishi* o *ebisu* (蝦夷 o solamente 夷) corresponden a lo que convencionalmente se traduce como "bárbaro del este". A pesar de que en algunos aspectos tiene una connotación similar a la idea del "bárbaro" en Europa,[17]

---

[15] Kikuchi, Isao. *Ainu mindzoku to nijondyin. Jigashi Adyia no naka no Edzochi.* Asaji Sensho No. 510, Tokio: 1994, p. 57.

[16] Citado por Takakura, Shin'ichiroo. "The Ainu of the Northern Japan. A Study in Conquest and Acculturation." Traducido y anotado por John A. Harrison en *Transactions of the American Philosophical Society.* New Series Vol. 50, cuarta parte. Filadelfia, 1960 p. 8

[17] Para un estudio detallado de la concepción del "bárbaro" en Europa, 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 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 una especie de "criaturas" con

el proceso de evolución de este concepto tiene matices particulares en el oriente de Asia. El "bárbaro" tiene su origen en China, durante el periodo en que se establece la autoridad imperial dentro del sistema conocido como *chong huá* (中華). El primer ideograma significa "centro" y el segundo sugiere la imagen de "flor", refiriéndose en este caso a la "flor de la civilización". En otras palabras, China era el "centro de la civilización", mientras que los pueblos de la periferia eran los "pueblos bárbaros", que se distinguían entre aquéllos que rendían tributo al poderoso "centro", y aquéllos que no. Existían cuatro tipos de bárbaros, dependiendo de su ubicación geográfica: *jokuteki* （北狄） o "bárbaros del norte"; *tooi* (東夷) o "bárbaros del este"; *nanban* (南蛮) o "bárbaros del sur" y, por último, los *seidyuu* (西戎) o "bárbaros del oeste". Este sistema imperial regulaba el orden internacional de ese momento a partir de las relaciones entre el "centro de la civilización" (*jua* - 華) y los pueblos de la periferia o "bárbaros" (*dyi* - 夷).[18]

Desde la perspectiva de China, el Estado de Yamato, que entonces se presentaba ante los emperadores chinos como *Wa* o *Wakoku* (倭国) formaba parte de los "bárbaros del este". El reino de *Wa*, como otros reinos de la periferia, presentaba periódicamente su tributo ante los emperadores chinos a cambio de objetos que otorgaban prestigio y reconocimiento a las autoridades de los pueblos periféricos. Entre los objetos más preciados se encontraban espejos de bronce con inscripciones, los cuales formaban parte de los tesoros con que se enterraba a los emperadores y otros miembros de familias nobles en ese periodo de la historia japonesa. Para ese momento, se desarrollaba en varias regiones del actual territorio japonés el periodo denominado *Kojun* (古墳). Se trata de una época caracterizada por la construcción de enormes tumbas para los emperadores y nobles, algunas de ellas utilizando la particular forma de ojo de cerradura. La cultura *kojun* evolucionó en la planicie de Osuk (Kawachi) y cronológicamente se sitúa entre los últimos años del siglo III hasta finales del siglo VII. Es entonces que se establecen las bases para regular la actividad agrícola, así como la estructura social y política que permitiría la formación del antiguo Estado japonés o Yamato （大和）.[19]

Puede decirse que la consolidación del Estado Yamato estuvo fuertemente influenciada por el modelo chino *Hua-yi* (華夷 – leído en japonés como *ka-i*). El "centro" como símbolo de autoridad y poder paulatinamente pasó a ser parte de autopercepción del reino de Yamato.

---

características tanto animales como humanas.

[18] Kikuchi, I. Op. Cit., p. 24

[19] Tsude, Hiroshi. "Kofun Period" en Tsuboi, Kiyotari (comp.) *Recent Archaeological Discoveries in Japan.* UNESCO, The Centre for East Asian Cultural Studies: 1987 P. 55-71

En opinión de Toby, las autoridades de Yamato comienzan a adoptar esta forma de autopercibirse cuando sienten que su posición se ha consolidado. Esto es evidente en la carta que envió la emperatriz Suiko al emperador de China, en la cual se dirige a él como si se tratara de una figura de igual jerarquía. La misiva comenzaba con la frase: "El hijo del cielo en la tierra donde el sol nace le envía una carta al Hijo del cielo en la tierra donde el sol se oculta."[20] Por su parte, las crónicas de la Dinastía Sui de ese momento (Periodo K'ai-huang, años 581-600) narran que el monarca se disgustó mucho al recibir la respuesta de Suiko *tennoo*. 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.[21]

♦ LA CONQUISTA DE LOS *EMISHI*

La época de mediados del siglo VII fue un periodo decisivo dentro de la historia política de Japón. Durante el reinado de la emperatriz Suiko (593-622), su sobrino Umayado-no-toyotomimi-no-mikoto (574-622) fue nombrado regente, y promovió con entusiasmo la adopción del sistema administrativo chino y la religión budista. Al morir este personaje –nombrado de manera póstuma como Shootoku Taishi- la Corte de Yamato entró en un complejo y violento periodo de riñas entre clanes o *udyi*. En 645 el príncipe Naka-no-Oe asesina a Soga-no-Iruka, terminando de esta manera con la supremacía del clan Soga dentro de la Corte. Inspirado por el ejemplo de su padre Shootoku Taishi, el príncipe Naka inicia una serie de reformas administrativas con el objetivo de fortalecer el poder de la Corte, emulando el sistema de gobierno y la organización burocrática que practicaba la Corte de T'ang.

Estas medidas se conocen como las Reformas de Taika, y fueron proclamadas al iniciar el año 645. Las Reformas de Taika buscaban una completa reorganización del aparato de control estatal. En primer lugar, se exigió la abolición de la propiedad privada de terrenos dedicados al cultivo de arroz, al tiempo que proclamaba que la administración de los recursos agrícolas era una prerrogativa que únicamente correspondía a la Corte. Asimismo,

---

[20] ---- *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earlist Times to A. D. 697.* Traducción del japonés por Aston, G. W. George Allen & Unwin, Ltd. Londres, 1956, p. 137-139. Ver también Toby, Ronald. *State and Diplomacy in Early Modern Japan. Asia in the Development of the Tokugawa Bakuju.* Stanford University Press, 1984. P. 215-216.

[21] 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 (compiladores). *Sources of Japanese Tradition.* Vol. I Columbia University Press, Nueva York, 1958

se impusieron censos poblacionales, controles sobre la distribución y tenencia de la tierra de cultivo, así como la exigencia de impuestos cada vez más gravosos que se fijarían arbitrariamente.

Estas reformas provocaron el descontento entre varios sectores de la población, principalmente entre los *be* o grupos dedicados a oficios específicos que trabajaban para y alrededor de los *udyi* o clanes. Al mismo tiempo, la exigencia del pago de impuestos a todos los habitantes de Jonshuu no fue bien recibida por los *emishi* de la zona del actual Toojoku. En ese momento, el clan Abe –de origen local, es decir, *emishi*- había sido nombrado pacificador de la zona, y su misión era ganar la lealtad de los "bárbaros" de la región. En algunas ocasiones, los *emishi* se rendían sin presentar batalla, pero en otros casos el clan Abe se vio obligado a someter a estos grupos mediante el uso de las armas. Esto sucedió especialmente a mediados del siglo VII, y la fuerza de los rebeldes era tal que las autoridades centrales también participaron en la labor de sometimiento de los *emishi.* En opinión de Farris,

> Las expediciones de los Abe durante la década de los años 650 mostraron que la nueva camarilla encabezada por el Príncipe Naka...tomaba en serio el control y el proceso de civilización de todo Jonshuu. Las campañas sirvieron como un símbolo para la confirmación de la autoridad de la Corte, y tal vez mantuvieron a salvo de un ataque a las provincias orientales, aunque es dudoso que toda resistencia fuera aniquilada.[22]

Para el siglo VII el Reino de Yamato había adoptado los caracteres 日本 para autodenominarse. Aunque no existe un acuerdo sobre la lectura original de estos caracteres, son los mismos que actualmente se utilizan para escribir "Japón" *(Nijon* – "de donde emerge el sol"). Además de este importante cambio en su autopercepción como una entidad política definida, se pretendía reproducir el modelo imperial chino con fines estratégicos, buscando consolidar su posición también en relación con China. En un afán por demostrar ante la Corte T'ang (618-917) que se habían hecho importantes avances en la conformación de un imperio dentro de Japón (日本), la emperatriz Saimei (645-661 d.C.) envió en el quinto año de su reinado una nueva delegación para presentar su tributo y garantizar así la paz con China. En esta ocasión se incluyó dentro de la comitiva a una pareja de *emishi* que, aparentemente, provenían de *Watari(no)shima,* es decir, uno de los nombres con que antiguamente se conocía al actual Jokkaidoo. En la misma crónica, el *Nijongui* menciona

---

[22] Farris, W.Wayne. *Heavenly Warriors. The Evolution of Japan's Military, 500-1300.* Council of East Asian

las tres expediciones que realizó el príncipe Abe no Omi entre los años 658 y 660 para someter a los *emishi* de Watari(no)shima, quienes no sólo presentaban pieles como tributo ante la Corte, sino que también solicitaron que el gobierno de Yamato estableciera bases en la costa oeste de la isla, en Shiribeshi.[23]

En opinión de Kikuchi, el hecho de que se haya enviado esta delegación tributaria a la Corte de T'ang incluyendo a una pareja de *emishi* es sintomático de los deseos del entonces reino de Yamato por convertirse en un "pequeño centro de la civilización" *(shoochuuka – 小中華)*. En otras palabras, Saimei *tennoo* quería comprobar ante T'ang que se había convertido en un reino que también recibía tributos de pueblos que se habían sometido ante su autoridad. Más que hablar de los *emishi* como pueblos cultural o étnicamente diferentes, el término *emishi* sirvió para nombrar a todos aquellos que se encontraban fuera del control central.[24]

Posteriormente el gobierno central experimentó nuevos cambios. En el año 702 se promulgan los llamados Códigos Taijoo. Estos códigos buscaban establecer un sistema administrativo cuya sede de gobierno se ubicaría en la capital de Nara, una ciudad amurallada que se terminó de construir en el año 712. Los Códigos Taijoo constaban de dos partes: el *ritsu* (律) y el *ryoo* (令). El *ritsu* constituía las leyes penales, mientras que el *ryoo* marcaba los lineamientos a seguir por las instituciones administrativas. Este conjunto de leyes estaba basado en el sistema administrativo de la Corte T'ang, y su puesta en marcha buscaba poner fin al antiguo sistema en que los clanes *(udyi)* ostentaban el poder político. Para ese momento, una gran cantidad de [illegible]os de la cultura china había regresado a Japón, y habían comprendido que gran parte de la autoridad del emperador T'ang provenía de un sistema burocráctico sumamente eficiente en la administración de los recursos y la recolección de impuestos. "Las reformas adoptadas en Japón durante y después de 645 –señala Naoki Koodyiroo-estaban relacionadas con la promulgación de leyes que definían y justificaban tanto la autoridad secular como sacerdotal de un emperador."[25]

Los Códigos Taijoo no permanecerían inalterados durante los próximos años y, aunque no se conservan los documentos originales de estos códigos, es posible reconstruir algunos segmentos esenciales de sus ordenanzas. En primer lugar, se establecía un sistema de

---

Studies. Harvard University Press: 1992, p. 85

[23] ---- *Nihongi II.* Op. Cit., p. 260

[24] Kikuchi, I. Ibid., p. 27

[25] Naoki Koodyiroo, "The Nara state" en Brown, Delmer (ed.) *The Cambridge History of Japan. Vol. I: Ancient Japan.* Cambridge University Press, 1993, p. 231

registro de casas y familias. Esta práctica ya se había comenzado a poner en práctica en 670, con la implantación del registro familiar o *koseki* (戸籍). Además, se comenzó a exigir el pago de tributos o impuestos por persona y no por familia. Por otra parte, la autoridad que antes era ejercida por jefes locales pasó a ser un asunto de administración de la Corte. Simultáneamente, se establecieron puestos oficiales a nivel central para controlar tanto los asuntos administrativos como militares, y la recolección de impuestos. En cuanto a la administración local, cada una de las provincias o *kuni* contaba con un gobernador que era elegido por las autoridades centrales, y generalmente provenía de las familias nobles locales.

Es en este contexto que decide establecerse formalmente el distrito de Dewa en el año 708, dándosele poco después el título de "Oficina de Dewa para la Conquista de los Bárbaros del Norte". El clan Abe sería el encargado de hacer frente a esta misión. Su posición en la zona se consolidaba paulatinamente, ya que comenzaron a construirse varios fuertes y empalizadas después de las victorias del clan Abe a mediados del siglo VII. Estas fortificaciones se multiplicaron a lo largo de toda la costa nororiental de Jonshuu. En el año 712 se transfirieron dos distritos de la vecina provincia de Mutsu a la jurisdicción de Dewa. Las autoridades locales continuaron con la construcción de numerosas bases a manera de empalizadas y fuertes que, sin embargo, no igualaban en tamaño y estructura a sus contrapartes en Kyuushuu. Simultáneamente se promovió la migración de personas originarias de la región central de Jonshuu. A partir de las evidencias arqueológicas encontradas dentro y alrededor de los fuertes, puede deducirse que los colonos bien pudieron haber fungido a un tiempo como agricultores y como soldados.[26]

Estas reformas en la administración local provocaron el descontento entre los habitantes locales, que no sólo debían someterse a la autoridad del clan Abe, sino también hacer frente a cargas impositivas cada vez mayores. Existieron brotes aislados de resistencia entre los *emishi* de la zona que fueron reprimidos con relativa facilidad. Sin embargo, las hostilidades con los *emishi* se recrudecieron paulatinamente hasta llegar a un punto climático en el año 774, poco antes de que el emperador Kammu (737-806, reinó de 781 a 806) subiera al trono. Algunos de estos grupos de *emishi* eran cazadores y recolectores, pero otros se dedicaban a la agricultura. Normalmente en las crónicas se hace énfasis en la fiereza de su aspecto y en su profusa vellosidad, aunque McCullough sugiere que tal vez el

---

[26] Komatsu Masaro, "Shoonai Akio shi no 'Akita dyoo naigai kenshutsu no tateana dyuukyo ato' wo megutte," p. 24. Citado por Farris, W., Ibid., p. 88

término *moodyin* (persona velluda-毛人) también pueda hacer referencia a la costumbre de vestirse con pieles.[27]

En el año 774 los habitantes que vivían en las cercanías del Fuerte Monoju en la provincia de Mutsu se levantaron en armas. La Corte Imperial envió 2,000 soldados provenientes de la región de Kanto (distritos de Sagami, Musashi, Koozuke, Shimotsuke, Jitachi, Shimoosa, Kazusa y Awa). Sin embargo, la batalla fue tan cruenta y prolongada que para el siguiente año las tierras de Mutsu no pudieron ser cultivadas, además de que la revuelta se extendió hasta el distrito de Dewa. Ese año, el *Chindyuju Shoogun* (Gobernador General Militar – 鎮守府将軍) adscrito al Fuerte Taga dirigió la contradefensa, y en 776 Ootomo dirigió un ejército de 20,000 hombres para derrotar a los "bárbaros" en Mutsu. Mientras tanto, Dewa sólo pudo reunir 4,000 soldados y la Corte tuvo que enviar nuevamente refuerzos, esta vez con soldados de caballería. Al parecer, la experiencia de los *emishi* como cazadores montados era uno de los factores que había determinado los triunfos de los "bárbaros" hasta el momento:

> ...la costumbre de los bárbaros es ofrecer batalla como arqueros montados; diez de nuestros vasallos no pueden rivalizar con uno del enemigo.[28]
>
> Se forman en enjambres como abejas y se reúnen como hormigas... Pero cuando atacan, se esconden entre las montañas y bosques. Cuando los dejamos ir, toman por asalto nuestras fortificaciones... Cada uno de sus líderes es tan bueno como mil hombres.[29]

Los *emishi* estaban al mando del líder local Korejaru no Adzamaro, quien ostentaba un título japonés creado especialmente para los *emishi*: *gaii* (外位). En 780, este grupo de *emishi* logró tomar el Fuerte Taga, incendiándolo. En ese momento las posiciones del gobierno central en el norte se vieron seriamente amenazadas. A partir de ese momento, la zona estaría en estado de guerra constante durante treinta años. Estas batallas representaron grandes pérdidas financieras para la Corte, que tuvo que sostener a sus tropas en la región e, incluso, se vio en la necesidad de otorgar promociones a 2,200 soldados por capturar a tan sólo 750 *emishi*.[30] Para el año 800, la Corte enfrentaba serios problemas financieros no sólo debido a las costosas campañas en el norte, sino también por el traslado de la capital en

---

[27] McCullough, William, "The Heian Court", 794-1070" en *The Cambridge History of Japan. Vol II.* Cambridge University Press, 1993, p. 28

[28] SZKT, *Shoku Nihon Kooki*, Dyoowa 4/2/8, p. 64. Citado por Farris, W. W., Ibid., p. 92

[29] SZKT, *Shoku Nihongi*, Ten'o 1/6/1, 472-473. Citado por Farris, W. Ibid., p. 92

[30] Farris, W.W. *Heavenly Warriors*... Op. Cit., p. 90-91

Nara a la ciudad de Kioto. Simultáneamente, los brotes de enfermedades epidémicas y la insuficiencia de las cosechas provocaron un fuerte descenso en los ingresos de la Corte por concepto de impuestos. Esta situación llevó al *Tennoo* Kanmu a realizar ajustes en la administración. En 792 la Corte abolió una de las reglas más importantes adoptadas del sistema administrativo chino: el reclutamiento de agricultores como guerreros o como mano de obra para la construcción de capitales. Una de las razones para tomar esta decisión fue el hecho de que los conscriptos no siempre se dedicaban a labores de defensa, sino que eran empleados por los jefes de los *udyi* como mano de obra en sus propios terrenos. Cabe aclarar que, siguiendo el modelo de administración chino, las principales fuerzas militares bajo el régimen *ritsuryoo* eran estos campesinos reclutados por la Corte. La carga financiera que representaba la manutención de estos soldados no sólo corría a cargo de la Corte, sino también de la misma familia del campesino. Su familia debía proveerlo de las armas, ropa y otros equipos especificados por la ley. "El reclutamiento de un solo hombre, se decía, podía llevar a una familia entera al borde del colapso."[31]

Esta decisión, sin embargo, no se aplicó en las regiones de Toojoku y Kyuushuu, debido a los constantes enfrentamientos con los habitantes locales. En las regiones de Mutsu y Dewa se puso especial atención a una estrategia desarrollada en otras partes del territorio japonés, que consistía en un nuevo sistema de reclutamiento dentro de pequeños grupos denominados *kondei* (健児), un término que puede traducirse como "jóvenes fuertes" o "camaradas fuertes". Se documenta que ya para 733 fueron reclutados trescientos hombres adiestrados en arquería y caballería como *kondei*. "Los *kondei* reclutados a partir de 792 –apunta Takeuchi- eran miembros de las familias locales poderosas (*gundyi* – 郡司 – "oficiales distritales") y agricultores lo suficientemente prósperos como para equipar, dotar de monturas y mantener a un guerrero, quien había sido reclutado de lo que parecía ser una reserva sustancial de cazadores del área."[32] En opinión de Takeuchi, hasta cierto punto puede decirse que los *kondei* surgen en las mismas circunstancias que más tarde darían paso al guerrero profesional privado o *tsuwamono* (兵). Esto, principalmente en cuanto a su procedencia de familias locales poderosas, con experiencia en el uso de armas y de caballos para combatir.[33] Por su parte, Farris apunta que la revisión del papel de los grupos de *kondei* es fundamental para comprender el desarrollo previo y posterior del poder guerrero

---

[31] Takeuchi, Ridzoo "The Rise of the Warriors" en *The Cambridge History of Japan*, Vol. II. Cambridge University Press, 1993, p. 646
[32] Ibid., p. 646
[33] Ibid., p. 647

en Japón:

> El establecimiento de bandas de Camaradas Fuertes meramente reconocía lo que siempre se había dado por supuesto bajo el sistema Taijoo – la importancia de los detentadores del poder local y sus caballos en la guerra. Esta estructura básica, en la que los hombres locales de influencia lidereaban el ejército como especialistas en caballería militar, era un viejo patrón basado en las relaciones políticas y familiares. Este patrón conservaría su importancia durante por lo menos cuatro siglos más, hasta después de la fundación del primer gobierno samurai de Japón en Kamakura en 1185.[34]

Cuando la Corte decide terminar con el sistema de reclutamiento de campesinos, las familias poderosas de Dewa y Mutsu comenzaron a recibir permiso de las autoridades centrales para fortalecerse militarmente, y los *tsuwamono* gradualmente adquieren mayor influencia en el ámbito local. Para el siglo X, los *tsuwamono* contaban con tierras y vasallos conocidos como *rootoo* (郎等) que significa "compañeros". En principio se supone que eran, precisamente, compañeros que ayudaban al *tsuwamono* por fidelidad. Sin embargo, esta "fidelidad" terminaba cuando desaparecía la comunidad de intereses. Lo mismo puede observarse en cuanto a los vasallos que se allegaban los gobernadores locales. Estos vasallos colaboraban con él en asuntos de defensa y en el manejo de actividades administrativas, pero su responsabilidad hacia el gobernador concluía cuando éste fallecía o concluía su adscripción al cargo.

Los *tsuwamono* ganaron cada vez más influencia como terratenientes y, al mismo tiempo, como administradores de los cuarteles y territorios locales. Puede decirse que su presencia representa la evolución del antiguo sistema de reclutamiento hacia una estructura en que el dominio local se ejercía a través de guerreros privados que ya no eran reclutados por la Corte para luego ser premiados. A partir de los siglos IX y X se trataba de *delegados* cuyo poder

> ...era confirmado y legitimado por títulos conferidos por la Corte que tal vez fueron útiles en la construcción del sistema de vasallaje. Estos guerreros delegados pudieron haber peleado las batallas de la Corte y poner en práctica sus leyes, pero primero y antes que nada peleaban por sus propios intereses, y tomaban la ofensiva cuando tenían más por ganar."[35]

Las constantes luchas con los *emishi* en Mutsu y Dewa provocaron que se crearan nuevas

---

[34] Farris, W. W. Ibid., p. 109
[35] Takeuchi, R. "The Rise of the Warriors", Ibid., p. 656

instancias gubernamentales, o bien que se otorgara mayor fuerza a antiguas figuras de autoridad, para reforzar la presencia de los delegados en la zona. Así, por ejemplo, el título de "General de los Cuarteles para la Defensa y Pacificación" (*Chindyuju Shoogun* – 鎮守府将軍) era un título de la época Nara que fue utilizado en Mutsu con el objetivo de otorgar protección a los colonos contra los *emishi*. Las numerosas filas de estos cuarteles fueron determinantes en la llamada "conquista de los bárbaros" (*seii* – 征夷).

Durante este periodo, el clan Abe consolidó su posición en la zona. En 878 fue nombrado oficialmente como ministro distrital de Mutsu, posición que sostuvo durante varias generaciones. Por su parte, Judyiwara no Yasunori, gobernador de Dewa, desmanteló al ejército que había sido enviado por la Corte y solamente conservó un pequeño número de *tsuwamono* divididos en tres unidades estratégicamente distribuidas.[36]

El clan Abe mantuvo en relativa paz y calma el distrito de Mutsu durante varios años. Sin embargo, para el mediados del siglo XI el líder Abe a quien se le había confiado la administración de los llamados "Seis Distritos del Fondo"[37] decidió ampliar su esfera de influencia hacia el sur, negándose además a pagar impuestos. Este desacato movió al gobernador de Mutsu y al vice-gobernador del Fuerte Akita a emprender una acción armada, pero fueron derrotados. Ante esta situación, la Corte decidió tomar cartas en el asunto y envió a Minamoto no Yoriyoshi a Mutsu en 1051, nombrándolo *Chindyuju Shoogun* en Mutsu.

Este fue un evento decisivo en el proceso de consolidación del poder del clan Minamoto en la escena política japonesa. Junto con el clan Taira, el clan Minamoto era descendiente de los miembros de la familia real. Sin embargo, como parte de las medidas de austeridad iniciadas por el *Tennoo* Saga habían sido despojados de sus títulos reales para convertirse en nobles súbditos.[38] Después de las rebeliones de Taira no Masakado y Judyiwara no Sumitomo en el año 935, los clanes guerreros que participaron en el proceso de pacificación adquirieron cada vez más poder en las zonas del actual Toojoku y la zona de Kantoo. El nombramiento de Yoriyoshi fue decisivo en este proceso.

Cuando Yoriyoshi llegó a Mutsu, el líder Abe no Yoritoki decidió no ofrecer batalla, aprovechando una aministía general debido a la enfermedad de la hija de Michinaga,

---

[36] Ibid., p. 671

[37] Seis Distritos del Fondo - *Okurokugun* – 奥六郡、i. e. las empalizadas de Kuriyagawa, Torinomi, Koromogawa, Numa y Kanezawa, así como el Fuerte Isawa.

[38] McCullough, "The Heian Court", Ibid., p.

Dyootoomon-in Judyiwara no Shooshi (988-1074). Sin embargo, en 1056 estallaron las hostilidades justo en el último año de la administración de Yoriyoshi. Esto provocó que la Corte volviera a nombrar *Chindyuju Shoogun* de Mutsu a Yoriyoshi, ordenando que fuera reprimida la rebelión de Abe. En el ejército reclutado por Yoriyoshi participaron también varios *emishi* que estaban en contra de Abe, y sus tropas asesinaron a Yoritoki en 1057 en Torinomi. Pero el hijo de Yoritoki, Sadatoo, continuaría ofreciendo resistencia con gran eficacia. La guerra duró varios años más, hasta que el clan Kiyojara decidió apoyar a Yoriyoshi. Al parecer, los Kiyojara eran una poderosa familia de *emishi* locales parcialmente asimilados que controlaban Dewa. Takeuchi Ridzoo narra que

> En el verano de ese año (1062), Kiyojara no Takenori llegó a Mutsu con un ejército de "más de diez mil hombres", divididos en siete unidades. Cada una de estas unidades estaba comandada por un miembro de la familia. Para el otoño, esta fuerza junto con el ejército de "tres mil hombres" de Yoriyoshi, habían tomado la última base de los Abe en Kuriyagawa (en la moderna ciudad actual de Morioka, en la prefectura de Iwate) y habían asesinado a Sadatoo, llevando a su fin la Primera Guerra de los Nueve Años.[39]

Esta victoria significó un considerable cambio de posición para Yoriyoshi y para Takenori. Yoriyoshi fue promovido al Cuarto Rango, y nombrado gobernador de Iyo. Su hijo Yoshiie (1039-1106), por su parte, fue nombrado gobernador de Quinto Rango de Dewa. Kiyojara no Takenori recibió el control de los Seis Distritos del Fondo de Mutsu, se le otorgó Quinto Rango y fue nombrado *Chindyuju Shoogun.* Esto representó para el clan Kiyojara el control de Mutsu y Dewa, ya que conservaría la autoridad que previamente tenía en Semboku, en la frontera occidental entre ambas provincias. Los Abe, por su parte, fueron exiliados y reubicados en Shikoku y Dadzaifu, al sur. En la época premoderna lograrían importantes posiciones como terratenientes e intelectuales.[40]

La posición preeminente de los Kiyojara sufrió un revés cuando Sanejira, nieto de Takenori, intentó fortalecer su autoridad como líder de la línea principal del clan. Uno de los mayores del clan, Kimiko no Jidetake, se opuso ante la arrogancia de Takenori, rechazando una reestructuración de las relaciones de autoridad dentro de la familia, que habían sido bastante igualitarias en tiempos de Takenori. Sanejira lanzó un ataque en 1083 contra Dewa, pero fue interceptado en Mutsu por su medio hermano Iejira y su hermanastro Kiyojira, a

---

[39] Takeuchi, R. "The Rise of the Warriors" Ibid., p. 673
[40] Ibid., p. 674

quienes Jidetake había pedido apoyo.[41]

Sanejira decidió esperar a que llegara Minamoto no Yoshiie a ocupar su puesto como gobernador de Dewa para tomar acciones concretas. En un principio, Yoshiie pretendió fungir como mediador entre ambas partes, inclinándose por favorecer los intereses de Sanejira. Sin embargo, lo que Yoshiie verdaderamente buscaba era ejercer el control absoluto sobre Dewa y Mutsu. Teniendo este objetivo en mente, Yoshiie buscó el apoyo de la Corte para lanzar una ofensiva armada contra Iejira, pero la Corte se rehusó a enviar tropas. Finalmente, los Kiyojara pagaban puntualmente sus impuestos y habían contribuido a establecer la paz en la zona, de manera que no consideraron pertinente tomar parte en un conflicto interno del clan.

Ante esta situación, Sanejira tomó la iniciativa de atacar a Jidetake en Dewa. Kiyojira e Iejira decidieron aprovechar la ausencia de Sanejira para tomar sus cuarteles, pero fueron repelidos por las tropas de Yoshiie. Cuando Sanejira iba rumbo a Dewa cayó enfermo y falleció, de manera que Yoshiie debió mediar la situación entre Kiyojira e Iejira: salomónicamente repartió los Seis Distritos del Fondo entre los dos hermanos. Esto no significó el fin de las hostilidades al interior del clan. Iejira consideraba que era su justo derecho tener control sobre los seis distritos, como líder de los Kiyojara, mientras que Kiyojira opinaba que le correspondía el dominio sobre los seis distritos por ser el único descendiente de los Abe en la zona.

Sintiéndose en su justo derecho Iejira atacó la base de Kiyojira, asesinando a su esposa y a sus hijos. Yoshiie intervino para apoyar a Kiyojira, apoyado por su hermano Yoshimitsu que vino desde la capital para ayudarlo. A finales de 1087 Iejira fue asesinado y la línea principal de los Kiyojara llegó a su fin. Aunque las acciones de Yoshiie no fueron bien recibidas en la corte –fue removido de su puesto al año siguiente y obligado a pagar nuevamente los impuestos que había desviado para sostener el conflicto- esta confrontación representó para los Minamoto ciertos beneficios secundarios. Su prestigio como guerreros creció en el este, ganando asimismo importantes aliados entre los *emishi* locales que también participaron en esta contienda. Sin embargo, fue Kiyojira quien ganó para sí el control de Mutsu y Dewa que Yoshiie tanto anhelaba. Como descendiente de los Judyiwara y los Abe, Kiyojira recuperó para sus familias el control sobre la zona y fue nombrado

---

[41] Kiyojira era hijo de Judyiwara no Tsunekiyo y de una hija de Abe no Yoritoki. Al terminar la guerra de los nueve años su padre fue ejecutado, y su madre se casó con Takesada, hijo de Takenori. Iejira era hijo de este segundo matrimonio. Ibid., p. 675

Chindyuju Shoogun, apelando a su origen noble. La zona se volvió rica y próspera bajo su administración y la de las siguientes tres generaciones, gracias a la extracción de oro, la cría de caballos, la producción agrícola y, sobre todo, al control de la ruta comercial terrestre que unía el norte con el Océano Pacífico.

La consolidación en Toojoku de autoridades cuya legitimidad emanaba de la Corte significó también el fin de los *emishi*. Durante este periodo muchos fueron capturados y otros fueron obligados a reubicarse en otras zonas de Japón. Algunos de estos *emishi* "exiliados" tuvieron que trabajar en la construcción de templos o en los *shooen* de los nobles, prácticamente en condiciones de esclavitud.[42] En otros lugares –principalmente en Kyuushuu- sus habilidades como guerreros fueron aprovechadas con fines de defensa. De hecho existe la probabilidad de que los *emishi* insurrectos que fueron sometidos posteriormente hayan dado origen a importantes linajes guerreros en todo Japón.[43]

Los *emishi* que permanecieron en la zona de Toojoku se vieron en la necesidad de someterse a las autoridades locales recientemente establecidas. Esto implicó para muchos vivir en condiciones de desventaja dentro de su propio territorio. Para evitar esta situacion, algunos grupos optaron por asimilarse completamente a la nueva sociedad hegemónica. Kikuchi documenta que en el año 812 un grupo de trescientos noventa y seis personas del grupo de Takagi no Kimikanayumi optaron por cambiar el apellido Den'i (田夷 – "bárbaros del campo de cultivo") por apellidos que no estuvieran relacionados con el término *emishi* (夷). Estas personas renunciaron a la posibilidad de recibir un estipendio y juraron obediencia por siempre a las nuevas autoridades.[44] Existe también la posibilidad de que otros grupos de *emishi* hayan emigrado hacia lo que entonces se conocía como Watarishima, actual Jokkaidoo, en busca de mejores condiciones de vida. Quizá estos migrantes contribuyeron a la formación de la cultura periférica entre los pueblos ainu y wadyin, cuando éstos comenzaron a relacionarse comercialmente en el siglo XII.

♦ LA TRANSICIÓN DE *EMISHI* A *EDZO*

La revisión del proceso histórico que condujo a la "conquista de los *emishi*" permite contar con bases para discutir la evolución del término "bárbaro" que, en fases posteriores utilizaría para referirse exclusivamente al pueblo ainu. Como se mencionó anteriormente, el sistema tributario en que la autoridad emanaba del centro es un préstamo cultural chino que

---

[42] Kikuchi I. Ibid., p. 30
[43] McCullough, W. "The Heian Period", ibid., p. 32

tenía una función específica dentro del sistema de relaciones internacionales de poder impuesto por las dinastías Sui y T'ang. En su calidad de pueblos ajenos a la civilización central, los "bárbaros" eran culturalmente inferiores pero no se subestimaba la fiereza de su aspecto ni de su carácter guerrero. El *Nijongi* es particularmente abundante en cuanto a la descripción de los *emishi* como pueblos extraños. En la crónica del año 40 del reinado de Keiko *tennoo* (alrededor de 110 d. C.) podemos leer el siguiente recuento:

> Hemos oído que los salvajes del este son de disposición violenta, y muy inclinados hacia la opresión: sus aldeas no tienen jefes, sus villas no tienen líderes, todos están ávidos de territorio y se roban unos a otros. Más aún, en las montañas hay deidades malignas, en los páramos hay demonios maliciosos que acosan en los caminos y colocan trampas en ellos, causando muchos problemas a los hombres. Entre los bárbaros del este los *emishi* son los más poderosos. Sus hombres y mujeres viven juntos de manera promiscua, y no hay distinción entre padres e hijos. En invierno viven en hoyos, en verano viven en nidos. Su ropa consiste en pieles y beben sangre. Los hermanos desconfían uno del otro. Cuando descienden de las montañas son como pájaros que vuelan; cuando van por los pastizales son como cuadrúpedos reptantes. Cuando reciben un favor lo olvidan, pero si se les hiere nunca fallan en vengarse. Por eso llevan flechas en sus espaldas y cargan espadas dentro de sus ropas. Algunas veces juntan a sus compañeros y hacen caminos en las fronteras. Otras veces aprovechan la cosecha para robar a la gente. Si son atacados, se esconden en la hierba; si son perseguidos, huyen a las montañas. Por lo tanto desde la antigüedad no han sido tocados por las influencias civilizatorias del rey.[45]

Durante la época de la "conquista de los bárbaros" *(seii)* los caracteres empleados para referirse a los *emishi* eran 蝦夷. Kikuchi señala que existe un intenso debate en torno a la evolución fonética y semiótica del término. Algunos opinan que el ideograma 蝦 *(ebi – camarón)* se utiliza por analogía entre las antenas del camarón y las largas barbas de los hombres ainu. Esto significaría que, desde un primer momento, tuvo un significado peyorativo. Otra perspectiva anota que el caracter 蝦 inicialmente significaba "sucio" y "mezquino". Sin embargo, este estudioso se inclina por apoyar los argumentos de los estudiosos Kida Sadakichi y Kanadzawa Shoodzaburoo, quienes señalan que

> Los habitantes de esa zona se llamaban a sí mismos *kai*, y se dice que los caracteres 蝦夷 combinaban fonéticamente con *kai*.... Puede haber opiniones encontradas en cuanto a que se denominaran a sí mismos como *kai*, pero se dice que los habitantes de la región del río Amur

---

[44] Kikuchi, I. Ibid., p. 30-31

> (Heilung Kiang) llaman a los ancestros del pueblo ainu con un nombre que tiene una pronunciación parecida a "kui", y que esta pronunciación china de "kui" se convirtió en "kai", y que utilizaron los caracteres 蝦夷 para expresar estos sonidos de manera escrita... El problema de la escritura de 蝦夷 aún no concluye, pero la interpretación de que se trata de una particularidad de Japón ha llegado a un punto muerto. Sin embargo, es de suma importancia ampliar la perspectiva desde el punto de vista de Asia oriental.[46]

Un punto que es importante subrayar es el hecho de que los *emishi* eran un elemento necesario para la instauración en Japón del sistema imperial chino. En otras palabras, era indispensable que la autoridad central estuviera rodeada de pueblos "bárbaros" que, al ofrecer tributo, reconocieran la superioridad del centro como fuente de poder y símbolo de la civilización. Según las crónicas, los *emishi* de Toojoku no eran los únicos pueblos que "presentaban tributo" ante la Corte japonesa. También Paekché y Silla eran reinos que "presentaban tributo" al igual que el pueblo de Ryuukyuu. Sin embargo, es probable que estas "relaciones tributarias" en realidad hayan sido relaciones comerciales entendidas como tributo con fines políticos. En todo caso, las descripciones que se hacen de los "bárbaros" siempre tienden a describir pueblos de extrañas costumbres y, en ocasiones, de aspecto físico aterrador. En opinión de Tessa Morris-Suzuki esto se debe a que

> La piedra angular común del edificio del *ka-i*, sin embargo, era la lógica de la diferencia. Las relaciones con los ainu y el reino de Ryuukyuu eran importantes precisamente porque representaban la suordinación de los extranjeros al dominio japonés. Todo lo referente a esta relación, entonces, tenía que estar estructurado de tal manera en que se magnificara el carácter exótico de las sociedades periféricas.[47]

Por otra parte, el sistema *ka-i* como modelo de relación entre pueblos y como modo de auto-percepción no fue emulado únicamente por Japón. Refiriéndose a las reflexiones de Nakamura Jidetaka, Toby observa el hecho de que muchos pueblos comenzaron a identificarse como *ka* (華) bajo la influencia del modelo chino, de manera que la dicotomía civilizados/bárbaros servía como estímulo a la formación de una conciencia nacional positiva. Esto significó también que

> Mientras desarrollaban instituciones domésticas derivadas del modelo chino y absorbían el pensamiento chino, también se apropiarion de las distinciones entre "interno" y "externo",

---

[45] ---- Nihongi, Ibid., p. 203
[46] Kikuchi, I. Ibid., p. 26

> entre *ka* e *i*, y en algunos casos construyeron para sí esferas culturales centradas en sí mismos, en las que se otorgaban la terminología y el papel de *ka*.[48]

En el caso del pueblo ainu de Jokkaidoo, comenzó a ser categorizado como "bárbaro" en el momento en que entra en relación con el poder central de Japón. Este fenómeno se presenta entre los siglos XI y XII, cuando se intensifican los contactos comerciales entre los pueblos ainu y *wadyin*.[49] En ese entonces la sociedad de los pueblos *emishi* se había disuelto en Toojoku y se había integrdo al estado japonés; sin embargo, los caracteres 蝦夷 dejaron de leerse como *emishi* o *ebisu* y comenzaron a leerse como *edzo*. Según documenta el investigador Kaijo Mineo, el primer texto que contiene una distinción clara entre *ebisu* y *edzo* es el *Kondyaku Monogatari* (siglo XII). Este libro llama al Señor de Abe "jefe de los *ebisu*", al tiempo que menciona la existencia de los *edzo* en el fondo *(oku)* de la provincia *(kuni)* de los Abe. A mediados del siglo XII también se escribió poesía en forma de *waka* en la que se habla de los *edzo* de Tsugaru, los *edzo* de Chishima (actuales Islas Kuriles) así como de los *edzo* del actual Jokkaidoo. Podemos decir que es en ese momento que se realiza la transición del término *emishi* o *ebisu* al término *edzo*. [50]

Para comprender más profundamente esta transición, es preciso volver al contexto en que se desenvolvía el violento proceso de consolidación del poder guerrero en Jonshuu. Poco después del establecimiento del gobierno guerrero del Kamakura Bakuju (1185-1333) Minamoto no Yoritomo atacó y sojuzgó a los Judyiwara de Mutsu en 1189, asesinando también a su medio hermano y enemigo Yoshitsune. En 1192 la corte del *Tennoo* nombra a Yoritomo Gran General de la Conquista de los Bárbaros del Este *(Seii Dai Shoogun)*, un título que había sido ostentado por el célebre Sakanoue no Tamuramaro, quien derrotó al fiero jefe *emishi* Aterui. Esto es relevante en tanto que permite ver la constante presencia de

---

[47] Morris-Suzuki, Tessa, *Re-Inventing Japan. Time, Space, Nation.* M. E. Sharpe, London: 1998, p. 18

[48] Toby, R. Ibid., p. 217-218. Cfr. Nakamura Hidetaka, Nissen kankei shi no kenkyuu (Investigación sobre la historia de las relaciones entre Corea y Japón). Vol. 3, Yoshikawa Koobunkan, 1965-1969. p. 469.

[49] El término wadyin se utilizaba en las épocas previas a la Renovación Meidyi para distinguir al pueblo ainu de la gente que venía de Jonshuu. "En el siglo XX, el término wadyin casi no se usaba en el discurso japonés, pero se siguió utilizando para distinguir a la mayoría étnica japonesa de los ainu. A partir del periodo Meidyi, el Estado también utilizó la palabra *naichijin* (内地人- literalmente "gente del interior" para identificar a los pobladores de la metrópoli japonesa como distintos de los súbditos de las colonias. Este término también fue utilizado en ocasiones dentro del discurso oficial para diferenciar a la mayoría japonesa de los ainu." 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

[50] Kikuchi, I. Ibid., p., 40-41

los "bárbaros" dentro de la historia de Japón.[51]

La zona de Oou (es decir, las provincias de Mutsu y Dewa) pasaron al control del Bakuju, quien nombró al clan Joodyoo como regente de Oou. Fue bajo la administración del clan Joodyoo que se formalizan las actividades comerciales con el actual Jokkaidoo, teniendo como base el puerto de Tosaminato. Las autoridades del clan Joodyoo nombraron al clan Andoo （安藤） administrador de la región de Shimonokuni. Al mismo tiempo, el clan Adachi –que controlaba la región de Minato- también nombró al clan Andoo administrador de Kaminokuni. Así los Andoo, provenientes de la línea Abe de los Judyiwara, se convirtieron en *Edzo Kanryoo* (蝦夷管領) o "administradores de Edzo". Este nombramiento les dio la oportunidad de controlar con relativa independencia la zona, pero contando también con el apoyo del Kamakura Bakuju.[52]

Durante este periodo, la región de Edzogashima adquirió ciertas funciones como zona periférica. Parte de las funciones del *Edzo kanryoo* era el control de los criminales que eran exiliados de la corte imperial en Kioto al Bakuju, para que éste los remitiera al clan Andoo. Kikuchi señala que esta práctica marca un matiz peculiar en el sistema de inclusión/exclusión, centro/periferia. En opinión de este investigador, los criminales eran exiliados porque eran considerados impuros en el marco del budismo. La pureza se iba definiendo por grados en círculos concéntricos, comenzando por la corte imperial. Las zonas periféricas y el extranjero eran los extremos impuros. Para este momento, estas ideas habían pasado a formar parte de la sociedad fuera de la aristocracia, y comienza a desarrollarse un sistema de discriminación social a partir de la dicotomía pureza/impureza. Es precisamente a finales del periodo Kamakura que se acuña el término *eta* (穢多) que literalmente significa "muy sucio" para referirse a los sectores sociales que tenían que ver con actividades de manejo de cadáveres.[53]

Edzogashima era una frontera pero, al mismo tiempo, era un país extranjero *(ikoku ・異国)*. En ese momento, "Las fronteras no se entendían como una línea, como es en la actualidad, sino que eran zonas fronterizas de anchura elástica, existiendo una distinción ambigua entre 'frontera' y 'fuera de la frontera'".[54] En su calidad de país extranjero, los habitantes de Edzogashima eran descritos en las crónicas como seres con características aterradoras,

---

[51] Ibid., p. 44
[52] Ibid., p. 45
[53] Ibid., p. 46
[54] Ibid., p. 47

agregando el miedo a lo desconocido a la noción de impureza. Un interesante ejemplo de estas descripciones puede encontrarse en el *Suwa Daimyoodyin Ekotoba* (諏訪大明神絵詞) escrito en la provincia de Shinano alrededor de 1356. Este documento habla acerca del conflicto interno del clan Ando a finales del periodo Kamakura, conocido como "El levantamiento de los bárbaros del este" *(Tooi Jooki)*. De acuerdo con este *ekotoba*, aproximadamente a principios del siglo XIV había tres variedades diferentes en Edzogashima: los *jinomoto,* (日の本) los *karako* (唐子) y los *wataritoo* (渡党). Los *jinomoto* eran los habitantes de la región oriental de Jokkaidoo que da al Océano Pacífico; se piensa que los *karako* vivían en la región occidental del lado del Mar de Japón. Se les describía como personas que estaban "en perpetuo cambio a la forma de demonios" *(keitai yasha no gotoku jenka mukyuu* - 形体夜叉の如く変化無窮). Estos "extraños enemigos" que comían la carne de aves y bestias, no conocían el cultivo de los cinco granos y no se comunicaban con palabras. Sin embargo, según la crónica, fueron derrotados por "La caridad divina de la protección de nuestro emperador" y por una "misteriosa autoridad" que los hizo rendirse.[55]

La idea de los habitantes de Edzogashima como deidades malignas también puede encontrarse en el *Otoguidzooshi* de la época Muromachi. En la sección *Ondzooshi shimawatari* (御草子島渡) hay una narración acerca del viaje que emprendiera Ushiwakamaru (nombre de niño de Minamoto no Yoshitsune) hacia Edzogashima. Durante esta jornada tiene varias aventuras sobrenaturales, que incluyen el encuentro con el gran rey de Edzo, quien tenía ocho brazos y pies, además de treinta cuernos.[56]

Por su parte, las descripciones de los *wataritoo* sugieren una mayor cercanía al grupo de migrantes que, por diversas razones, había llegado a la actual isla de Jokkaidoo. Se mencionan las actividades de tráfico comercial que tenían lugar entre Tsugaru y las bases de Usorikeshi (antiguo nombre de Jakodate) y Matoumae (Matsumae). Se dice que tenían mucho cabello y que su idioma era salvaje. "Cuando enfrentan el campo de batalla, los hombres llevan flechas entre su armadura, y las mujeres van en segundo plano llevando *inau* y van orando al cielo. Cuando van cruzando los valles y montañas no llevan armadura, y van ligeros como vuelo de aves. En las puntas de las lanzas hechas de hueso de pescado untan veneno. Para protegerse de ellos, el Kamakura Bakuju nombró a Andoo Ta como *Edzo Kanrei.*"

---

[55] Ibid., p. 47
[56] Ibid., p. 47-48

El uso de flechas envenenadas, *inau* y tocados en la cabeza sugiere que el pueblo ainu estaba ligado con los *wataritoo.* Sin embargo, existe también la posibilidad de que la gente llamada *wataritoo* fuera un grupo compuesto por gente del pueblo ainu que cooperaba con otras personas provenientes de Jonshuu. Entre ellos podrían estar los criminales exiliados y sus descendientes, así como aquellos que migraron como resultado del intercambio comercial que se intensificaba gradualmente en la zona.[57]

♦ EL CIRCUITO COMERCIAL DEL NORTE

El clan Andoo estableció su base de operaciones en el puerto de Tosaminato, que pronto se convertiría en el corazón del comercio entre Jonshuu y el complejo circuito comercial en el que participaban los pueblos que habitaban lo que actualmente se conoce como Sakjalin, las Islas Kuriles, la cuenca del Río Amur y otros habitantes de Asia oriental. Los orígenes de este flujo comercial son inciertos pero, como ya se mencionó, existen evidencias arqueológicas que demuestran que los contactos entre estos pueblos datan del periodo Paleolítico. En el norte, los contactos entre el pueblo ainu de Sakjalin y el continente se intensificaron en el momento en que las fuerzas mongolas tomaron el control de la cuenca del río Amur. Como resultado de estas campañas, el pueblo Kugi –habitantes de esa zona- fueron obligados a presentar pieles como tributo ante los monarcas de la Dinastía Yuan (1271-1368). A cambio de este tributo, el pueblo Kugi recibía otros bienes provenientes de la corte china, como seda y brocados. Estos productos también comenzaron a formar parte de los artículos intercambiados con sus vecinos de Sakjalin y Jokkaidoo.[58]

El puerto de Tosaminato, en la península de Tsugaru, representaba el extremo sur de este circuito comercial, que continuaba hacia Jonshuu, incluso llegando a lugares tan distantes como Tsuruga y Kioto. Este puerto era muy activo ya a principios del periodo Muromachi (1333-1568). Para el siglo XV existían contactos comerciales sumamente intensos entre los wadyin y los líderes ainu del sur de Edzo. Estos contactos produjeron enormes ganancias económicas para ambas partes, así como el fortalecimiento de su autoridad en su zona de influencia.

Como centro de las actividades comerciales, Tosaminato abarcaba el flujo de mercancías del Mar de Japón, incluyendo la Isla de Sado, la Bahía de Wakasa, Kioto y Oosaka. A

---

[57] Ibid., p. 49 Cabe aclarar que Kikuchi reflexiona lo anterior a partir de un documento ya más reciente (1640) que contiene la Genealogía del Matsumae *jan*: *Shiragui no Kiroku* (*『新羅の記録』*).

[58] Sasaki Shiro, "Trading Brokers and Partners with China, Russia and Japan" en Fitzhug, W. y Dubreuil, Ch. (eds.) *Ainu: Spirit of a Northern People.* Ibid., p. 86

juzgar por la información contenida en el documento *Noticias de Tosa (Tosaoorai – 十三往来)* a este puerto llegaban tanto los "barcos de la capital" *(kyoosen – 京船)* como los barcos "bárbaros" *(isen ・夷船)* y se formaba un gran mercado.[59] En el *Manual de Correspondencia (Teikinourai)* se menciona que los productos que se intercambiaban incluían *kombu* de Uga y el "salmón de los bárbaros" (*I no saké-夷の鮭*). Había almacenes al mayoreo, y los barcos iban y venían en itinerarios fijos cada tres años desde Wakasa. El carácter del *Edzo Kanryoo* no ha sido aclarado, pero probablemente era el título que ratificó su derecho de llevar a cabo el comercio interétnico con los bárbaros en Tosaminato, y este título se le confirió a la banda de guerreros locales marítimos. [60]

Sin embargo, paulatinamente surgió un nuevo cacique local, el clan Nambu（南部）que se había trasladado desde Kai hasta Kokonoe. Los Nambu buscaron apropiarse de la región que Andoo controlaba en Shimonokuni, incluyendo Tosaminato, desde luego, del derecho de comercio en la zona. De acuerdo con la crónica *Shiragui no kiroku*, en 1442 cayó en manos de Nambu Yoshimasa el Castillo de Jukushima de Tosaminato. En 1443, Andoo Morisue cruzó el Estrecho de Tsugaru y escapó hacia el sur de Jokkaidoo, su zona de influencia. Al mismo tiempo, los wadyin de la zona se agrupaban en doce puertos de apoyo *(date)*. Sin embargo, la toma del territorio de Tosaminato, al parecer no le dio al Señor de Nambu la posición de *Edzo no Kanryoo* ni la autoridad de llevar a cabo el comercio interétnico de manera equitativa y segura. Tosaminato fue abandonado, y probablemente esto provocó que el puerto de Akita del Señor de Andoo de Kaminokuni fuera utilizado por el pueblo ainu, en vista de los lazos de sangre que los unían con el *Edzo Kanryoo* de Akita, quien probablemente también obtuvo beneficios de esta relación consanguínea.[61]

Andoo Morisue buscó recuperar su posición varias veces, pero no tuvo éxito. Finalmente fue invitado a regresar a Toojoku por los Andoo de Akita en 1456. En ese mismo año estalla el primer conflicto armado entre los habitantes de Edzo, es decir, el pueblo ainu, y los wadyin establecidos al sur de Jokkaidoo.

---

[59] Tosa Oorai (Noticias desde Tosa) citado por Uemura Hideaki, *Kita no umi no kooekishatachi. Ainu mindzoku no shakai keidzaishi (Los comerciantes del mar del norte. Historia socioeconómica del pueblo ainu)*. Doobunkan, Tokio: 1990 p. 56

[60] *Shiragui no Kiroku (Crónica de Shiragui)* citada por Uemura, H. Op. Cit., p. 56

[61] Ibid., p. 57-58

♦ La Guerra de Koshamain

Para 1456 existían pequeños enclaves wadyin establecidos al sur del actual Jokkaidoo. Estos lugares estaban dedicados, principalmente, al comercio y a la elaboración de artículos de hierro. Asimismo, los Andoo de Tsugaru habían establecido doce puertos comerciales de apoyo en Edzogashima (Jokkaidoo) conocidos como *date*: Shinoridate, Jakodate, Mobetsudate, Nakanodate (Shimonokuni, que luego sería la esfera de influencia de Matsumae hacia el este), Wakimotodate, Onnaidate, Oyobedate, Oodate (que sería la esfera inmediata de influencia de Matsumae), Nebotadate, Jaraguchidate, Jiishidate y Janadzawadate (Kaminokuni, que sería la esfera de influencia hacia el oeste de Matsumae). Cuando el Señor de Andoo se mudó a Akita, ofreció que el clan Kakidzaki otorgara protección a los *date*, al tiempo que planeaba una organización gubernamental de los *datenushi* (jefes de los *date*). [62]

Al poco tiempo, sin embargo, estalló un conflicto armado entre el pueblo ainu y los wadyin establecidos en el sur de Edzogashima. El origen fue una riña entre un joven ainu de nombre Otsukai y un herrero que forjaba cuchillos. La *Crónica de Shiragui* narra que surgió una discusión sobre si el cuchillo estaba adecuadamente forjado y, en el fragor de la disputa, el herrero apuñaló a Otsukai con el mismo cuchillo que este último le había encargado.

> A partir de esto todos los bárbaros *(iteki-*夷狄*)* 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*,[63] y el origen de todo esto fue lo ocurrido en la aldea de herreros de Shinori.[64]

Simultáneamente, los comerciantes ainu presionaban para que se reorganizaran los *date*, y así poder continuar el intercambio con Jonshuu, el cual se había visto restringido por la toma de Tosaminato. El descontento creció y, al año siguiente, un numeroso grupo de ainu lideredeados por un jefe de la región este, Koshamain, comenzaron por atacar Shinori. Las fuerzas de Koshamain fueron desmantelando los *date* hasta que sólo quedaron Mobetsudate y Janazawadate, donde estaba Kakidzaki Suejiro. Los wadyin que sobrevivieron se reunieron en Amanogawa. Takeda Nobujiro, un guerrero profesional de las fuerzas de

---

[62] Kikuchi, I. Ibid., p. 61

[63] *Shamo* es un vocablo ainu que significa "vecino" y cuyo uso se generalizó para designar a los wadyin. Aunque normalmente se escribe en silabario *katakana*, en el original se utilizan los ideogramas 者某.

[64] *Shiragui no kiroku* (Crónica de Shiragui). Citada por Uemura, H. Ibid., p. 52

Yoshijiro, contraatacó a los ainu y mató a Koshamain durante el combate. Esto provocó que la situación se calmara. Takeda Nobujiro era yerno de Kakidzaki y, después de este triunfo, se convirtió en uno de los grandes líderes militares. Construyó el Fuerte de Katsuyama y es ancestro de varios *daimyoo* (señores feudales) del clan Matsumae.[65]

La muerte de Koshamain no significó el fin del conflicto. Más aún, éste se extendió por espacio de cien años, buscando eliminar a los wadyin que fungían como intermediarios entre los comerciantes ainu y los wadyin de Jonshuu. Pese a los constantes ataques ainu, durante este periodo Kakidzaki fue ganando influencia en la zona, y reorganizó la estructura de los *datenushi,* al tiempo que recuperaba posiciones en la península de Watarinoshima. El encargado de esta labor fue Kakidzaki Mitsujiro, quien también derrotó a los líderes ainu de la región este, los hermanos Shooya y Koodyi. Estos hermanos habían tomado Shinoridate, Usukeshidate (Jakodate) y Oodate. Las crónicas cuentan que Mitsujiro los invitó a un "banquete de reconciliación" y que, cuando la fiesta estaba en su apogeo, mató a los hermanos y a sus hombres.[66] Uemura apunta que ha sido excesivo el énfasis que se ha hecho en el uso de esta práctica –conocida como *damashiuchi* o "táctica del engaño". En realidad, las crónicas demuestran que la mayoría de los líderes ainu fueron asesinados en el campo de batalla o mediante emboscadas.[67]

Por su parte, los ainu fortalecían algunas posiciones. Después del asesinato de sus líderes Tanasakashi y Tarikona en 1529 y 1536, respectivamente, existió cierta calma y los ainu establecieron su base en Setanai. Mientras tanto, el clan Kakidzaki formuló nuevas medidas administrativas orientadas a fortalecer la posición de los *date* como puestos comerciales. Durante la época de Kakidzaki Suejiro (1550) se proclamó la "Ley de Retorno de los Navíos Bárbaros" *(Iteki no shoosen ookan no jatto)* y la "Ley de Tránsito hacia Ebisu" *(Ebisu e oorai no shoonin no jatto)*. Esto le dio un gran poder sobre la zona y, apoyado por Andoo Jirosue de Jiroyama y su primogénito Kiyosue recibió la legitimación de su autoridad.

Después de cien años de guerra, ambos bandos estaban deseosos de llegar a un acuerdo amistoso. Así, se nombró al líder de Setanai, Jashitain, como jefe (*in*-尹) de la región oeste, haciéndosele habitar en Amanogawa, en Kaminokuni. Por su parte, al líder de Shiriuchi, Chikomotain, se le nombró *in* de los "bárbaros del este" *(tooi-東夷)*. La facción wadyin,

---

[65] Kikuchi, I. Ibid., p. 62
[66] Ibid., p. 62
[67] Uemura, H. Ibid., p. 60

encabezada el clan Kakidzaki, estaría autorizado a cobrar impuestos a los barcos provenientes de Jonshuu, comprometiéndose a repartir estos recursos entre los ainu. Esta parte del acuerdo puso fin al objetivo primordial del conflicto, es decir, la ausencia de intermediarios entre los comerciantes ainu y Jonshuu. Ahora el clan Kakidzaki no sólo tendría control sobre los comerciantes ainu, sino también sobre los barcos provenientes de Jonshuu, lo cual significó la consolidación definitiva de su autoridad sobre la zona. Sin embargo, el tratado de paz de 1550 establecía límites precisos a la región de los wadyin (*Wadyinchi* – 和人地) y esto significó que la región que antes ocupaban los doce *date* se viera reducida casi a la mitad. De hecho, puede pensarse que los wadyin fueron replegados hacia el sur del circuito comercial del norte que unían Kamchatka, las Islas Kuriles, Sakjalin y la desembocadura del río Amur, en Manchuria.[68]

- **PRIMER PERIODO DE MATSUMAE *JAN* (1514-1798)**

En 1514, el clan Kakidzaki es nombrado por el Muromachi Bakuju líder de Ooshima, una península al sur del actual Jokkaidoo. En este punto establecieron un puerto que fungió como base de operaciones durante el conflicto con los ainu, y que pronto adquiriría gran importancia como enclave comercial. Este puerto recibió el nombre que adoptó el clan Kakidzaki al ser nombrado líder en Ooshima: Matsumae.

Cuando se firman los acuerdos de paz, el puerto de Matsumae se vuelve aún más activo que Tosaminato en su época de esplendor. Años más tarde, en 1620, un viajero italiano, el Padre Girolamo D'Angelis, describe así el movimiento de los comerciantes ainu que acudían al puerto de Matzumani (Matsumae) en el "Regno di Iezo":

> Las mercancías que traen a Matzumani para vender son pescado seco, anchoas, cisnes, grullas, ya sean vivas o muertas y secas; halcones u otras aves de rapiña, ballenas, piel de Todonoyuo (que es un pescado de precio bajo, el cual, cuando se vende, no pasa de cinco o seis *mazes*, que es poco más de un real de plata; tiene cabello y cuatro pies como el puerco, y de él se saca el aceite como dije antes); piel de Raccono (que es un pez de mayor precio, vendiéndose uno de estos en veinte Escudos o más), aceite de Todonoyuo, y otras cosas que ahora no recuerdo: y todo esto venden sin pedir dinero, sino a cambio de ropa elegante, vestidos de seda, vestidos ordinarios, vestidos bordados *(vesti di filaticcio)*, y otras cosas similares.[69]

---

[68] Ibid., p. 66-67

[69] De Angelis, Girolamo, *Relatione de Alcune Cose Cauate dalle lettere scritte ne gli anni 1619. 1620 & 1621. Dal Giappone. Al molto Reu. In Christo.* P. Mutio Vitelleschi. Preposito Generale della Compagnia de Giesu. In Milano. Per gl'her. di Pacifico Pontio, & Gio. Battista Piccaglia, Stampatori Archiepiscopali. 1625.

Además de la descripción del misterioso pez peludo de cuatro patas –que tal *vez* sea un lobo marino, aunque la analogía con las pezuñas del cerdo complica aún más la identificación del "pez"- Girolamo De Angelis ofrece una relación de las costumbres de los "naturali di Iezo", subrayando siempre las diferencias con los *giapponeses.* Habla de personas más corpulentas y blancas que los japoneses, de buena presencia y sumamente amables, incluso con sus enemigos. Señala que sus armas eran lanzas, arcos, flechas envenadas y pequeñas espadas arqueadas *(scimitarre piccole).* Sus vestidos son descritos como largos y llenos de bordados. Relata que las mujeres se dibujaban líneas color azul alrededor de la boca y en los antebrazos. Es muy probable que esta descripción haga referencia a la costumbre femenina ainu de tatuarse, la cual se conservaría hasta los primeros años de la época Meidyi.[70]

Mientras tanto, las relaciones de poder experimentaban profundos cambios en el gobierno del shogunato. Oda Nobunaga había alcanzado gran autoridad después de colocar a Ashikaga Yoshiaki como decimoquinto *shoogun*, construyéndose a sí mismo una residencia en Kioto. En un tiempo de gran inestabilidad política, Nobunaga se autoproclamaba pacificador y planeaba un importante proyecto de reordenamiento de la administración guerrera. Sin embargo, pronto entró en conflictos con Yoshiaki cuando éste se dio cuenta de que su posición era estrictamente nominal. Previniendo que Yoshiaki provocara sentimientos de animadversión hacia él, Nobunaga finalmente expulsó a Yoshiaki de Kioto en 1573. Sin embargo, Nobunaga fue asesinado antes de que pudiera poner en marcha un programa de control militar que reemplazara al antiguo régimen Muromachi. Al enterarse de su muerte, Toyotomi Jideyoshi, fiel seguidor de Nobunaga, dejó la provincia de Bichuu para trasladarse a los centros de poder donde ganaría la suficiente influencia como para convertirse en el sucesor de Nobunaga. La llegada de Jideyoshi al poder significó el inicio de un régimen guerrero que dominaría desde la corte imperial.[71]

Posteriormente, el triunfo del clan Tokugawa como líder del gobierno guerrero promovió que el sistema de señoríos o *jan* (藩) se extendiera hacia todos los puntos de las fronteras todavía nebulosas de la nación japonesa. Este sistema creaba las condiciones institucionales necesarias para hacer eficiente el cobro de impuestos y controlar las fuerzas militares. Al

---

Pp. 227-228. Agradezco infinitamente la ayuda de Elisa Ghelfi para la traducción del italiano de este documento.

[70] Ibid., p. 225-227

[71] Naodyiro Asao, "The sixteenth-century unification" en Withney-Hall, J. (ed.) *The Cambridge History of Japan. Vol. IV: Early Modern Japan.* Cambridge University Press: 1991, p. 40-53

mismo tiempo, generaba la mayor parte de las riquezas de Japón y regulaba la vida cotidiana de la gente que habitaba bajo la jurisdicción de un "señor feudal" o *daimyoo* (大名). Incluso, Harold Bolitho señala que muchos pobladores no conocían más autoridad que aquella que emanaba del *jan.*[72]

El clan Matsumae buscó ser reconocido como *daimyoo*, y por esta razón se presentó ante Toyotomi Jideyoshi y Tokugawa Ieyasu como mediador de las relaciones comerciales con los ainu. Así, Kakidzaki Yoshijiro arguyó ser

> ...soberano de los ainu, incluyendo tropas ainu en una fuerza 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.[73]

Desde un principio, las autoridades del Matsumae *jan* buscaron establecer el control absoluto sobre el tránsito de mercancías en la zona. Después de los tratados de 1550 todavía existía bastante libertad de comercio. Sin embargo, en 1604 el Tokugawa Bakuju lanza un edicto declarando ilegales las relaciones comerciales establecidas con Edzo sin la autorización del Matsumae *jan.* Este edicto implicó carta abierta para que el Matsumae *jan* organizara un sistema de comercio en el que las operaciones se realizaran a través de los llamados *chigyoonushi,* un grupo de comerciantes que podían establecer contacto con los ainu a través de puestos de comercio conocidos como *akinaiba* (商場). 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. Posteriormente se incorporaron en este circuito los puertos de Jakodate y Esashi. Los barcos que llegaban a estos puertos debían pagar impuestos al Matsumae *jan*, y entre éstos 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.[74]

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 intensa oleada de migrantes wadyin, que no sólo se llevaban el metal. Estos migrantes comenzaron también a

---

[72] Bolitho, H. "The Han" en Withney Hall, et. al. (eds.) *The Cambridge History of Japan. Vol. IV Early Modern Japan.* Cambridge University Press, 1991, p. 183

[73] Howell, David. "Ainu Ethnicity and the Boundaries of the Early Modern Japanese State" en *Past and Present.* No. 142, febrero de 1994, p. 79

[74] Siddle, R. Op. Cit., p. 33

transgredir los límites impuestos sobre Wadyinchi, llevando a cabo actividades de cacería masiva de halcones y pesca de salmón en la parte baja de los ríos. Esto último provocó que el pez subiera a desovar a las comunidades ainu. Como consecuencia, algunos *kotan* o aldeas ainu sufrieron de hambre. Por si fuera poco, en 1604 hizo erupción el volcán Komagatake, causando un enorme *tsunami* que arrasó con los barcos ainu que estaban estacionados en la Bahía de Uchiura. En ese lugar se encontraba uno de los enclaves comerciales ainu más importantes: Setanai. A juzgar por los registros de la época, Setanai era uno de los pocos lugares en que los ainu podían comerciar con libertad. Así, cuando la zona quedó destruida y cubierta de cenizas, los líderes ainu consideraron inaplazable la eliminación de los injustos controles comerciales impuestos por los wadyin. Era preciso rebelarse contra el Matsumae *jan*.[75]

- **LAS REBELIONES AINU**

El monopolio comercial, así como la violación de los límites impuestos al Matsumae *jan* provocaron que el descontento se tornara incontenible, sobre todo en relación con el reclamo de regiones para caza y pesca. Así, en 1643 estalló una rebelión armada bajo el liderazgo de Jenauke, un jefe de la región de Shimakomaki. Shimakomaki había adquirido importancia estratégica debido al descubrimiento de yacimientos de oro. Esto explica el hecho de que las tropas enviadas por el *jan* estuvieran formadas mayormente por buscadores de oro.[76] Sin embargo, las autoridades de Matsumae no solamente enviaron sus fuerzas armadas hacia Shimakomaki, sino también a Setanai. En opinión de Uemura, esto confirma la importancia comercial de ese puerto para el pueblo ainu. Matsumae buscaba el control absoluto de las actividades comerciales en la zona,[77]

La rebelión de Jenauke fue reprimida rápidamente, pero pronto surgiría un nuevo brote de descontento de grandes proporciones: la llamada Guerra de Shakushain de 1669. Para entender el desarrollo de este conflicto, es necesario hablar acerca de ciertos acontecimientos previos. En 1648 comenzaron una serie de disputas entre líderes ainu de diferentes regiones, al parecer debido a desacuerdos en torno a la definición de límites territoriales de regiones de caza y pesca. Los líderes involucrados eran Kamoktain, de Shibechari (Shizunai) que conducía a Menashkuru (literalmente, gente del este), Shakushain y Onibishi, jefe de los Jaekuru (literalmente, gente del oeste). En ese año,

---

[75] Uemura, H. Ibid., p. 89-91
[76] Kikuchi, I. Ibid., p. 61
[77] Uemura, H. Ibid., p. 91

Sakushain asesinó a los ainu bajo el mando de Onibishi, y en 1653 la gente de Onibishi dio fin a Kamoktain. Shakushain sucedió a Kamoktain en el liderazgo de los ainu del este. En 1655, por intermediación del Matsumae *jan,* ambos bandos estuvieron de acuerdo en un cese a las hostilidades, pero más tarde existirían incesantes disputas. La tensión se agudizó cuando los ainu dirigidos por Shakushain asesinaron a varios ainu lidereados por Onibishi en 1667. Además, al año siguiente Shakushain atacó y asesinó a los hermanos de Onibishi. Ante la situación, Onibishi solicitó a Matsumae su intervención militar, pero las autoridades del *jan* se rehusaron a apoyarlo, arguyendo que uno de sus principios era la intervención en los conflictos entre compañeros. En abril de 1669 ocurrió un evento que cambiaría el curso de la disputa. Cuando Utafu, el esposo de la hermana mayor de Onibishi, acudió nuevamente al *jan* en busca de apoyo, enfermó de viruela en el camino de regreso y falleció. A partir de ese momento comenzó a correr el rumor de que la gente de Matsumae lo había envenenado, y que seguramene terminaría envenenando toda la comida para los ainu. Shakushain aprovechó la ocasión para llamar a los ainu de todas las regiones a levantarse en armas contra un nuevo enemigo común: Matsumae.[78]

En realidad este acontecimiento fue sólo el detonador que desató el descontento que ya existía en contra los controles comerciales establecidos por el *jan.* El llamado *akinaiba chigyoosei* había terminado con la libertad ainu de establecer contactos comerciales fuera de los puestos comerciales del *jan.* Esto significó un control excesivo de los precios de los productos ainu, y los comerciantes que establecían contacto con los wadyin comenzaron a sentir las consecuencias de estas condiciones de intercambio desventajosas. Shakushain preveía que, de no terminar con el sistema *akinaiba,* los comerciantes ainu quedarían totalmente a merced de las exigencias y los controles de Matsumae. Por eso era necesario expulsarlos del territorio.

En un principio, las fuerzas de Shakushain ganaron importantes posiciones. En junio de 1669, los ainu asesinaron a todos los marinos, capitanes, pescadores de los ríos, cazadores de halcones y buscadores de oro que encontraron desde el oeste, en Mashike, hasta el este en Shiranuka. Durante los primeros días de la revuelta fueron muertos alrededor de 350 wadyin. Temiendo por su posición, Matsumae pidió refuerzos al Tokugawa Bakuju, quien envió órdenes para que los *jan* establecidos en Tsugaru, Nambu, Akita y Toojoku despacharan tropas de apoyo. Simultáneamente, Shakushain solicitó refuerzos de los ainu del este y del oeste. Chimemba, mano derecha de Shakushain fue el emisario encargado de

---

[78] Kikuchi, I. Ibid., p. 87-88

convencer a los ainu del oeste, mientras que Uensurushi fue despachado hacia el este.

Shakushain esperaba reunir una fuerza de varias decenas de miles de hombres provenientes incluso de Karajuto (Sakjalin) y Chishima (Islas Kuriles). De hecho, se le unieron una gran cantidad de ainu de varios puntos de Edzogashima, incluyendo los poderosos *ekashi* (jefes ainu) Utasushi y Sutsu. Sin embargo, uno de los principales ainu de la región, Jaukase, decidió declararse neutral en este conflicto. Además, los emisarios encargados de hacer contacto con Aikoin, *ekashi* de Uchiura, no pudieron hacer contacto con él, de manera que no se pudieron concertar acciones. En opinión de Uemura, la ausencia de las tropas de Aikoin –que estaba dispuesto a participar- fue definitiva para que Matsumae lograra derrotar a Shakushain, sitiándolo en Kunnui. Este sitio duró veinte días. Shakushain esperaba que durante ese lapso de tiempo llegaran los tan esperados refuerzos, pero nunca llegaron.

Es probable que la negativa de participar en el conflicto se haya debido a dos razones: en primer lugar, la falta de poder de convencimiento de los delegados de Sahkushain para involucrar a otros líderes en el conflicto. En segundo lugar, es posible que estos líderes que se negaron a tomar parte en la rebelión hayan considerado que no convenía a sus intereses la desaparición de los puestos de comercio. Aikoin controlaba la puerta de entrada del comercio wadyin hacia la ruta comercial del norte que, como ya se vio, incluía los contactos con los pueblos de la cuenca del Río Amur y Sakjalin. Jaukase, por su parte, era vecino del territorio asignado al Matsumae *jan*. Esto sugiere que el contacto comercial debe haber sido intenso y que, pese a los controles de precios, los comerciantes ainu de la zona también obtenían ganancias con la reventa de los productos wadyin en las regiones que estaban fuera de los controles comerciales de Matsumae.[79]

Después del sitio de Kunnui, donde también participaron las tropas enviadas de otros *jan*, comenzaron las pláticas de paz entre ambas partes. Sin embargo, el 23 de octubre el ejército de Matsumae asesinó a Shakushain, Chimemba, Jumiashi y Makanosuke durante un "banquete de paz" que ofrecían los wadyin en Bibok. Después de este duro revés para las fuerzas ainu, surgieron algunos brotes rebeldes en Yoichi en 1670, en 1671 en Shiraoi y en 1672 en Kunnui. Sin embargo, estos levantamientos fueron totalmente ineficaces para dar continuidad a la idea original de Shakushain y finalmente, en 1672, prácticamente todos los líderes ainu fueron obligados a aceptar un tratado de obediencia hacia Matsumae. Este

---

[79] Uemura, H. Ibid., p. 101-102

tratado constaba de siete puntos básicos:

1. No rebelarse contra ninguna de las órdenes dadas por el *daimyoo.*
2. Las personas que desoyeran estas órdenes debían ser reportadas al *jan,* quien fungiría como mediador del tránsito de los compañeros ainu.
3. No se debía impedir el avance de los *shamo* (wadyin) que estuvieran bajo las órdenes del *daimyoo*, además de que se les debían proporcionar cuidados.
4. Estaba prohibido perseguir a los cazadores de halcones y a los buscadores de oro.
5. No debía existir desobediencia hacia los barcos mercantes, y había que comprarles ahí mismo la mercancía que trajeran. Estaba también prohibido vender estas mercancías del lado de Matsumae.
6. Un costal de arroz se intercambiaría por cinco pieles y cinco atados de pescado seco.
7. Los ainu estaban obligados a dar hospedaje y comida a la gente bajo el mando del *tonosama* (señor feudal), incluyendo mandaderos, personas que transportaban halcones y caballos con cargas cuando así lo necesitaran. Además, debían proporcionar los perros necesarios para alimentar a los halcones.[80]

Estas políticas eran totalmente contrarias a las atribuciones que originalmente se le habían dado al clan Matsumae cuando fue nombrado Señor de Oshima por Tokugawa Ieyasu y Toyotomi Jideyoshi. De acuerdo con los edictos validados por el sello rojo y el sello negro, quedaba absolutamente prohibido realizar actos injustos contra la gente de Edzogahsima. Además, no podían establecerse restricciones al libre tránsito de los barcos en la zona, ya fueran wadyin o ainu. El comercio tampoco debía ser controlado en la zona. Cien años después, aún los ainu que se habían negado a participar en el conflicto fueron obligados a aceptar el monopolio comercial impuesto por Matsumae.[81]

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

---

[80] Kikuchi, I. Ibid., p. 94
[81] Ibid., p. 70-71

> ... viviendo en zonas culturales claramente demarcadas. El sur de Hokkaidô 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.[82]

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 *daimyoo* Matsumae Kimishiro aseguró al misionero visitante Girolamo de Angelis, que 'Matsumae no es Japón'.[83]

♦ ORGANIZACIÓN TERRITORIAL DEL AINU MOSHIR

Para el pueblo ainu, el nombre Edzo o Edzogashima era sólo una manera en que los *shamo* (wadyin) denominaban al actual Jokkaidoo. El nombre con que ellos hacían referencia a su territorio era "Ainu Moshir", que literalmente se traduce al español como "la tierra de los seres humanos". Debido a la carencia de registros escritos elaborados directamente por el pueblo ainu antes de la Renovación Meidyi, este nombre permaneció ausente en la mayoría de las crónicas sobre la región. La mención más antigua que se conoce corresponde a los recuentos de viaje de Ignacio Morera da Virigue, quien estaba dentro de la comitiva de Valignano cuando éste fue recibido por Jideyoshi en 1591. En ese entonces, casualmente estaba presente en la Corte de Taiko un hombre que dijo ser proveniente de "Ainomoxori", al tiempo que hacía alusión a la isla de "Rebincur", en referencia a "Rep-un-kur" que

---

[82] Howell, Ibid. P. 79

[83] Siddle, R. Ibid., p. 35 Este autor 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."

significa "gente del mar" –es decir, a los ainu del actual Sakjalin.[84]

El Ainu Moshir estaba organizado en *kotan* o aldeas distribuidas a lo largo de los ríos y en las regiones costeras. Cada *kotan* contaba con un líder llamado *ekashi*, quien estaba encargado de solucionar prácticamente todos los asuntos de la comunidad. Presidía las bodas, los funerales y tenía un lugar preeminente en las negociaciones encaminadas a solucionar una querella. Takakura menciona que

> Como líder de las actividades de caza y la pesca, así como supervisor de la propiedad comunal, era el encargado de garantizar la seguridad económica de la villa. Como representante de la villa, dirigía los asuntos externos de la comunidad, era el comandante en las batallas y el agente que representaba a la villa en las negociaciones comerciales. Como jefe requería, además de un linaje noble, las cualidades de la inteligencia y la valentía. Tenía que tener un amplio conocimiento de las leyendas de la villa, astucia en las negociaciones, elocuencia en el manejo del lenguaje, prosperidad material y el carácter que le permitiera cumplir con sus deberes.[85]

Había diferentes tipos de villa o *kotan,* dependiendo de su tamaño. Uemura sostiene que pueden dividirse en dos grupos: el primero incluye a los *kotan* de menos de tres casas, y el segundo a los *kotan* conformados por más de tres casas. En cada casa había una familia. En el siglo XVII existían uniones entre varios *kotan*, los cuales compartían el mismo *iwor* o territorio de caza. Estas uniones regionales eran lidereadas por poderosos jefes, como es el caso de Onibishi y Kamoktain. Citando a Idzumi Yasukadzu, Uemura señala que frecuentemente existían disputas entre diferentes uniones regionales. Aunque existían claras demarcaciones para estos territorios, podía suceder que una presa que había sido herida dentro del territorio del cazador, escapara y muriera en el *iwor* bajo la jurisdicción de otro jefe. Además, las actividades de caza dependían de las rutas que siguieran las presas, de manera que en algunos casos era difícil circunscribirse únicamente al propio *iwor*.[86]

De hecho, Kikuchi documenta que las disputas entre Onibishi y Kamoktain tuvieron su origen en un incidente relacionado con la pesca. Al parecer, mientras los hombres de

---

[84] Joseph Kreiner, "European Images of the Ainu and Ainu Studies in Europe" en Joseph Kreiner (ed.) *European Studies on Ainu Language and Culture.* German Institute of Japanese Studies Monograph No. 6. München: Indicium Verlog, 1993. P. 16

[85] Takakura, S. Op. Cit., p. 18

[86] Idzumi, Yasukadzu, "Saru ainu no chienshuudan ni okeru iwor" (El *iwor* y los grupos unidos por lazos territoriales en los ainu de Saru). En *Mindzokugaku Kenkyuu* (Investigación etnográfica). Vol. 16, No. 34, 1952. Citado por Uemura, Ibid., p. 156-157

Onibishi cruzaban el *iwor* de Kamoktain fueron descubiertos pescando en la parte del río que correspondía a Kamoktain. Se les pidió que entregaran los pescados que habían capturado, discutieron y los hombres de Onibishi fueron asesinados. En principio las reglas marcaban que, si existía alguna infracción a las reglas sobre caza y pesca, la persona que había cometido la falta debía entregar una compensación y esto bastaba para ser perdonada. Pero no ocurrió así en el caso de la gente de Onibishi y Kamoktain. Fue por eso que el conflicto se extendió con graves consecuencias para ambas partes.

Estos líderes poderosos vivían en fortalezas llamadas *chashi*. A juzgar por las evidencias arqueológicas, los *chashi* cumplían con una función de defensa. Normalmente estaban ubicados en lugares de donde era posible cubrir un amplio horizonte, para así poder vigilar los alrededores. Asimismo cumplían la función de centro ceremonial. Su función religiosa está ampliamente documentada en la tradición oral, en la que frecuentemente se narran historias acerca del *chashi* en que vivía Poyaunpe, una de las principales figuras espirituales del pueblo ainu. Además se han encontrado restos que sugieren la celebración del *Iyomante* o sacrificio ritual del oso, con el fin de devolver su espíritu al *Kamui Moshir*, o "Mundo de los dioses".

En opinión de Utagawa Jiroshi, la aparición de los *chashi* puede verse –en términos arqueológicos- como el "eslabón perdido" entre la transición de la cultura Satsumon a la cultura ainu. Los *chashi* comienzan a construirse entre el siglo XII y XIII, momento en que también comienza a decaer la cultura Satsumon. Además, este momento coincide con la construcción cada vez más frecuente de estufas centrales *(kamado)* dentro de las viviendas. Puede considerarse que es entonces que la deidad de la hoguera *(Ape-fuchi-kamui)* adquiere un papel preponderante dentro de la cosmovisión religiosa ainu. Este último punto representa la expresión de la búsqueda de una cultura espiritual más elevada.[87] Por su parte, Uemura apunta que los *chashi*, al igual que la capacidad de organización militar mostrada por Shakushain comprueban la enorme fuerza estructural de estas sociedades orientadas preferentemente hacia la caza y pesca. Sin embargo, la desventaja frente a la capacidad militar de las sociedades agrícolas consiste en la dificultad para reunir rápidamente a todos los combatientes necesarios.[88]

En los *chashi* también se han encontrado monedas de diferentes épocas provenientes de

---

[87] Utagawa, Jiroshi. *Ainu Kokogaku (Arqueología Ainu)*. Kyooikusha Rekishi Shinsho. Nijon-shi No. 102 Tokio: 1983 (Tercera edición. Primera edición, 1980) p. 54

[88] Uemura, Ibid., p. 173

China, así como alfarería, productos laqueados, porcelana y otros artículos fruto de su comercio con otros pueblos. Uemura sostiene que esto puede ser indicativo de que los *chashi*, como núcleo de la vida social, también fungían como mercados a los que acudían personas de diferentes regiones. En su lectura de las evidencias arqueológicas, los *chashi* eran similares a los "mercados" prehispánicos de México y a los "pola" de Sri-Lanka, ya que aquí se realizaban actividades de intercambio a nivel interno.[89] Aunque la interpretación más común tiende a subrayar su importancia como "castillo" o "fortaleza" de los ainu, no se excluye su función como centro de comercio. La existencia de los objetos que Uemura menciona se debe a su calidad de centros de poder, de manera que ahí se acumulaban los objetos valiosos que se obtenían a través del intercambio con otros pueblos.[90]

♦ EL SISTEMA DE CONTRATACIÓN DE PUESTOS DE COMERCIO

Después de que los líderes ainu se vieron obligados a jurar obediencia a Matsumae, aceptando incondicionalmente su monopolio comercial, el pueblo ainu comenzó a depender cada vez más de las presas de caza y pesca para poder cumplir con la demanda económica impuesta por el comercio con Matsumae. Esta demanda, aunada a la creciente explotación de la fauna por parte de los wadyin, produjo que las presas comenzaran a escasear. Probablemente la merma en los recursos naturales haya agudizado los conflictos entre los líderes que defendían los límites de su *iwor*.

La demanda de productos provenientes de Edzogashima había crecido debido a las políticas de comercio exterior impuestas por Tanuma Okitsugu. Tanuma era consejero personal del *shoogun* Tokugawa Iejaru (1760-1786) y buscó introducir una serie de medidas encaminadas a mejorar la situación económica. En esos momentos la producción agrícola había caído de manera estrepitosa, al grado de existir severas hambrunas como la de Temmei (1782-1787) y la erupción del volcán Asama. Esto había provocado un colapso en las finanzas públicas, las cuales se vieron agravadas por el trágico incendio de Edo en 1772. El nivel de vida de toda la población decayó y los campesinos de varias regiones se levantaron, protestando por sus paupérrimas condiciones de vida. Para aliviar la situación, Tanuma propuso incrementar el nivel de exportaciones hacia China. Estas exportaciones incluían artículos conocidos como *tawaramono* (俵物- literalmente "productos metidos en costales). Entre ellos se contaban una gran cantidad de recursos extraídos de Edzo, como

---

[89] Ibid. p. 189

algas *(konbu – 昆布)*, aletas de tiburón y mariscos, entre otros, los cuales eran sumamente apreciados en la preparación de comida China. Además, el desarrollo de la agricultura en Jonshuu demandaba una gran cantidad de fertilizante. Particularmente el cultivo de algodón en la región de Kinki y al oeste de Mino (actual prefectura de Guifu) había alcanzado niveles de autosuficiencia, por lo que era indispensable traer enormes volúmenes de fertilizante desde Edzo para garantizar la continuidad en la producción. El fertilzante traído desde Edzo estaba hecho a base de pescado, y hacía que la tierra fuera altamente productiva. La ropa elaborada con este algodón no sólo cubría las necesidades de los agricultores y trabajadores, sino que, una vez gastados, estos vestidos se enviaban a Jokkaidoo para ser utilizados como relleno de otras ropas que mantenían el calor durante los rudos inviernos de la isla.

También durante este periodo, Tanuma envió una delegación a Edzo para explorar la posibilidad de establecer contactos comerciales con sus vecinos del norte, incluyendo Rusia; sin embargo, el proyecto nunca se puso en marcha.[91]

La situación financiera del Matsumae *jan* tampoco era muy halagüeña. Para 1720 las autoridades del *jan* prácticamente habían agotado los recursos minerales, forestales y pesqueros que podían explotar dentro de su territorio. Además, en 1716 se había lanzado un edicto que lo conminaba a presentarse en Edo por lo menos entre cada tres y cinco años, y esta expedición resultaba altamente costosa.[92]

Estas pérdidas hicieron evidente la incapacidad de Matsumae para ejercer eficazmente el monopolio comercial en la región, por lo que se tomó la decisión de permitir que algunos de sus vasallos y otros guerreros y comerciantes provenientes de Jonshuu se hicieran cargo de determinados puestos comerciales. Estos puestos se otorgaban a cambio de una cuota *(undyookin –* 運上金) y del cobro de ciertos impuestos. Este sistema es conocido como *basho ukeoi sei* （場所請負制） o sistema de puestos contratados. Kikuchi documenta que estos puestos se otorgaban por subasta, de acuerdo con una cuota previamente establecida (i.e. *undyookin)* y que el vasallo a quien se otorgaba el contrato no sólo adquiría derechos de comercio con los ainu de esa zona, sino también, con el tiempo, adquirieron los derechos de explotación pesquera. Los vasallos solicitaban préstamos e invertían ese capital en

---

[90] Utagawa, H. Op. Cit., p. 49-50

[91] Tasuya, Tsudyi, "Politics in the eighteenth century" en Hall, J. W. (ed.) *The Cambridge History of Japan, Vol. IV – Early Modern Japan.* Cambridge University Press, 1991 pp. 460-467

[92] Siddle, Ibid., p. 36

actividades de pesca masiva de salmón y arenque, promoviendo así la industrialización de la zona. La sustitución de los antiguos puestos de comercio *(basho chigyoo-sei)* por el sistema de puestos contratados ocurrió en un lapso que puede situarse aproximadamente entre 1716 y 1741.[93]

Con el tiempo, el interés por el comercio con los ainu se tradujo en avidez por la explotación de los recursos pesqueros, naciendo una especie de ambigüedad entre ambas actividades. Takakura explica que muchas veces se otorgaban créditos a los jefes ainu, los cuales debían pagar con mercancía. Cuando no se lograba reunir el pago requerido, se veían forzados a emplear a su gente como pescadores en las zonas adscritas al *basho.* Además, la explotación de los recursos pesqueros alcanzó niveles alarmantes cuando los vasallos de Matsumae que tenían a su cargo un *basho* urgieron a los ainu para aprender a pescar con redes. Los productos más valorados eran el salmón, el arenque, el pepino marino y el alga conocida como *konbu.* Estos productos eran exportados a Nagasaki, y provenían de lugares tan lejanos como Nokkamapu, Kiritappu, Kunashiri, Akkeshi y las Islas Kuriles.[94]

El éxito de este sistema durante los primeros años pronto se vio reflejado en las finanzas del *jan.* Takakura señala que los ingresos de Matsumae antes del establecimiento del sistema eran de entre dos a tres mil *ryoo.* Sin embargo, para 1804 los ingresos del *jan* alcanzaron los 7,000 *ryoo.*[95] Sin embargo, este éxito no era compartido con las comunidadaes ainu, que pronto se vieron empobrecidas y fracturadas por la implantación de este sistema. Quizá el testimonio más crudo de las consecuencias del sistema *basho ukeoi* para el pueblo ainu lo encontramos en las crónicas de viaje de Matsuura Takeshiroo (1818-1888), un funcionario gubernamental de Edo que visitó la zona en repetidas ocasiones. En un documento titulado *Ainu Dyinbutsu-shi* (Crónica de las personalidades ainu), Matsuura describe las condiciones de esclavitud a la que se encontraban sujetas las personas que se veían obligadas a trabajar como pescadores para el *basho.* Los supervisores wadyin frecuentemente maltrataban a los hombres o los enviaban a lejanos puestos pesqueros, para luego violar o tomar a sus mujeres como concubinas. En no pocas ocasiones, estas mujeres eran contagiadas de sífilis por sus agresores y morían indefensas, ocultas en la montaña. Los *kotan* quedaron poblados casi exclusivamente por ancianos, ancianas, niños y niñas, quienes morían de hambre o subsistían a duras penas comiendo raíces y pequeñas raciones de alimentos que algún alma

---

[93] Kikuchi, Ibid., p. 112-113
[94] Ibid., p. 31
[95] Takakura, Ibid., p. 31

caritativa les hacía llegar.[96]

Durante la misma época ocurrieron graves epidemias de viruela y tuberculosis que mermaron considerablemente a la población ainu. Las enfermedades contagiosas habían llegado al sur del actual Jokkaidoo a raíz de los primeros contactos comerciales entre wadyin y ainu, pero que se difundieron gravemente durante los siglos XVIII y XIX. Walker documenta que

> Para mediados del siglo XVII, epidemias como la de la viruela ocurrieron con mayor frecuencia, deslizándose en un ciclo fatal de veinte años. Más aún, entre 1624 y 1862 están registrados alrededor de diecinueve brotes epidémicos en Jokkaidoo, dejando un gran número de muertos tanto wadyin como ainu. Una serie de informes concernientes a la epidemia de viruela que atacó la región de Shidzunai/Mitsuishi en 1845 revela que los porcentajes de mortalidad podían fácilmente exceder un 60 por ciento en una comunidad ainu, aún cuando los médicos tomaran medidas para detener la oleada epidémica.[97]

El pueblo ainu consideraba que todo lo existente era un *kamui* o espíritu al que se debía tratar respetuosamente. Lo mismo ocurría con las enfermedades en general, incluyendo la viruela y la sífilis. Así, las *shamanas* ainu estaban encargadas de enviar de vuelta al *kamui* de la enfermedad al *Kamui Moshir* (Mundo de los espíritus) a través de complicadas ceremonias religiosas. Sin embargo estas ceremonias resultaron insuficientes para poner fin a las epidemias. Según censos gubernamentales, entre 1807 y 1854 la población ainu de Jokkaidoo disminuyó en un 43%. Matsuura señaló en su momento que tan sólo en Akkeshi la población se redujo en un 75% entre 1809 y 1856.[98] En opinión de Walker, esta situación tuvo graves consecuencias que también pueden estimarse en términos inmateriales:

> Estaba en riesgo no sólo su salud: la fe en su cosmología tradicional, en la habilidad de sus shamanes para protegerlos de la enfermedad o exorcizar a los malos espíritus, y en la habilidad de sus ancianos y sus ceremonias para encontrar un lugar con los dioses fueron todos factores

---

[96] Como un ejemplo de esta situación, véase el anexo no. 6 de esta tesis la traducción al español de la historia "Las penalidades de tres mujeres: La anciana Yaekore, la anciana Jishirue y la joven Yaereshikare" tomada del documento de Matsuura Takeshiroo, *Kinsei Edzo Dyinbutsu shi (Crónica de las personalidades de Edzo en la actualidad)* editado originalmente en 1858, y que se incluye en el libro de Yokoyama, Takao *Kita no kuni no jokori takaki jitobito. Matsuura Takeshiroo to ainu wo yomu. (La gente de elevado orgullo del país del norte. Leyendo a Matsuura Takeshiroo y los ainu).* Kanoo Shoboo, Tokio, 1992. pp. 136-141

[97] Walker, Brett L. "Foreign Contagions, Ainu Medical Culture, and Conquest". En Fitzhug, W. y Dubreuil, Ch. (eds.) *Ainu: Spirit of a Northern People.* Ibid., p. 102

[98] Matsuura Takeshiroo, *Kinsei Edzo Dyinbutsushi (Biografías de los ainu modernos).* Citado por Walker, Ibid., p. 106

que contribuyeron a la acumulación de erosión cultural que había comenzado con la pérdida del comercio marítimo, de sus tierras y de los recursos para la subsistencia, así como de una población estable.[99]

♦ La rebelión de Kunashiri-Menashi de 1789

Como se mencionó anteriormente, los límites entre el comercio y el trabajo forzado se volvieron difusos bajo el sistema de contratación de puestos comerciales. En Menashi, por ejemplo, se hacía trabajar aún a los ancianos a cambio de arroz y tabaco. Esto también provocaba que la gente no tuviera tiempo para proveerse a sí mismos de carne, pescado y pieles que les garantizaran la subsistencia durante el invierno. Además, la sobreexplotación de los recursos de la zona había creado una grave escasez de alimentos.

El primer barco mercante proveniente del *jan* había llegado a Kunashiri apenas en 1754, y ya para 1789 las condiciones de vida se habían vuelto insostenibles. No sólo se explotaba a los hombres, sino que también las mujeres eran víctimas de abuso sexual. Kikuchi documenta que se amenazaba a los ainu diciéndoles que los matarían para convertirlos en fertilizante. Incluso, en una ocasión algunos hombres tuvieron que ir a rescatar a sus mujeres cuando éstas fueron empujadas dentro de una enorme olla junto con sus niños de brazos, amenazadas de morir cocinadas. Pero el detonador definitivo fue el rumor de que los wadyin habían envenenado al *ekashi* (jefe ainu) Sankichi y a su esposa Mamekiri, quienes habían fallecido misteriosamente después de comer alimentos proporcionados por los supervisores del *basho.*[100]

Como consecuencia de lo anterior, en los primeros días de mayo de 1789 un grupo de jóvenes del *basho* de Kunashiri, así como del *basho* de Kiitapu, en Menashi, la costa opuesta a Kunashiri, se organizaron para atacar a los wadyin. El resultado de este ataque fueron 71 wadyin asesinados, entre los cuales se encontraban el supervisor del *basho,* el intérprete, varios *dekasegui* (jornaleros wadyin) y los capitanes y marineros de los barcos mercantes. Al enterarse del incidente, Matsumae envió tropas para someter a los rebeldes, enfrentándose con ellos el 8 de julio de ese año en Nokamappu (Nemuro). En principio se persuadió a Matsumae de que sólo se les pusiera en la mano un sello como castigo, obligándolos a rendir lealtad como símbolo de su rendición. Cuando los rebeldes aparecieron en Nokamappu se les aprehendió y se les mantuvo atados de las manos. Pese a

---

[99] Ibid., p. 107
[100] Kikuchi, Ibid., p. 124-125

la promesa inicial, se juzgó que la falta era demasiado grave y los treinta y siete rebeldes fueron ejecutados frente a las autoridades de Matsumae y los jefes ainu, entre quienes se encontraba Tsukinoe, padre de uno de los jóvenes insurrectos.[101] Los jefes ainu que colaboraron con los wadyin delatando a los rebeldes fueron llevados ante las autoridades de Matsumae. En el *Ishuuretsu-zoo*, una célebre colección de grabados sobre los ainu realizada por Kakidzaki Jakyoo, existe una escena en que los *ekashi* se presentan finamente ataviados ante los funcionarios del *jan*. La imagen de sometimiento de estos hombres de fieras miradas llevando ricos atuendos busca exaltar el poderío de los wadyin frente a los temibles "bárbaros".

Para las autoridades del shogunato este fue un incidente menor en una zona alejada; pero para el pueblo ainu representó la última ocasión en que utilizaron la resistencia armada, y el sometimiento definitivo al sistema de explotación colonial que daría fin a la existencia del Ainu Moshir, la tierra donde los seres humanos solían vivir en paz.

- **EL PERIODO DE CONTROL DIRECTO DEL TOKUGAWA 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 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 habia alcanzado Siberia, algunas partes de la Península de Kamchatka y avanzaba hacia el sur por las Islas Kuriles. Esto sugiere que que el temor de una avanzada hacia el actual Jokkaidoo no era infundado.

Ya en 1739 había llegado a Nagasaki un barco con bandera rusa. El barco sólo ancló el tiempo suficiente como para cargar provisiones y realizar algunas actividades comerciales menores. En ese momento, los comerciantes chinos protestaban por la reducción de las operaciones comerciales autorizadas, por lo que Yoshimune decidió fortalecer militarmente el puerto. Esto evitaría un conflicto mayor en caso de que el navío ruso regresara o se agudizaran las tensiones con China.

No se tuvieron noticias de Rusia hasta los años de 1778-79[102] cuando una expedición se

---

[101] Ibid., p. 122-123

[102] Esta fecha, tomada de Totman, C. *Early Modern Japan*. University of California Press: 1993, p. 483,

presentó en Edzo para solicitar a Matsumae 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. Aunque se les prohibió que vendieran sus productos, poco después se encontraron algunos artículos de procedencia rusa en los mercados de Osaka.[103]

Como se mencionó anteriormente, los avances del Imperio Ruso atrajeron la atención de Tanuma Okitsugo hacia la región de Edzo, por lo que realmente entusiasmó al consejero de Tokugawa Iejaru fue el ensayo titulado *Akaedzo juusetsu koo,* escrito por un médico de Sendai *jan* llamado Kudoo Jeisuke. Este ensayo se refería a los rusos como "ainu rojos", y exaltaba las enormes ventajas que podía tener para Japón el establecer relaciones comerciales pacíficas en la zona. Esto incluía, desde luego, a los "ainu rojos", así como a toda lagente de Edzo. Más aún, Kudoo sugirió que sería muy beneficioso para el Bakuju aprovechar la oportunidad de colonizar y desarrollar la isla. El momento era idóneo, considerando que el territorio se encontraba "poco poblado" y contaba con abundantes recursos naturales. En caso de optar por esta estrategia, el gobierno shogunal estaría en posición de contener un posible avance de los rusos hacia Jonshuu.[104] Ante estos argumentos, Tanuma envió a Edzo una comisión investigadora en 1785. Su misión de analizar las posibilidades de un proyecto de desarrollo en la zona, así como las oportunidades de iniciar actividades comerciales pacíficas con Rusia. Los resultados de la investigación desalentaron la idea de comerciar con los "ainu rojos", pero urgieron la puesta en marcha de un programa de desarrollo en Edzo. El argumento principal era que la tierra reclamada podría representar para el Bakuju un ingreso annual 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 postergado y finalmente olvidado cuando Tanuma fue depuesto al morir el *shoogun* Iejaru en 1786.[105]

Edzo comenzó a atraer la atención de los pensadores japoneses de finales del siglo XVIII, principalmente debido a la creciente posibilidad de una invasión rusa a través de esta isla. Existían dos posturas con repsecto de lo que el régimen shogunal debía hacer con el territorio de Edzo. La primera, la más agresiva, hababa de "edificar" y "transformar" las costumbres de los "bárbaros" para ganar el control sobre el territorio. Este objetivo se

---

difiere de la referida por Tatsuya, Tsudyi, Ibid., p. 465

[103] Tatsuya, T. Ibid., p. 465

[104] Totman, C. Op. Cit., p. 483

[105] Tatsuya, T. Ibid., p. 465-466

lograría estableciendo una clara línea fronteriza con Rusia y preparándose concienzudamente para evitar su avance. Entre estos pensadores se encontraban Suguita Genpaku, Jonda Toshiaki, Ootsuki Guentaku, Jayashi Shijei, Mamiya Rindzoo, Oojara Sakingo, Kudoo Jeisuke y Jabuto Seiyoo. En 1792 Jonda Toshiaki, de la región de Echigo, fue el primero en manifestar la urgencia de demarcar una frontera entre Rusia y Japón. Además, señaló los beneficios económicos que reportaría al shogunato la explotación de sus minas y recursos naturales, subrayando que ese sería el inicio de un gran imperio que podría competir con los imperios ruso e inglés.[106]

Esta tendencia enfatizaba la ampliación de las fronteras culturales de Japón como estrategia para anexar Edzo al territorio político. Jayashi Shijei, por ejemplo, pensaba en las fronteras de Japón en términos de etnicidad y cultura. Decía que, en realidad, la frontera de Japón en ese momento podía considerarse 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 [Sakjalin] situados en el extremo norte de Edzo, en el límite al que se extienden las costumbres wadyin, y así incorporar el territorio de Edzo a Japón.[107]

Existía otra facción que consideraba que Edzo no debía ser conquistado, ya que sería un gasto enorme que no redituaría económicamente al Bakuju. La región, tal como era, representaba un amortiguador natural para cualquier intento de invasión debido a las condiciones climáticas y territoriales. Entre estos pensadores se encontraban Nakai Chikudzan, Nakai Riken, Yamagata Bantoo y, a principios de su carrera, Matsudaira Sadanobu. Ellos sugerían no mantener tratos con los rusos e, incluso, mantenerse lo más alejado posible de ellos, "como si se tratara de un perro loco".[108]

En su análisis sobre las políticas anti-extranjeras de Japón durante la época Tokugawa, Wakabayashi subraya el hecho de que Japón estaba definiendo su identidad como nación a partir de la reflexión sobre la mejor manera de relacionarse con el pueblo ainu. Para argumentar este punto cita a Shijei, quien en 1786 afirmaba que la gente de Edzo conformaba una sociedad primitiva debido a que no habia llegado un hombre capaz de

---

[106] 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: 1986, p. 73. Ver también Totman, C. Ibid., p. 275-276

[107] Jayashi, Shijei *Sankoku tsuuran zusetsu.* P. 260. Citado por Wakabayashi, B., Op. Cit., p. 73-74

[108] Inobe Shigeo. *Shintei ishin zenshi no kenkyuu.* P. 158-161. Citado por Wakabayashi, B., Ibid., p. 74

orientarlos, contrariamente a lo que había ocurrido con Japón, China, Corea y Holanda. Por su parte, Jayashi opinaba que no era conveniente "civilizar" a los ainu, ya que más tarde se negarían a ser sometidos por los wadyin. Esto debido a 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].[109]

Wakabayashi observa que Jayashi expresa el ideal de Japón como un país altamente civilizado, gracias a la acumulación progresiva de ideas avanzadas. Esto implicaba que "El nivel de civilización en un país determinado puede incrementarse debido a la edificación de su gente a través de enseñanzas avanzadas."[110] Jayashi supone que los ainu estaban ansiosos por recibir las enseñanzas que los transformaran en una cultura elevada, pero esto terminaría con las relaciones de subordinación que habían predominado hasta entonces.

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

> Los nativos [de Edzo] son todavía personas de gran antigüedad: nunca han escuchado enseñanzas morales *(oshie)* y sufren de un vacío espiritual *(kuushin* – literalmente, "corazones vacíos") lo cual facilita a los rusos la diseminación de sus enseñanzas.[111]

Mientras tenía lugar este debate, la presión del Imperio Ruso hizo inaplazable el tomar una posición definitiva hacia Edzo. En 1792 llegó a Edzo una expedición enviada por Catalina la Grande a cargo de Adam Laxman. Su misión era solicitar que el Matsumae *jan* hiciera llegar a Edo una petición para establecer relaciones comerciales con Rusia. Como símbolo 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 Shijei en relación con la vulnerabilidad de las fronteras de Japón.

Sadanobu incrementó la vigilancia en la zona costera y en 1793 envió a Laxman una categórica respuesta: si se acercaba a Edo para entregar a los náufragos, serían hechos prisioneros y juzgados de acuerdo con las leyes del Bakuju. Sin embargo, se permitiría que uno de sus barcos entrara a Nagasaki con fines comerciales durante su siguiente expedición. Laxman decidió entregar los náufragos a Matsumae y se fue a Rusia satisfecho con sus logros.

---

[109] Jayashi, Shijei. *Sankoku tsuuran zusetsu.* P. 261. Citado por Wakabayashi, Ibid., p. 75
[110] Wakabayashi, Ibid., p. 75
[111] Oojara, S. *Chijou guudan.* P. 115-116. Citado por Wakabayashi, Ibid., p. 75

En 1789 un grupo de colonos rusos se instaló en Uruppu, la tercera de las Islas Kuriles al este de Jokkaidoo. Estos pobladores comenzaron a evangelizar a los ainu de la zona y a educarlos dentro de la cultura y los valores rusos. La inquietud creció con la noticia de que se estaban creando nuevas colonias en la segunda isla, Etoroju (Iturup) y de que un barco extranjero exploraba ya la región de Edzo.

Ante esto, el Bakuju decidió enviar una expedición a Etoroju en 1799 para reclamar la isla, sustituyendo las cruces y los carteles ruos por pilares con la leyenda *Dai Nijon Etoroju* (大日本エトロフ- Etoroju del Gran Japón). En ese mismo año removió al clan Matsumae como autoridad principal de la zona para establecer un régimen de control directo sobre Edzo. El gobierno central envió tropas y fortaleció la vigilancia en las Islas Kuriles en 1806 y 1807, pero esto no significó que la mayoría de los wadyin dejaran de vivir en el territorio que solía corresponder al Matsumae *jan.*

Durante el periodo de control directo del Bakuju se tomó la decisión de convertir a los ainu en aliados de los wadyin, y así evitar el avance ruso. Oficialmente la intención era ofrecer a los ainu la benévola ayuda japonesa, guiándolos con amabilidad para que dejaran atrás su pobreza y sus costumbres "bárbaras" a través de la adopción de la cultura nipona:

> Hagan sentir a los Edzo que este cambio en la política es un generoso gesto del gobierno. No sólo es importante 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 sinceros, esto será un gran obstáculo para ganar su lealtad.[112]

Con base en esta política el Bakuju comenzó a dirigir sus esfuerzos para transformar a los ainu en comunidades campesinas, transmitiéndoles la cultura de Japón. No sólo se les enseñaba el idioma japonés, sino que también se les inculcó el respeto al gobierno del Bakuju. Simultáneamente se alentó la migración wadyin hacia la zona y se promovieron las uniones matrimoniales entre ambos grupos. Morris-Suzuki observa que esta política contiene dos puntos de sumo interés. El primero se refiere a la posibilidad de "convertir en wadyin" *(wadyin ni jenka suru)* a un pueblo totalmente distinto del japonés. Esto significa que "...la identidad nacional era cuestión de seguir ciertas costumbres, más que un inmutable factor de raza."[113] Por otra parte, la investigadora sugiere que esta forma de

---

[112] *Instructions to officials in charge of the management to Edzo.* Junio 15 de 1799, Ojashi Zenshiro, Jokudai, 1988. Citado por Sjöberg, Katerina. *The Return of the Ainu. Cultural Mobilization adn the practice of ethnicity in Japan.* Harwood Academic Publishers: 1993, p. 111

[113] Morris-Suzuki, T. *Reiventing Japan.* Op. Cit., p. 22

concebir al pueblo ainu estaba profundamente inspirada en las ideas chinas del *ka-i*, que "...subrayaban la apariencia eterna y la etiqueta como las principalees distinciones entre civilización y barbarismo y, cuando hacía referencia a asuntos de ética personal, lo hacía principalmente en términos confucianos."[114]

Sin embargo, esta primera estrategia de asimilación/colonización se encontró con serios obstáculos. En primer lugar había poco terreno apto para la agricultura, y ya para 1802 los experimentos agrícolas se dejaron de lado, en parte como estrategia financiera. Con respecto de lo anterior, 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 los puestos pesqueros (el Bakuju también se dio cuenta de esto, y calladamente desechó sus propios planes de promoción agrícola en 1802)."[115]

Las autoridades del Bakuju aprovecharon las instalaciones de los *basho* como base para establecer sus puestos gubernamentales. Esta medida incluyó que las personas que trabajaban ahí conservaran su antiguo empleo: supervisores, intérpretes y guardias se convirtieron en burócratas. Los *kotan* adquirieron el carácter de entidad política, y los *ekashi*, es decir, los ancianos que conformaban la clase dirigente ainu, comenzaron a recibir un sueldo como "funcionarios menores" *(soidzukai* – 小使).[116]

El plan inicial de "llevar la civilización a los bárbaros" no prosperó durante este primer periodo de control directo. El Bakuju administró la zona únicamente hasta 1821, cuando consideró que se había desvanecido la amenaza de una invasión rusa. Además de que se trató de un periodo de tiempo muy corto, las condiciones que permitían la sobreexplotación de los recursos humanos y naturales de Jokkaidoo se habían arraigado profundamente, y los mismos funcionarios de Matsumae y los concesionarios de los *basho* se oponían a que los ainu abandonaran su "primitivismo".[117]

El trato inhumano hacia los ainu encontraba su "justificación moral" –si algo así pudiera existir- dentro de las imágenes del pueblo ainu como "seres inferiores y bárbaros". Para los wadyin que vivían al sur del actual Jokkaidoo, los ainu no eran más que "salvajes" cuyas

---

[114] Ibid., p. 22. Cfr. Howell, Ibid., p. 87

[115] Siddle, Ibid., p. 43. Cfr. Yamamoto T. "Edzo Nookoo Kinshi Koo" ("Reflexiones sobre la prohibición de la agricultura entre los Edzo") *Mombetsu Shiritsu Kyoodo Jakubutsukan Hookoku*, No. 5, 1991. Takakura también apunta que las autoridades del Bakuju pronto se dieron cuenta del potencial financiero que representaba la mano de obra barata del pueblo ainu. Takakura, Ibid., p. 38-40

[116] Kikuchi, I. Ibid., p. 138

[117] Uemura, H. Ibid., p. 214

mujeres cometían "atrocidades" como usar aretes y tatuarse la boca. Se horrorizaban de la profusa vellosidad de su piel, asociándola con una sensación de repugnancia por su "fealdad" y su "suciedad". Siddle documenta que un viajero "ultrasensible" describió cómo se sintió "...enfermo hasta que mis ojos se acostumbraron" cuando vio a un ainu por primera vez.[118] El pueblo ainu era considerado "ignorante e infantil" y fácil de engañar. Una versión muy difundida con respecto de las relaciones comerciales traicioneras promovidas por los wadyin se refiere al "iluso" método para contar conocido como *ainu kandyoo* (アイヌ勘定). El "cálculo ainu" consistía en la siguiente forma de contar: "comienzo, uno, dos, tres... nueve, diez, fin". Esto significaba que entregaban doce productos en lugar de diez, de tal suerte que los comerciantes wadyin obtenían 20% más de mercancías por el mismo precio.[119] Uemura apunta que en ocasiones también se incluía otra pieza entre el cinco y el seis, y que incluso podía añadirse otro artículo entre el "comienzo" y el "uno", además de un *omake* (descuento) después del "final". "En el peor de los casos llegaban a engañarlos con la mitad de la mercancía."[120]

Sin embargo, Tabata opina que es sumamente dudoso que un pueblo que tenía una larga tradición comercial no pudiera distinguir entre diez y doce. Más aún, este investigador documenta que Sugae Masumi, quien visitó Matsumae en 1789, notó que el pueblo ainu era mucho más hábil para contar que los *shamo* (japoneses). Según este viajero, los ainu utilizaban un sistema vigesimal para contar, de tal manera que cuando se trataba de contar cincuenta, sumaban dos unidades de veinte más diez, o tres unidades de veinte menos diez.[121] Uemura también apoya este punto, señalando que la poca atención que se ha otorgado a este sistema vigesimal sobre el supuesto *ainu kandyoo* es fruto de la tergiversación de la realidad que caracteriza a las crónicas elaboradas por las autoridades de Matsumae, con el fin de subrayar la "inferioridad" del pueblo ainu.[122]

Otro ejemplo que ilustra la manera en que se construían ficciones acerca del "primitivismo"

---

[118] Mutoo Kanzo, *Edzo Nikki (Diario de Edzo)*, 1798 en Takakura, S. (ed.) *Nihon Shomin Seikatsu Shiryoo Shuusei Vol. 4: Joppoo Jen (Colección de Materiales Históricos sobre la vida de la gente común de Japón. Vol. 4: Las regiones del norte)*, Tokio, Sanichi Shoboo, 1969. Citado por Siddle, Ibid., p. 42

[119] Ueda, M. (ed.) *Watashi no Jokkaidoo (Mi Jokkaidoo)*. Suzusawa Shobo, Sapporo: 1977. Citado por Tabata Jiroshi, "Some Historical Aspects of Ainu-Japanese Relations: Treachery, Assimilation and the Myth of Ainu Counting". En Loos, Noel y Osanai, Takeshi. *Indigenous Minorities and Education. Australian and Japanese Perspectives of their Indigenous Peoples, The Ainu, Aborigines and Torres Strait Islanders*. Sanyusha Publishing Co. Ltd., Tokio: 1993, p. 33

[120] Uemura, Ibid., p. 240

[121] Tabata, Op. Cit, p. 33-34

[122] Uemura, Ibid., p. 241

de los ainu es la supuesta ignorancia acerca de su propia edad. Esta afirmación está presente en las crónicas de Mamiya Rindzoo y Mogami Tokunai, y se refiere a la gente que vivía en las regiones costeras. Uemura apunta que la edad avanzada era un motivo para quedar exento de los trabajos forzados en los puestos pesqueros, por lo que es probable que algunos ainu hayan fingido no saber su edad para quedar libres de esta carga.[123]

Tabata lanza otra hipótesis, apoyándose en las crónicas de Matsuura Takeshiroo. Este funcionario sensible al valor del pueblo ainu incluye en su *Yuubari Nisshi* o diario de viaje por Yuubari, que en alguna ocasión pasó la noche en casa de un anciano llamado Kotonran. Kotonran se presentó diciendo que tenía 83 años y su esposa 68, lo cual sorprendió a Matsuura porque él también había escuchado que los ainu no conocían su edad. Cuando comentó esto con Kotonran, el anciano exclamó "Ah, eso es abajo en la costa". La interpretación de Tabata acerca de esta respuesta es la siguiente:

> Para llevar a cabo operaciones de pesca de salmón a gran escala alrededor de la desembocadura del Río Ishikari, los contratadores habían forzado a los ainu que vivían río arriba a reubicarse en la costa. Casi nunca se les permitía regresar y muchos asentamientos que estaban río arriba desaparecieron debido a la pérdida de su fuerza productiva. Los ainu fueron forzados a vivir juntos en grandes barracas dentro de los puestos pesqueros, donde no hacían nada más que trabajar durante años. Las tradiciones ainu fueron totalmente negadas. Las mismas condiciones podían encontrarse más o menos en cualquier lugar en que los ainu eran usados como fuerza laboral en los puestos pesqueros de la costa. El modo de vida de estos ainu de la costa, por lo tanto, era muy diferente del de los remotos asentamientos que existían tierra adentro, donde aún se conservaban las tradiciones ainu. A esta situación se refería Kotonran cuando dijo "Ah, eso es abajo en la costa".[124]

La crónica de Matsuura acerca de su visita al anciano Kotonran también presenta otro desafío a una visión muy difundida acerca de la carencia de un calendario dentro de la cultura ainu. En esa ocasión, Kotonran explicó a su huésped que los ainu sabían con exactitud el día en que ocurría el solsticio o el equinoccio. Aunque no contaban con registros escritos, la forma de observar la luna, los cambios en la vegetación y los patrones de hibernación de los animales había sido transmitida de manera oral generación tras generación. Matsuura retó a Kotonran para que le dijera qué día tendría lugar el solsticio de otoño, y el anciano rápidamente le contestó que entre el segundo y tercer día del octavo

---

[123] Ibid., p. 241-242

mes. Este dato coincidía con el almanaque que Matsuura llevaba consigo. Profundamente impresionado, Matsuura escribió: "en los viejos tiempos la sociedad ainu tenía todo [pero] es una gran pena que estas cosas estén cambiando gradualmente con la disminución de la población."[125]

La desintegración de las comunidades ainu *(kotan)* no sólo se vio favorecida por el sistema de puestos comerciales, sino también por la creciente migración de jornaleros wadyin *(dekasegui)* que comenzaron a crear importantes asentamientos en Jokkaidoo. Simultáneamente, durante el periodo de control directo se promovió el Budismo y con él la construcción de templos y tumbas. Paralelamente se inició la construacción de infraeestruactura para el transporte y se establecieron puestos de control militar, como medida precautoria ante una posible invasión rusa. Esta amenaza se hizo patente en 1811, cuando un barco ruso llamado "Diana" solicitó provisiones en Kunashiri. La nave se encontraba en misión de exploración y estaba a cargo de Vasili Golovnin. Los wadyin repelieron a los rusos aplicando una estrategia de defensa que había sido ensayada una y otra vez. Sin embargo Golovnin no se dio por vencido y ordenó a sus hombres desembarcar más adelante, donde obtuvieron provisiones asaltando una pequeña aldea que fue abandonada a toda prisa. Una vez obtenido todo lo necesario, Golovnin continuó 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 puesto como rehén 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. Los rehenes fueron puestos bajo arresto por tiempo indefinido y empleados como maestros de ruso e informantes acerca de la sociedad de Rusia.

El "Diana" regresó a Kunashiri en 1812 bajo el mando de Petr Ricord. Ahí tomó por asalto un barco en el que vijaba uno de los comerciantes más prósperos de Japón, Takadaya Kajei, y regresó a Kamchatka con él como rehén, pensando que podría ser una buena opción para recuperar al Capitán Golovnin.

Durante ese inverno, 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

---

[124] Tabata, Ibid., p. 35

[125] Matsuura, T. *Yubari Nisshi (Diario de Yubari)* en Yoshida, T. (ed.) *Matsuura Takeshiroo Kiko-shu (Diarios*

que Golovnin, en su prisión en Jakodate, argüía que la iniciativa de Ricord se había hecho sin el consentimiento de las autoridades rusas. El "Diana" regresó a Japón en el verano de 1813, y después de un largo periodo de negociaciones se logró el intercambio de prisioneros.

Este evento llevó al gobierno del Bakuju a afirmar nuevamente su postura en relación con los puntos básicos de su política de seclusión: primero, el cristianismo no entraría a Japón por ningún motivo; segundo, solamente habría contactos comerciales con China, Corea y Holanda; y tercero, todos los barcos que se acercaran a las costas japonesas por cualquier otro punto serían repelidos. Golovnin, por su parte, no dejó de creer que en algún momento se podrían renegociar las fronteras en las Islas Kuriles y que se podría realizar un beneficioso intercambio comercial entre los dos países. Pero la tambaleante estabilidad del Imperio Ruso provocó que su interés en la zona se evaporara hacia el año 1818.[126]

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

Con la desaparición de la amenaza de Rusia también se desvaneció el interés del Bakuju hacia el territorio de Edzo, y con él su política de asimilación del pueblo ainu. El sostenimiento del poder central en la zona era incosteable, ya que los ingresos producidos cubrían menos de la mitad de los gastos de administración. Además, ya en 1803 la frontera sur se había visto nuevamente amenazada, lo cual también contribuyó a distraer la atención del Bakuju hacia otras regiones.[127]

Cuando el Bakuju devolvió la administración a Matsumae, se restituyó de inmediato el sistema de puestos comerciales contratados. Durante este periodo se recrudeció el maltrato hacia los ainu, quienes se convirtieron en lo que Uemura denomina "refugiados del hambre" *(kiga nanmin* – 飢餓難民).[128] La sobreexplotación de los recursos y la monopolización del comercio provocó que la gente que vivía en los *kotan* alejados de la costa se viera obligada a bajar de las montañas para emplearse en los *basho.* En otras ocasiones, como documenta Matsuura, eran reclutados por la fuerza para trabajar en las industrias pesqueras, impidiendo incluso que regresaran a ver a sus padres que se habían

---

de viaje de Matsuura Takeshiroo). Vol. 2. Fuzanbo, Tokio: 1977. Citado por Tabata, Ibid., p. 37

[126] Totman, C. Ibid., p. 274-279. Ver también Harrison, John A. *Japan's Northern Frontier. A Preliminary Study in Colonization and Expansion with Special Reference to the Relations of Japan and Russia.* University of Florida Press: 1953, pp. 20-28

[127] Totman, Ibid., p. 278

[128] Uemura, Ibid., p. 247

quedado en el *kotan.*[129] Los ainu que lograban escapar de los *basho* normalmente llevaban una vida solitaria y pobre en los *kotan* abandonados.[130] No eran raros los casos en que las mujeres eran víctimas del abuso sexual, y en las crónicas de Matsuura abundan las narraciones sobre estos incidentes. Aunque en algunos casos las mujeres eran violadas, otras defendían su castidad a costa de su propia vida.[131]

♦ SEGUNDO PERIODO DE CONTROL DIRECTO DEL BAKUJU SOBRE EDZO

El gobierno del Bakuju se había debilitado por los crecientes problemas económicos, los levantamientos campesinos y la división de opiniones en cuanto a la política de seclusión. Este debate habría de terminar en 1854 cuando el Bakuju se vio obligado a firmar los llamados "Tratados Desiguales" con Estados Unidos, ante la presión del Comodoro Perry para abrir las fronteras japonesas al comercio.

Mientras tanto, en 1853 Rusia envió una nueva delegación encabezada por Poutiatin para negociar la apertura de las fronteras al comercio y llegar a un acuerdo en cuanto a las fronteras políticas entre ambos países. Ante esta presión, en 1855 el Bakuju firmó el llamado "Tratado de Comercio, Navegación y Delimitación entre Rusia y Japón", también conocido como "Tratado de Shimoda". En este tratado se establece que la frontera entre Japón y Rusia se ubicaría entre las islas Etoroju y Uruppu, en el Archipiélago de las Kuriles. Etoroju pertenecería por completo a Japón, mientras que todas las islas Kuriles a partir de Uruppu pasarían a formar parte del territorio ruso. "En relación con la isla de Karajuto (Sakjalin), permanecerá, como en el pasado, como posesión conjunta de Rusia y Japón."[132] El tratado también mencionaba que se abrirían a Rusia tres puertos comerciales: Shimoda, en la provincia de Idzu, Jakodate y Nagasaki. Los navíos rusos que llegaran a estos puertos podrían hacer reparaciones y hacerse de provisiones, previo pago de los bienes requeridos.

La firma de este tratado significó para Matsumae el fin de su autoridad en la zona. Además del imperativo de velar por la defensa de la frontera, la apertura de Jakodate como puerto comercia internacional obligaba al régimen central a establecer una oficina que si hiciera cargo de los asuntos relacionados con los barcos mercantes rusos. Curiosamente, cuando

---

[129] Ver la historia contenida en el anexo no. 6 de esta tesis.
[130] Ver la historia de "Chujirika, una mujer pobre" en Matsuura, T. *Kinsei Edzo Dyinbutsu shi.* En Yokoyama, Op. Cit., p. 161-163
[131] Ver la historia de "Yaekeshuk, la mujer que murió por defender su castidad. Su esposo continúa protestando". Ibid., p. 165-167
[132] "Treaty of Commerce, Navigation, and Delimitation Between Russia and Japan [Treaty of Shimoda]. Traducción del texto completo de Harrison, J. A. en Harrison, Op. Cit., p. 165

Perry pidió que Jakodate se abriera como puerto comercial, los encargados de negociar con Estados Unidos dijeron que Matsumae era un sitio lejano sobre el que el Bakuju tenía poco control.[133]

Durante esta época surgió entre los ideólogos del régimen del Bakuju una clara tendencia anti-extranjera. Aidzawa, por ejemplo, en su *Shinron* （新論） o *Nueva Tesis* de 1825 enfatizó la importancia de Edzo como una frontera que debía mantenerse bien vigilada para evitar una invasión rusa. Señaló que era indispensable extender las fronteras de Japón hasta esa zona como una de las medidas para "derrotar al enemigo", es decir, a los rusos. En caso contrario, la parte norte de Jonshuu estaría prácticamente a merced de una invasión.[134] Quizá Aidzawa tenía razón. Si los rusos hubieran querido apoderarse de la zona en esos momentos, lo habrían logrado con facilidad. Por esta razón, el Bakuju impulsó una política de apoyo a migrantes de Jonshuu hacia Edzo que incluía el pago del transporte, el otorgamiento de un terreno, herramientas y un año de alimentación. Sin embargo, para 1868 la mayoría de los migrantes vivían en Jakodate, Esashi y Jukuyama, mientras que los wadyin que vivían tierra adentro se sostenían únicamente de su ración de arroz y no habían siquiera preparado la tierra para cultivar. La economía seguía dependiendo de la explotación (sobreexplotación) de los recursos pesqueros y del trabajo estenuante de los ainu que vivían en los *undyooya*, las instalaciones de los *basho*. Por si fuera poco, los recursos para sostener a los recién llegados provenían de los impuestos cobrados a los *basho*, de tal suerte que la economía de Edzo llegó a niveles críticos de agotamiento.[135]

Sin embargo, no ocurrió lo mismo con Jakodate, que se convirtió en un próspero y muy activo puerto comercial. A él llegaban barcos de Shangai, Rusia, Inglaterra y Estados Unidos, y los *daimyoo* del norte también comenzaron a obtener beneficios de este movimiento de intercambio. La extracción de los recursos naturales de la zona continuó siendo el renglón de ingresos más jugoso: en 1863, por ejemplo, se exportaron $266,134 dólares en bienes, de los cuales $177,122 correspondían a las ganancias por concepto de venta de *konbu*. Para el año siguiente, los ingresos aumentaron a $414,846 dólares, incluyendo $293,620 por la venta del alga.[136]

---

[133] Harrison, Ibid., p. 33
[134] Aidzawa. *Shinron, 1825 (Nueva Tesis, 1825)*. Traducida y prologada por Wakabayashi, B. T., en Wakabayashi, Ibid., p. 250
[135] Ibid., p. 32
[136] Great Britain Foreign Office, *Commercial Reports by Her Majesty's Consuls in Japan, 1863-1864*. (Londres, 1865). Citado por Harrison, Ibid., p. 33

El 29 de marzo de 1860 llegó a San Francisco el barco de vapor "Powhatan", con la primera delegación diplomática japonesa. En el barco iba también el comerciante norteamericano Charles Wolcott Brooks, quien también estaba encargado de buscar consejeros para la explotación de los recursos minerales y métodos de producción. Así, se contrató a Raphael Pumpelly y William Blake. Después de un mes de discusión sobre su rango, los científicos fueron enviados a Edzo, donde su presencia no agudizaría las tensiones causadas por los sentimientos anti-extranjeros. Pumpelly y Blake vivieron en Jakodate un año, tratando de instruir a un grupo de jóvenes japoneses y explorando las posibilidades de la zona. Los caminos eran pocos y malos, de manera que no pudieron llegar muy lejos. Sin embargo, lograron darse cuenta de que los yacimientos de polvo de oro de Kunnui y Toshibetsu estaban prácticamente agotados. Como experto en agricultura, Blake sugirió el enorme potencial de la península de Jakodate y el valle del río Toshibetsu como tierra de cultivo. Sorprendido de que esta región no se hubiera aprovechado, escribió en su reporte que "De hecho, todo Yezo [Edzo] es prácticamente una *terra incognita* para los habitantes de Nippon."[137] El contrato de los ingenieros concluyó al año siguiente, en 1863, cuando la facción anti-extranjera presionó para que estos "espías extranjeros" regresaran a Estados Unidos.[138] Este es el primer antecedente de la presencia de científicos extranjeros en Edzo. Más tarde, al iniciarse la Renovación Meidyi, la opinión norteamericana sería determinante en la conformación del escenario ecológico y económico de la zona.

Además del trabajo de Pumpelly y Blake, se aprovechó el conocimiento de los extranjeros que estaban residiendo en Jakodate para instruir a los wadyin de la zona. Algunos de ellos aprendieron métodos de construcción, técnicas de fotografía, formas de preparación de pan y tecnología de fabricación de cigarrillos, entre otros oficios.[139]

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. Desde luego, esto significaba la difusión de la cultura japonesa y la eliminación de las "primitivas" costumbres ainu. Además se determinó el pago de un impuesto llamado *buiku*

---

[137] "Abstract of Report of Wm. P. Blake, Geologist and Mining Engineer, November 20th, 1871," *Reports and Official Letters to the Kaitakushi by Horace Capron, Commissioner and Advisor, and His Foreign Assistants* (Tokio, 1875) p. 4 Citado por Harrison, Ibid., p. 37

[138] Pumpelli, R., *My Reminiscences* (Nueva York, 1918) Vol I, p. 338. Citado por Harrison, Ibid., p. 325

[139] Fudyita Fumiko. *American Pioneers and the Japanese Frontier. American Experts in Nineteen-Century Japan.* Greenwood Press, Conneiticut: 1994, p. 2

(撫育) que sería destinado a aliviar la precaria situación económica del pueblo ainu, apoyando sobre todo a los enfermos y débiles. La puesta en marcha de estas medidas estaría supervisada por funcionarios del Bakuju que visitarían periódicamente la zona. Pero los wadyin que habían contratado un *basho* protestaron contra estas medidas, y finalmente sólo pudieron ponerse en práctica de manera limitada.[140]

A finales del periodo Tokugawa las fronteras entre Matsumae y Edzo se hicieron cada vez más difusas. La mayoría de los ainu vivían humillados y practicamente esclavizados en su propio territorio, mientras que la mejor manera de utilizar al Ainu Moshir era motivo de debate entre los políticos de las altas esferas de la autoridad central... una autoridad que estaba a punto de pasar a otras manos.

◆ LA CREACIÓN DEL *JOKKAIDOO KAITAKUSHI*

A principios de 1867 existía un clima de tensión alrededor del régimen del Bakuju. Por una parte, el Satsuma *jan* y el Chooshuu *jan* se pronunciaban abiertamente en contra de la firma de los "Tratados Desiguales" que el shogunato había llevado a cabo sin que mediara consulta alguna. Mientras tanto, el régimen shogunal realizaba esfuerzos desesperados por realizar cambios internos que le permitieran conservar su autoridad. En ese entonces falleció el conservador Koomei *tennoo,* sucediéndole en el trono su hijo Matsujito, de sólo catorce años de edad. Yoshinobu (Tokugawa Keiki) ocuparía el cargo de *shoogun.*

Ante esta crisis, el *daimyoo* de Tosa propuso que el *shoogun* renunciara en favor de un consejo de *daimyoo* que actuaría bajo las órdenes del emperador. El clan Tokugawa conservaría sus tierras y fungiría como Primer Ministro, pero el poder político real sería ejercido por el emperador. Yoshinobu aceptó la propuesta, pero los *daimyoo* de Satsuma y Chooshuu consideraron inadmisible esta reforma. Apoyados por la nobleza y por una orden que el mismo *tennoo* emitió en secreto, las fuerzas anti shogunales iniciaron una guerra civil en diciembre de 1867 contra las fuerzas en favor del *shoogun.* Enomoto Takeaki encabezaba las fuerzas *pro shoogun,* que incluían una parte del ejército del Bakuju y a los *daimyoo* de los *jan* del noreste de Jonshuu, incluyendo además a Jakodate.

Después de una serie de batallas, Enomoto decidió escapar hacia Edzo con sus tropas, considerando que Jakodate estaba en posesión de autoridades que estaban a favor del *shoogun.* En diciembre de 1868 llegaron al puerto y pidieron permiso para colonizar la zona pacíficamente, pero los enviados de Enomoto fueron ejecutados en señal de rechazo a

---

[140] Siddle, Ibid., p. 47

su requerimiento. En venganza Enomoto tomó Esashi, Jakodate y Jukuyama, y el Gobernador General Shimidzutani se vio forzado escapar hacia Aomori. Enomoto se mantuvo en posesión de la zona hasta que el Comandante Kuroda Kiyotaka fue comisionado para combatir a Enomoto en abril de 1869. Después de varias batallas entre mayo y junio, logró derrotar a Enomoto, tomándolo prisionero. Fue entonces que se declaró formalmente la victoria de las fuerzas *anti shogunales* y se inició lo que se conoce en la historia japonesa como Renovación Meidyi.

La reorganización del régimen había ya comenzado. En cuanto a Edzo, se reiteró su importancia como punto estratégico de defensa contra Rusia, y se tomaron medidas específicas para su administración. En primer lugar, se creó una dependencia encargada de la "reclamación" de la zona: *Kaitakushi* (開拓使) [141] que estaría a cargo de un "gobernador" o *chookan* (長官). El 15 de agosto de ese mismo año, Edzo fue rebautizado como Jokkaidoo (北海道 – literalmente "camino del mar del norte"). Mientras Jonshuu era subdividido con fines administrativos en unidades denominadas "prefecturas" (*ken* – 県), Jokkaidoo fue dividido en once "provincias" (*kuni* - 国). Estas provincias eran: Shiribeshi, Jidaka, Oshima, Teshiro, Tokachi, Ishikari, Kitami, Kushiro, Chisima, Iburi y Nemuro. Además, se crearon 68 distritos o *gun* (郡).[142]

Bajo lemas como *jukoku kyoojei* ("enriquecer al país, fortalecer lo militar" – 富国強兵) y *shokusan koogyoo* ("promover la industrialización" – 殖産興業), el nuevo gobierno de Meidyi dedicó sus esfuerzos a modernizar cada punto de la nación. Jokkaidoo 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 ampliar el mercado de los bienes producidos en Jonshuu. Además representaba un punto estratégico para amortiguar un posible avance ruso. En septiembre de 1869, los funcionarios de alto rango del *Kaitakushi* fueron citados en Tokio para recibir instrucciones acerca de su responsabilidad como autoridades de Jokkaidoo:

1. En tanto que Jokkaidoo es de suma importancia para la defensa del norte, la voluntad imperial desea profundamente que hagan todo lo posible para gobernar con clemencia, difundir la cultura, y dar atención al mejoramiento de la moral pública.

2. Crear armonía entre los japoneses y los nativos, así como incrementar el empleo y el

---

[141] El término *kaitaku* tiene una doble connotación: puede usarse como "desarrollo" o como "reclamación" o "colonización" de tierras baldías o territorios deshabitados.

bienestar económico.

3. Considerando que en Karajuto [Sakjalin] existen áreas en las que también residen rusos, deben prestar atención a la etiqueta y hacer cualquier esfuerzo para ser razonables. No provoquen disturbios.

4. Debido a que será difícil alcanzar el éxito en este importante proyecto si los funcionarios no trabajan armoniosamente, deben reprimir sus propios intereses egoístas, actuar sinceramente y evitar acciones que parezcan propias pero que en realidad no lo sean. En sus contactos con los nativos adopten una política de amabilidad y moderación, y deben ser cuidadosos en cuanto a mostrar una actitud muy positiva hacia Karajuto. Después de todo, el gobierno está dedicando sus principales energías hacia Jokkaidoo y su mayor motivo es estar alerta del poder de expansión ruso hacia el sur.[143]

Pese a que esta lista de "recomendaciones" menciona a las "buenas intenciones" hacia los "nativos" como un elemento vital para lograr el éxito en la misión, la política de desarrollo que adoptaría más adelante el *Kaitakushi* se convertiría en el golpe de gracia a la organización social, económica, religiosa y cultural del pueblo ainu.

El desarrollo de los eventos está relacionado con el clima de transición que se vivía entonces en Jokkaidoo y, en general, en todo Japón. En principio el *Kaitakushi* era la oficina responsable de todos los asuntos de Jokkaidoo, pero para finales de 1869 estaban involucrados una gran cantidad -y variedad- de intereses.[144] Para dar solución a este problema, en agosto de 1871 todos los clanes, títulos nobiliarios individuales, templos y oficinas gubernamentales separadas del *Kaitakushi* (incluyendo la oficina del *Karajuto Kaitakushi*) fueron absorbidas por el *Jokkaidoo Kaitakushi.* Kuroda, el hombre clave en la derrota de Enomoto, fue nombrado director de la dependencia.

Kuroda promovió el desarrollo de Jokkaidoo más que el de Sakjalin, argumentando que no valía la pena invertir esfuerzos en un territorio compartido con Rusia. Las ideas de Kuroda acerca de la mejor manera de administrar Jokkaidoo estaban inspiradas en el modelo colonizador de Estados Unidos, y propuso un plan de acuerdo con estas ideas. Este "plan maestro" original sugería el establecimiento de la capital en Ishikari, el despido de

---

[142] Harrison, Ibid., p. 64

[143] Moriya Jidesuke y Fudyi Dyintaro. *Meidyi Dyidai Shi (Historia de la Época Meidyi).* Tokio: 1930. Citado por Harrison, Ibid., p. 64-65

[144] "De hecho compartía el control de la isla con un ministro, veinticuatro *daimyoo*, ocho *samurai*, dos templos y un distrito administrativo." Ibid., p. 65

burócratas con puestos poco valiosos y el establecimiento de un gobierno benévolo con sus ciudadanos. Esto último incluía el cobro de impuestos bajos y la educación de los "nativos" *(dodyin* – 土人) dentro de la civilización japonesa. Además, las tierras de los clanes debían ser devueltas a la Corte y él mismo fue uno de los primeros en cumplir con este deber.[145] Además, establecía como punto principal del desarrollo una economía autosustentable con base en la agricultura, la construcción de caminos, trabajo conjunto de gobierno y entidades no gubernamentales, el cobro de impuestos sobre exportaciones de productos marítimos y la utilización de mano de obra barata proveniente de Jonshuu. Estas propuestas estaban en contraposición con las de su competidor, Taguchi Ukichi, quien estaba a favor de un modelo colonizador a la usanza inglesa. Esto implicaba el permitir cierta libertad de los particulares para la explotación de los recursos pesqueros y forestales de la zona en favor de la "tierra principal" *(jongoku* – 本国). La facción de Taguchi proponía el establecimiento de la capital en Sapporo con fines estratégicos de defensa contra Rusia.[146]

Finalmente el único punto de la propuesta de Taguchi que fue aceptado fue el establecimiento de la capital en Sapporo, y Kuroda dio inicio a la puesta en marcha de su plan. Para ello contrató a Horace Capron, Comisionado del Departamento de Agricultura de Estados Unidos.[147] Capron elaboró un reporte con base en los sondeos de sus asistentes Warfield y Antisell, así como de la visita que anteriormente habían realizado a la zona Pumpelly y Blake. En los *Reportes y cartas oficiales al Kaitakushi* Capron señaló que las condiciones climáticas de Jokkaidoo eran sumamente parecidas a las del sur de Canadá y el norte de Estados Unidos, por lo que era factible el desarrollo de industrias básicas, como el procesamiento de productos marítimos (enlatado de salmón, por ejemplo), extracción minera, explotación forestal, etc.

Los estudios de Capron sobre la zona hicieron evidente la sobreexplotación pesaquera que tuvo lugar a finales del periodo Tokugawa, por lo que propuso eliminar el sistema de

---

[145] Ibid., p. 66-67

[146] Uemura, Ibid., p. 250-251

[147] La contratación de Capron fue vista en Estados Unidos como un medio para fortalecer la amistad y la cooperación entre ambos países. Esto era muy importante para los norteamericanos, en tanto que Japón representaba un "interés periférico" para Estados Unidos. Ver Fudyita, F. Op. Cit., p. 8 Capron fue contratado en condiciones privilegiadas: solicitó un salario de $10,000 dólares anuales pagaderos en oro o en un banco de Nueva York o Londres, una residencia con sirvientes y absoluta libertad para elegir a sus asistentes. Se le recibió con gran pompa, e incluso el emperador Mediyi lo recibió a la usanza de la Corte aintigua. Ver Harrison, Ibid., p. 70

puestos contratados y realizar actividades de pesca orientadas a cuidar los recursos.[148]

- **LA COLONIZACIÓN DE JOKKAIDOO – POLÍTICAS DE COLONIZACIÓN Y TENENCIA DE LA TIERRA**

Otro de los puntos fundamentales era la promoción de la agricultura, para lo cual era necesaria la presencia de migrantes que se hicieran cargo del cultivo de la tierra. El *Kaitakushi* decidió subsidiar la migración de campesinos pobres de Jonshuu a la zona, pagando no sólo el pasaje sino proporcionando arroz suficiente para mantener a todos los miembros de la familia durante tres años. Jokkaidoo se convirtió entonces en la esperanza para muchos granjeros pobres que habían quedado depauperados debido a los cambios políticos del momento. Sin embargo, los resultados no fueron los esperados:

> De los colonos que tuvieron que salir de sus hogares por hambre, no crecieron en Jokkaidoo aldeas de pioneros limpiando la tierra, sino conglomerados de campesinos ineptos que, existiendo de mano en boca, estaban contentos con subsistir bajo el cuidado del estado. Esta gente vivía de la ración que le daba el gobierno hasta que se terminaba. Cuando esto sucedía, migraban a las costas para trabajar para los dueños de los puestos pesqueros. Y en este punto de las estaciones pesqueras radica una de las causas de las primeras fallas de la colonización... Los puestos pesqueros de la costa siempre necesitaban trabajadores, y como pagaban en efectivo por una estación completa, estaban extrayendo como fuerza de trabajo a todas esas personas que el *Kaitakushi* había llevado a Jokkaidoo con tantos gastos y esfuerzo.[149]

Capron protestó contra esta política de migración, y urgió la adopción de leyes que otorgaran la propiedad de la tierra a quienes quisieran migrar, apoyándolos con un programa de exención de impuestos. Fue entonces que se emitieron una serie de regulaciones para la tenencia de la tierra. La primera medida ya se había tomado en 1871, cuando se abolió el sistema de haciendas. Después se emitieron tres ordenanzas temporales: la "Orden para la Disposición de la Tierra para Residentes Permanentes" de 1871 *(Eidyuunin Jaishakuchi Kudasarekata Tasshijagaki)*; la "Ordenanza de Regulación de la Tierra" *(Jisho Kisoku)* de 1872 y la "Regulación para el Arrendamiento y la Venta de la Tierra de Jokkaidoo de 1872 *(Jokkaidoo Tochi Baitai Kisoku)*. La primera de estas ordenanzas otorgaba lotes a los residentes permanentes para propósitos residenciales y agrícolas. Los jornaleros de temporada *(dekasegui)* también recibieron tierras gracias a la

---

[148] Uemura, Ibid., p. 255
[149] Harrison, Ibid. p. 77

ley de 1872 sobre el arrendamiento y venta de la tierra.[150] Las leyes de 1872 ponían en venta toda la tierra de Jokkaidoo que aún no estuviera cultivándose. Se otorgaría también una exención de impuestos por espacio de siete años a aquellas tierras que sí se estuvieran trabajando, pero aquéllas que permanecieran inactivas regresarían a manos del *Kaitakushi.*[151]

En 1873 también se promovió el otorgamiento de tierras a todas aquellas personas interesadas en la explotación de minas y puestos pesqueros. A pesar de todos estos beneficios, que ciertamente colocaban en una posición ventajosa a los campesinos y terratenientes de Jokkaidoo sobre los de Jonshuu, el flujo migratorio no fue el esperado. Las condiciones climáticas se volvían insoportables en las viviendas pobres de los campesinos, y no existían caminos suficientes para facilitar el intercambio de personas y mercancías. En realidad pocos granjeros experimentados se sintieron atraídos hacia Jokkaidoo, quizá por el hecho de que las relaciones feudales seguían rigiendo en Jonshuu.[152]

En 1870 Kuroda comenzó a poner más atención a la defensa de la zona frente a un posible ataque Ruso, y en 1874 recibió permiso para formar el *tondenjei* (屯田兵) o ejército de colonos militarizados. En principio se pensó que ésta sería una buena estrategia para atraer *samurai* experimentados que habían quedado fuera del sistema de estipendios al comenzar la Renovación Meidyi. Así, se en 1875 se trasladaron a la rica región de Ishikari 965 *samurai* del norte de Jonshuu, y durante los tres primeros años se trasladaron a la zona 2,139 soldados. Sin embargo, al definirse la frontera con Rusia la inmigración de colonos militarizados se redujo prácticamente a cero. Cuando el *Kaitakushi* fue disuelto en 1882, el *tondenjei* constaba de 2,420 hombres que vivían dispersos en unas 662 aldeas.[153] Las tierras que fueron otorgadas al *tondenjei* eran altamente productivas, por lo que el valor de su producción superaba por mucho al de las tierras otorgadas a otros migrantes. Además, los miembros del *tondenjei* recibían por parte del gobierno un tratamiento especial que favorecía su estancia en Jokkaidoo: transportación gratuita para su familia y objetos personales, casas adecuadas, y 5,000 *tsubo* con la promesa de recibir 5,000 *tsubo* adicionales. Por último, se les proporcionaban semillas, herramientas y raciones especiales de arroz. "Sólo tenían que pedir un préstamo para obtener lo que quisieran. En cualquier

---

[150] Baba, Yuko. "A Study in Minority-Mayority Relations: The Ainu and Japanese in Hokkaidoo". *The Japan Interpeter.* 1:60-92, 1984. P. 64
[151] Harrison, Ibid., p. 78
[152] Baba, Op. Cit., p. 65
[153] Harrison, Ibid., p. 85

lugar en que se asentaran, controlaban a los demás colonos del área, y dentro de esta capacidad funcionaron como inspectores para el *Kaitakushi,* un poco a la manera de los capitanes de Rusia."[154]

Después de la guerra sino-japonesa (1894-85) el sistema de tenencia de la tierra sufrió cambios para favorecer la tendencia industrializadora del momento. Considerando que las tensiones en la zona habían disminuido, en 1886 se establece un gobierno local para el desarrollo de Jokkaidoo denominado *Doochoo* (道庁). Se abolieron las llamadas "Reglas de Procedimiento para los Migrantes hacia Jokkaidoo" *(Jokkaidoo Tenseki Idyuusha Tetsudzuki)* que buscaba dar apoyo a los migrantes de escasos recursos, habiendo probado su ineficacia como política de desarrollo. La idea era ahora atraer capital mediante las "Regulaciones para la Venta de la Tierra de Jokkaidoo" *(Jokkaidoo Tochi Jaraisague Kisoku)* que establecía que "Se puede vender más tierra a aquéllos cuyas empresas sean grandes y que necesitan más terreno, y también a aquéllos cuyos propósitos parecen respetables."[155] Además se estableció el *Takushoku Guinkoo* (拓殖銀行) o "Banco Colonial", y algunos *dzaibatsu* o consorcios financieros como Mitsui y Mitsubishi empezaron a hacer negocios en Jokkaidoo desde los primeros años de la colonización.[156]

Estos cambios favorecieron definitivamente el desarrollo de los intereses capitalistas. Al mismo tiempo, las políticas de migración también cambiaron, de tal suerte que sólo los agricultores aque poseían capital y propiedades podían contar con apoyo del gobierno. Muchos agricultores pobres siguieron migrando, pero esta vez como arrendatarios de la tierra que estaba en manos de las personas que habían recibido grandes terrenos del gobierno, en calidad de "favores especiales".[157]

Esta política cambió en 1908, cuando 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" *(Minyuu Mikonchi Urijarai Seido).* Esta nueva ley permitía a los residentes adquirir cinco hectáreas en Jokkaidoo, o hasta diez en algunas áreas. La idea era favorecer a los pequeños y medianos productores y desalentar a los

---

[154] Ibid., p. 86

[155] Uejara, *Jokkaidoo Kaitakudai sanki ni okeru tochi seido (Sistema de tenencia de la tierra durante el tercer periodo del desarrollo de Jokkaidoo)* Jokudai Hoppoo Bunka Kenkyuu Jookoku. Vol 3, 1940, p. 4. Citado por Baba, Ibid., p. 65

[156] "Mitsui, por ejemplo, estaba involucrado en las finanzas del *Kaitakushi* y luego con las minas de carbón, mientra que Mitsubishi controlaba los envíos por barco desde y hacia Jokkaidoo". Siddle, Ibid., p. 59

[157] Baba, Ibid., p. 66

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- que era exportada hacia la metrópoli, de donde se importaban productos manufacturados; un patrón que continuó hasta entrado el siglo XX.[158]

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 y la explotación pesquera y minera. 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.[159] Los primeros flujos migratorios se concentraron en la región antiguamente conocida como *Wadyinchi* o "región wadyin" (和人地), así como en Sapporo y otros nuevos asentamientos urbanos. Esta circunstancia se tradujo en varios problemas sociales:

> La prostitución abundaba. Los distritos de disipación de Sapporo eran notorios, y el alcoholismo era un severo problema. Estos problemas sociales, característicos e 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.[160]

En términos generales, la anexión de la isla de Edzo, ahora Jokkaidoo, se menciona brevemente en los recuentos históricos 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 *terra nullius*. Es como si el Ainu Moshir nunca hubiera existido sobre la faz de la tierra.

---

[158] Siddle, Ibid., p. 69

[159] Kaijo, Y. *Kindai Joppoo Shi: Ainu Mindzoku to Dyosei to (Historia moderna de las regiones del norte: ele pueblo ainu y las mujeres).* Sanichi Shoboo, Tokio: 1992, p. 371

[160] Siddle, Ibid., p. 60

♦ LA FORMALIZACIÓN DE LA HEGEMONÍA SOBRE EL PUEBLO AINU

Cuando Edzo fue rebautizado con el nombre de Jokkaidoo, la mayor parte del pueblo ainu vivía en los centros pesqueros de los *basho.* Había una población relativamente pequeña de ainu en las zonas urbanas, mientras que otros habitaban comunidades *(kotan)* aisladas tierra adentro. Los hombres y mujeres ainu de estas comunidades continuaban ejerciendo la cultura y la religión transmitida por sus antepasados, a pesar de que el saqueo de los recursos y la imposición del monopolio comercial había hecho cada vez más difícil la supervivencia. 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 Jitsuroku),* por ejemplo, se le daba un mínimo crédito al pueblo ainu como factor de desarrollo.[161]

Al iniciar la época Meidyi, el *tennoo* había declarado que "Edzochi es la puerta norte del imperio."[162] Ahora que el territorio que llegaba hasta Manchuria y Santan estaba dentro de las fronteras políticas de Japón, era preciso establecer planes para la incorporación de sus habitantes a las fronteras culturales del imperio. La Constitución Meidyi buscaba otorgar igualdad de derechos y obligaciones a todos los súbditos, y para cumplir con este mandato, en primer lugar era preciso convertir al pueblo ainu en leales súbditos del *tennoo.* Siguiendo los preceptos profundamente arraigados de la cosmovisión *ka-i,* el gobierno de Meidyi buscó inculcar la civilización japonesa en los "nativos" de los territorios recién adquiridos, y que representaban las regiones periféricas del imperio. Conforme avanzó el periodo colonial, en los documentos oficiales el término "nativo" *(dodyin)* cedió paso al de *kyuudodyin* o "antiguos nativos" (旧土人), que también se traduce frecuentemente como "antiguos aborígenes". Esto significó un importante cambio de *status* ya que esta denominación los distinguía de otros "antiguos habitantes" de origen wadyin: los *komin* (古民), que eran tácitamente súbditos del *tennoo* y no serían sujetos de la política de asimilación *(dooka seisaku* – 同化政策) que estaba por ponerse en marcha en la nueva colonia.[163]

Kuroda fue el encargado de dar los primeros pasos hacia la asimilación del pueblo ainu. En

---

[161] Fudyita, Ibid., p. 13

[162] *Edzochi no gui wa kookoku no kitamon* - 蝦夷地之儀は皇国の北門. *Gokamonsho* de 1869. Citado por Oguma Eidyi. *"Nijondyin" no kyookai. Okinawa, Ainu, Taiwan, choosen shokuminchi shijai kara jukki undoo made. (Las fronteras del "japonés". Del control colonial de Okinawa, los Ainu, Taiwan y Corea hasta el movimiento de retorno).* Shinyoosha, Tokio: 1998, p. 54

[163] Kikuchi, Ibid., p. 266

1871 dio instrucciones para que se prohibieran dos costumbres femeninas consideradas "salvajes": los tatuajes alrededor de la boca y sobre el dorso de las manos, y el uso de aretes. Ordenó además que se pusiera fin a la costumbre ainu de quemar la casa de una persona que moría.[164] Promovió el aprendizaje de la lengua japonesa, hablada y escrita,[165] tratando también de que se incorporaran al programa de difusión de la agricultura en Jokkaidoo. Además, emitió órdenes para que se llevara a cabo un censo regional *(kosekijoo* – 戸籍法) y se elaborara un registro de los hombres y mujeres de todas las edades, otorgándoles un nombre que pudiera escribirse con *kandyi* (ideogramas), a la usanza japonesa ancestral.[166] En 1876 se prohibió a los cazadores ainu utilizar flechas con punta envenenada y trampas para capturar a sus presas. También se les prohibió pescar con fines de subsistencia, de manera que se hizo cada vez más difícil sobrevivir dentro de los modelos de vida heredados de sus ancestros. Siddle apunta que los efectos más devastadores no fueron resultado de las prohibiciones de los métodos de caza, sino de la cacería masiva de venados que emprendieron los wadyin utilizando armas de fuego:

> Mientras que durante el periodo Matsumae el *basho* de Tokachi recolectaba alrededor de 600 ó 700 pieles por año, solamente durante 1878 se produjeron 12,500 pieles. La colecta total de Jokkaidoo en 1875 fue de 76,500 pieles.[167]

A partir de 1869, absolutamente toda la isla pasó a ser posesión del *Kaitakushi*, lo cual implicó que también los terrenos para la caza y pesca se convirtieran en lotes para ser distribuidos entre los migrantes. La sustitución del principio de propiedad comunal por el de propiedad privada contribuyó al colapso de la sociedad ainu, ya que su economía dependía de la posibilidad de usar libremente sus territorios, siguiendo los patrones de migración, reproducción e hibernación de las presas –principalmente el oso.[168]

Algunas comunidades ainu también se vieron involucradas en el programa de promoción agrícola del *Kaitakushi.* Se impartieron cursos de capacitación y se contempló la

---

[164] Cuando una persona fallecía, se quemaba su casa y algunas de sus posesiones para que el alma del difunto pudiera hacer uso de ellas en el *Pokna Moshir* o "Mundo de los Muertos". Ver Nakamoto Mutsuko (narradora) y Katayama Tatsumine (editor y comentador) *Ainu no Chie. Upaskuma. (La sabiduria de los ainu. Upaskuma.* Katayama Guengo Bunka Kenkyuudyo. Tokio: 1999 pp. 91-93

[165] En 1872 Kuroda envió a Tokio a un grupo de ainu, con el fin de que asistieran a una escuela y así saber si eran capaces de aprender. Ver Siddle, Ibid., p. 61

[166] Oguma, E. Op. Cit., p. 54

[167] Siddle, Ibid., p. 62. Cfr. Takakura, S. *Ainu seisaku shi: shinpan (Historia de las políticas ainu: nueva edición).* Sanichi Shoboo, Tokio: 1972

[168] Baba, Ibid., p. 71

posibilidad de dotar de herramientas y semillas a los *kotan* participantes. Sin embargo, este esfuerzo tampoco se vio coronado por el triunfo: muchas veces todos los miembros del *kotan* se veían obligados a trasladarse a otro lugar para recibir capacitación, donde también se reunían los ainu de otras comunidades. Dentro de estos programas únicamente participaban las comunidades cercanas a la costa, y la capacitación realmente no fue recibida con el entusiasmo que se esperaba.[169] A los funcionarios wadyin les parecía que el rechazo a las "mieles" de su proyecto civilizatorio era causado por el "bajo nivel intelectual" o "la pereza innata" de este pueblo de "salvajes".

Puede decirse que fue durante este periodo que surge la contradicción que habría de regir el proyecto de asimilación/colonización: la ambigüedad entre exclusión e inclusión dentro la sociedad japonesa. Por una parte, se buscaba incorporar a los "nativos" a través de la homogeneización de las costumbres, la lengua y la ideología de lealtad al *tennoo.* Sin embargo, la adopción de la cultura japonesa no garantizaba que ese individuo o ese grupo fuera considerado "japonés". En el mejor de los casos se reconocería su esfuerzo por convertirse en súbdito del *tennoo,* pero el factor étnico, la herencia genética, era la línea divisoria incuestionable que excluía a los pueblos colonizados de la sociedad hegemónica.

Ishida y Oguma señalan que esta es una característica que predominó en todas las relaciones del régimen imperial con sus colonias, ya que "Japón" (日本) se estaba definiendo a partir de su relación con lo "no-Japón" (非日本).[170] Para difundir entre los "nuevos súbditos" la cultura japonesa, era preciso desarrollar un ideal de esta cultura y del sentido de pertenencia a esta cultura, cuya legitimidad emanaba de la naturaleza divina del soberano y su territorio. Sin embargo,

> La idea de civilización que inspiraba la *mission civilisatrice* del gobierno Meidyi ya no era la noción china de *ka,* con su énfasis en el orden y la propiedad externa, sino en la versión de civilización inspirada en el occidente, para la cual los estudiosos de Mediyi estaban obligados a inventar una traducción japonesa: *bunmei.* A diferencia de *ka* (華), *bunmei* (文明) era un concepto dinámico, cargado con implicaciones de progreso. Su base no era la armonía y la jerarquía, sino la producción: la habilidad para crear bienestar material que liberaría al espíritu

---

[169] Cornell, John. "Ainu Assimilation and Cultural Extintion: Acculturation Policy in Hokkaidoo". *Ethnology:* 3, 1964, p. 296

[170] Ishida Takeshi. "'Dooka' Seisaku to kidzukareta kannen toshite no 'Nihon'" (Política de 'Asimilación' y 'Japón' como concepto mancillado) en *Shisoo (Pensamiento)* Primera parte: No. 892. Iwanami Shoten, Octubre de 1998; Segunda parte: No. 893, Noviembre de 1998. Oguma, E. Ibid. P. 628-667

humano de los lazos impuestos por la naturaleza.[171]

Desde esta perspectiva, Japón mismo debía alcanzar un estado civilizatorio equiparable al de las potencias occidentales. Simultáneamente debía hacer llegar este desarrollo a las regiones periféricas que ahora constituían parte de su territorio, y de ahí la urgencia de lograr que el pueblo ainu abandonara no sólo sus costumbres, sino también los modos primitivos de producción basados en la caza, la pesca y la recolección.

♦ DARWINISMO SOCIAL: EL PUEBLO AINU SE CONVIERTE EN UNA "RAZA EN EXTINCIÓN"

La apertura de las fronteras comerciales hacia los países de Europa y Estados Unidos significó también la llegada de un gran cúmulo de conocimientos científicos en todos los campos, incluyendo las ciencias sociales. A fines del siglo XIX estaba en boga lo que puede denominarse como "racismo científico".[172] Las ideas acerca del poligenismo, es decir, la existencia de varias "razas humanas", habían cobrado fuerza incluso antes que Darwin publicara su célebre obra *El origen de las especies por medio de la selección natural* (1859). El poligenismo dio lugar a una serie de "teorías" que otorgaban plena justificación moral a la dominación de la "raza blanca" sobre las demás "razas", principalmente la negra, aunque los habitantes de Asia tampoco escapaban a las imágenes descalificantes sobre su supuesta "inferioridad".

Uno de los principales promotores del "racismo científico" fue Herbert Spencer (1820-1903). Spencer creía que el universo evolucionaba a través de procesos cada vez más heterogéneos de organización, y que el entorno humano era fruto de sus esquemas mentales. Desde esta postura, lanzó la idea de que el "cerebro primitivo" era incapaz de llevar a cabo las asociaciones mentales que hacían posible la creación de civilizaciones elevadas. Su explicación era estrictamente biológica: "Las razas dominantes superan a las razas

---

[171] Morris-Suzuki, T. *Reinventing Japan.* Ibid., p. 24

[172] El 'racismo científico'surge a mediados del siglo XIX en Gran Bretaña, en un momento en que la ciencia gana autoridad con respecto de la religión y de las ideologías de radicalismo igualitario que estaban en decadencia después de los levantamientos de 1848. Las explicaciones "biológicas" acerca del entorno social se validaban como "científicas". "Las características culturales, buenas y malas, eran interpretadas como expresiones directas de un carácter racial innato, un mensaje seductoramente empacado en diferentes maneras, uno siendo la evocación constante de diferencias psicológicas supuestamente descubiertas por confiables doctores y anatomistas. Adoptando la anatomía y la fisiología europea como la norma, cualquier desviación se convirtió en cuasi-patológica y descrita en concordancia con ello. En segundo lugar, el creciente conjunto de ecritos a cargo de administradores coloniales, misioneros, doctores, comerciantes y viajeros proporcionó una extensa evidencia 'auténtica', de primera mano, sobre las fallas morales, temperamentales, intelectuales y físicas de los no-europeos." Richards, Graham. *'Race', Racism and Psychology. Towards a Reflexive History.* Routledge, Londres: 1997, p. 9

inferiores principalmente en virtud de la mayor cantidad de energía que manejan, lo cual se demuestra por el mayor tamaño de la masa cerebral."[173] Parafraseando a Richards, a partir de esta premisa, Spencer se dedica *ad nauseam* a ennumerar las características psicológicas derivadas de este fenómeno: poca habilidad para hacer generalizaciones, impulsividad, simplicidad emocional, tendencia a imitar, falta de curiosidad, etc. Apoyado en las ideas de Darwin, Spencer acuñó la frase "la supervivencia del más apto" *(the survival of the fittest)*, lo cual condenaba a las "razas inferiores" a desaparecer como resultado lógico de la "selección natural" entre las diferentes (sic) "razas humanas".

Simultáneamente, un primo de Darwin, Francis Galton (1822-1911), creó la pseudo-ciencia conocida como eugenesia. Convencido de que la genialidad era hereditaria, buscó crear un método científico capaz de mejorar la raza humana, principalmente buscando evitar la degeneración de la "raza" inglesa. El concepto de "civilización" de Galton es compartido por la mayoría de sus contemporáneos, y se refiere a

> ...un desarrollo autónomo progresivo 'natural', la escala más alta en un proceso universal de evolución social. Los pueblos que no fueran capaces de adaptarse a la civilización estaban condenados a la extinción, como le sucedió a especies que en el pasado fueron incapaces de adaptarse a los cambios climáticos. La civilización que él representa es así, para Galton, no esencialmente un producto específco cultural europeo, sino que el "hombre blanco" (no la mujer) ha elevado a la especie en su conjunto a esta nueva altura evolutiva, aunque en virtud de sus méritos evolutivos peculiares. Siendo en un sentido un fenómeno natural, cualquier crítica reflexiva de la civilización blanca contemporánea resulta imposible.[174]

Estas ideas fueron introducidas a Japón por los académicos que fueron invitados a dar cátedra en la Universidad Imperial de Tokio, y fueron acogidas con gran entusiasmo por los intelectuales japoneses de la época. En 1877, Edward Morse dio la primera serie de conferencias acerca de las teorías evolucionistas en la Universidad de Tokio. En 1879 las ideas de Darwin se popularizaron con la traducción al japonés de *Lectures on the Origin of Species,* de Thomas Huxley. En 1881 se publicaron las conferencias de Morse, así como el libro de Charles Darwin *The Descent of Man.* En este libro, Darwin mencionaba que la consecuencia lógica de la competencia entre tribus era la desaparición del grupo más débil, y que "cuando las naciones civilizadas entran en contacto con los bárbaros, la lucha es

---

[173] Spencer, H. "The Comparative Psychology of Man", *Pop. Sci. Mo.* 8, 257-69. Citado por Richards, G.Op. Cit., p. 21

[174] Ibid., p. 18

corta."[175] La obra de Spencer comenzó a traducirse al japonés en 1884, y su popularidad fue tal que para 1900 habían aparecido treinta traducciones de sus obras.[176]

La difusión de las ideas acerca del darwinismo social nutrió en buena medida el debate acerca de los términos en que debía definirse la identidad nacional. Los círculos intelectuales y políticos se enfrentaban, ante todo, a la tarea de establecer una postura frente al enorme caudal de conocimientos que se estaban importando de Europa y Estados Unidos. En este contexto, Tokutomi Sojoo (1863-1957) se convirtió en la figura más relevante en el tema de la necesidad de la occidentalización. Apoyado en las ideas de Spencer acerca de evolución social, Tokutomi aseguró que Japón se encontraba en transición hacia una sociedad industrializada superior, más democrática y libre para sus ciudadanos. Japón parecía estar abandonando para siempre la estructura menos desarrollada de una sociedad que giraba en torno a la organización militar. Tokutomi era un entusiasta de la adopción casi acrítica del pensamiento europeo. Japón debía ser transformado por completo, considerando que las reglas en la batalla mundial por la "supervivencia del más apto" habían cambiado. Al igual que Spencer, Tokutomi sostenía que la tendencia de los tiempos se dirigía hacia un uso cada vez menor de las armas, en favor de la fuerza otorgada por la economía. Lamentaba que en algunos sectores se hiciera caso omiso de la necesidad de desechar todo resto de la antigua sociedad para entrar de lleno al nuevo estado evolutivo industrial.[177]

Los opositores de Tokutomi, por su parte, también echaron mano del darwinismo social para sustentar sus argumentos. Shiga Shigetaka (1863-1927) hizo un llamado para evitar relaciones obsecuentes con Europa y fortalecer la preservación de la "esencia nacional" *(kokusui jodzon* – 国粋保存) y el "nacionalismo cívico" *(kokuminshugui* – 国民主義). Este objetivo sólo podía lograrse definiendo claramente los límites de *nijon mindzoku* (日本民族) o pueblo japonés. En ese momento estos pensadores comienzan a poner en circulación varios conceptos derivados de los préstamos culturales europeos. Entre ellos se encuentra *dyinshu* (raza-人種) *shuzoku* (linaje-種族) y *mindzoku* (pueblo o etnia-民族). Weiner anota que estos términos se han venido utilizando en la literatura previa y posterior a la guerra con ciertas contradicciones. Aunque *mindzoku* se refiere al conjunto de características culturales, lingüísticas y religiosas que marcan las fronteras de un pueblo,

---

[175] Darwin, Ch. *The Descent of Man,* Segunda Edición (Nueva York, 1922. Citado por Siddle, *Race, Resistance...* Ibid., p. 11

[176] Siddle, Ibid., p. 11-12

[177] Pyle, Kenneth B. *The New Generatiion in Meiji Japan. Problems of Cultural Identity, 1885-1895.* Stanford University Press, California, 1969. Pp. 23-52

también la noción de *dyinshu* está presente en el momento de definir estas fronteras. La definición de *mindzoku* ofrecida por la Enciclopedia de Ciencias Sociales en su edición de 1930, señala que los tres componentes esenciales de *mindzoku* son la consanguinidad, una cultura compartida y la conciencia colectiva.[178] Para Shiga estaba claro que la "esencia nacional" era indisociable de la raza:

> Esta llamada "esencia nacional" *(kokusui)* germinó, creció y se desarrolló a través de la adaptación a la influencia de todos los factores ambientales; *kokusui* se ha transmitido al pueblo japonés *(nijon mindzoku)* desde la antigüedad, ha sido purificado, refinado y preservado hasta el presente. Si crece, se nutre y se fortalece, y se convierte en la base y la norma para la evolución presente y futura, así como para el mejoramiento de los japoneses, este proceso no será más que la apropiada aplicación del principio fundamental de biología.[179]

Estos jóvenes intelectuales se enfrentaban a la tarea de crear una imagen positiva del ser japonés en un contexto internacional en que ellos mismos eran vistos como una "raza inferior" por los europeos y norteamericanos por sus características físicas y los supuestos "vicios" derivados de su raza: pereza, bajo nivel intelectual, fealdad, etc. Jukudzawa Yukichi (1834-1901) consideraba que era preciso dejar de tener relaciones con China y Corea, con el fin de evitar que los civilizados países europeos dejaran de medirlos a tabla rasa con estos "indeseables vecinos".[180] Contrariamente a estas ideas, Miyake Setsurei (1860-1945) consideraba que los sentimientos de inferioridad eran el enemigo a vencer para lograr incorporarse exitosamente a la lucha por la "supervivencia del más apto" en el ámbito internacional. Como fiel seguidor de las ideas de Spencer, Miyake pensaba que

> Una causa importante de estos sentimientos...era la mayor estatura física de los occidentales, que él atribuyó a un entorno físico más demandante durante su desarrollo histórico temprano.

---

[178] *Shakai Kagaku Daidyiten.* Tokio: Shakai Shishoosha, 1930, p. 587. Citado por Weiner, Michael, "The Invention of Identity. Race and Nation in Pre-War Japan". En Dikötter, F. (ed.) *The Construction of Racial Identities in China and Japan. Historical and Contemporary Perspectives.* University of Hawai'i Press, Honolulu: 1997, p. 98

[179] Shiga, S. "Nijondyin ga kaijoo suru tokoru" *Nijondyin*, Abril 18, 1888. Citado por Pyle, K. Op. Cit., p. 68 Con respecto de una posible definición de los límites entre 'raza' y 'etnia' como construcciones sociales en la actualidad, Dikötter apunta que: "Las razas socialmente construidas... son grupos de población que son imaginados como poseedores de fronteras basadas en características biológicas inmutables u otras características inherentes, y que pueden ser contrastadas con 'etnicidades' socialmente construidas, que son grupos de pensamiento basados en características culturalmente adquiridas: las formas en que se crean y se mantienen estas fronteras son distintas, aunque claramente se yuxtaponen en muchos casos." Dikötter, F. "Introduction" en Dikötter, F. (ed.) Op. Cit., p. 5

[180] Takabatake Michitoshi, Lothar Knauth, Michiko Tanaka (compiladores) *Política y Pensamiento Político en Japón 1868-1925.* El Colegio de México, México: 1992, pp. 120-123

> En la época actual, sin embargo, el factor importante en la competencia internacional no era la fuerza física sino el intelecto. Durante la controversia acerca de la residencia mezclada, Inoue Tetsudyiroo había dicho que los esqueletos mayores y las frentes más prominentes de los occidentales indicaban su inteligencia superior. Miyake descartó esta creencia, subrayando que los ainu y los elefantes ¡también tenían cabezas grandes![181]

Si en la lucha por la "supervivencia del más apto" *(yuushoo reppai* – 優勝劣敗) algunos japoneses se sentían en desventaja frente a los europeos y norteamericanos, el pueblo ainu se convirtió en un parámetro para contrastar la indiscutible superioridad japonesa frente a las "razas primitivas". En esta ocasión, el darwinismo social proporcionó el vocabulario y los argumentos idóneos para justificar la extinción del pueblo ainu como resultado inevitable de su contacto con la cultura de la "raza superior" japonesa.

Desde este punto de vista, la colonización de Jokkaidoo, Taiwan, Ryuukyuu y Corea quedaba plenamente justificada como un "deber moral", una misión que Japón debía asumir por ser el pueblo que poseía la civilización más "elevada" de Asia. En su calidad de raza superior, la opresión política y la explotación de los recursos humanos y naturales de las "incivilizadas" zonas coloniales era consecuencia lógica de las leyes que rigen las relaciones entre las especies. Sin embargo, como atinadamente anota Weiner,

> Paradójicamente el mismo discurso del imperio que materializaba las diferencias 'raciales' previamente establecidas entre colonizador y colonizado, también presuponía la asimilación final de estos últimos por los primeros... Pero las políticas de asimilación de la preguerra demandaban nada menos que el completo abandono de una identidad independiente ainu, taiwanesa o coreana, así como su reemplazo por formas de comportamiento japonesas... la asimilación se percibía como un proceso que permitiría a los pueblos coloniales entender su lugar natural y apropiado en una jerarquía 'racialmente' definida de estados dependientes dentro del imperio.[182]

En el caso particular del pueblo ainu, el paternalismo estatal se nutrió de la idea generalizada de que el pueblo ainu estaba extinguiéndose a gran velocidad. Según los informes del *Doochoo,* las causas de su desaparición podían resumirse de la siguiente manera:

> 1. La sífilis hereditaria, los matrimonios consanguíneos y el alcoholismo provocaban el

---

[181] Pyle, K. Ibid., p. 152
[182] Weiner, M. "The invention..." Op. Cit., p. 116

debilitamiento de las defensas del cuerpo.

2. Falta de trabajo y suciedad dentro de las viviendas.
3. El exceso de humo dentro de las viviendas en época de invierno, así como el hacinamiento dentro de las casas.
4. La precaria situación provocaba escasez de herramientas adecuadas para la subsistencia y malnutrición.[183]

De acuerdo con lo anterior, la elevada tasa de moribilidad y mortalidad entre el pueblo ainu a finales del siglo XIX podía explicarse enteramente a partir de la supuesta "inferioridad racial", que los hacía innatamente propensos a las enfermedades contagiosas. En la quinta reunión de la Junta Imperial de la Dieta que tuvo lugar el 4 de diciembre de 1893, Katoo Masanosuke defendió la idea de que era necesario establecer una política de protección hacia el pueblo ainu, ya que estaba en vías de desaparecer:

> Nosotros, la gente de *Naichi* hemos llegado a Jokkaidoo y hemos iniciado con ellos la lucha por la supervivencia *(seidzon kyoosoo)* y como resultado de esta lucha por la supervivencia esta antigua raza no resistirá y terminará por desaparecer... Ellos no conocen métodos de higiene y contraen enfermedades. Además, no saben recibir tratamiento médico ni conocen la forma de tomar medicinas. En consecuencia, el cuerpo de los hombres se debilita cada vez más por la mala salud, y ahora la raza está desapareciendo debido al contagio de enfermedades.[184]

Sin embargo, otros miembros de la Dieta consideraban que poner en marcha un proyecto proteccionista para el pueblo ainu sería absolutamente infructuoso: "...estaban preocupados 'porque son innatamente estúpidos y se gastarán cualquier dinero que les demos en alcohol' o que se comerían cualquier semilla que se les diera en lugar de plantarlas."[185]

Esta primera propuesta fue rechazada, pero en reuniones posteriores se continuó defendiendo la necesidad de incorporar al pueblo ainu dentro de la sociedad japonesa a

---

[183] Enomori, Susumi, *Ainu no rekishi (Historia de los ainu)*. Sanshooboo, 1987 p. 124-126. Citado por Fudyino Yutaka *Nijon Fashizumu to Yuuseishisoo (Fascismo en Japón y pensamiento eugenista)*. Kamogawa Shuppan, Tokio, 1998, p. 218

[184] ---- *Dai go kai teikoku gikai Shuugiin gidyi Sokkiroku. (Versión estenográfica de la quinta reunión de la Junta Imperial de la Dieta)*. Pp. 50-51. Citado por Fudyino, Op. Cit., p. 222

[185] ---- *Dai go kai teikoku gikai shuuguin guidyi sokkiroku. (Versión estenográfica de la quinta reunión de la Junta Imperial de la Dieta)*. Pp. 44, 47. Citado por Siddle, R. "The Ainu and the Discourse of Race" en Dikötter, F. Ibid., p. 146

través de una política proteccionista que les permitiera abandonar su "primitivismo" mediante la adopción de la agricultura, la lengua y la civilización japonesa. Más tarde, las ideas de Katoo 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 jinshu*) 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.[186]

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 y una serie de medidas para aliviar la precaria situación en que vivía la mayoría de los hombres y mujeres ainu a fines del siglo XIX.

◆ La Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo

Ante el imperativo de incorporar al pueblo ainu dentro del proyecto de desarrollo de Jokkaidoo, el gobierno finalmente cedió ante las presiones para institucionalizar las bases de su política de asimilación. La llamada "Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo" *(Jokkaidoo Kyuudodyin Jogo Joo* – 旧土人保護法)[187] fue aprobada durante la Decimotercera Reunión de la Junta Imperial de la Dieta en 1899, y marcaba la pauta de la política para convertir en agricultor el pueblo ainu mediante un sistema especial de reparto agrario. Según la legislación, se otorgaría a cada familia un terreno no mayor de 15,000 *tsubo,* es decir, alrededor de cinco hectáreas.[188] En cuanto a los derechos de propiedad, este terreno no podía ser vendido, ni hipotecado ni arrendado, y solamente podría transferirse por herencia, aunque tenía la ventaja de estar libre de impuestos. En su primera versión, la

---

[186] Primera lecutra de la Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo, Cámara de Representantes, 6 de diciembre de 1898, *Ainu shi shiryoo shuu (Colección de materiales sobre la historia ainu)* Vol. 3, p. 76. Citado por Siddle, *Race, Resistance...* Ibid., p. 89

[187] Ver anexo no. 1 de esta tesis para una traducción del texto original de esta ley.

[188] Un *tsubo* equivale a 3.3 metros cuadrados.

Ley de Protección establecía medidas de apoyo para aliviar la precaria situación económica del pueblo ainu, ayudándolos con semillas y maquinaria para echar a andar su parcela; sin embargo, como medida de presión, el articulo tercero aclaraba que se confiscaría la tierra que no fuera cultivada en un lapso de quince años a partir de la fecha de su otorgamiento.

El sistema de otorgamiento de tierras no tuvo éxito por varias razones. En primer lugar, las tierras de mejor calidad se habían reservado desde un inicio para los funcionarios del *Kaitakushi* y sus amigos, así como para alentar a posibles migrantes a adquirir un terreno en la zona.[189] Muchas veces los terrenos destinados a los ainu estaban lejos de su comunidad de origen, y en no pocas ocasiones se situaban en lugares que sufrían de severas inundaciones en la temporada de deshielos. Además, no se pudo cumplir cabalmente la promesa de capacitar y proporcionar equipo agrícola a los nuevos campesinos ainu.[190]

Las autoridades no regularon suficientemente lo relativo al arrendamiento de las tierras otorgadas, lo que favoreció que muchos wadyin se apoderararan de las tierras otorgadas por la Ley de Protección. Esto sucedió porque los contratos de arrendamiento que se celebraban con terratenientes wadyin eran mucho más caros y tenían menor duración que los contratos aceptados por los ainu, que a veces se firmaban –o admitían renovaciones- hasta por cien años. Los contratos de arrendamiento sólo contemplaban un pago como anticipo, de manera que quien arrendaba ya no recibía más dinero por el usufructo de su tierra. Esto significaba que el terreno quedara prácticamente vendido al arrendatario. Incluso hubo casos en que los oficiales gubernamentales transferían la tierra a los wadyin sin que sus propietarios ainu se dieran cuenta.[191]

La Ley de Protección tampoco pudo evitar que los comerciantes wadyin sacaran ventaja de las tierras otorgadas a los ainu. Mediante prácticas comerciales desleales, provocaban que los propietarios se endeudaran a tal grado que no tuvieran posibilidad de pagar, y entonces se exigía el pago de la deuda con cosechas o incluso con la transferencia informal del terreno.[192]

---

[189] Harrison, Ibid., p. 77-78

[190] Sanders, Douglas. "The Ainu as an Indigenous People" *IWGIA Newsletter.* No. 45: 1985, p. 127

[191] Un estudio realizado en 1922 mostraba que sólo el 43% de las tierras que habían sido otorgadas a los ainu eran utilizadas por ellos. El gobierno prefectural deció tomar cartas en el asunto, creando sociedades de asstencia 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, Op. Cit., p. 127-129

[192] Baba, Ibid., p. 69

Prácticamente la única comunidad ainu que ofreció resistencia durante esta fase fue la de Chikabumi, apoyada por sus líderes. Al igual que otras comunidades de la zona de Ishikari, en 1869 se intentó reubicar a Chikabumi 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 de las tierras de Chikabumi entre los *tondenjei* 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. Se pensaba también que las actividades agrícolas eran incompatibles con los objetivos que perseguía la villa. Entonces los ainu y algunos wadyin que ya estaban establecidos en la región y que veían amenazados sus intereses, formaron la Alianza para la Continuidad de los Antiguos Aborígenes o *Kyuudodyin Ryuujuu 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 *kyuudyo yoteichi* o parcelas provisionales que estarían bajo la administración del gobierno de Asajikawa. Los especuladores presionaron para que el gobierno local rentara estas tierras y así lo hizo, destinando solamente un *choobu* (aproximadamente 9,916 m^2) por cada familia ainu. Esta extensión representaba la quinta parte de lo que garantizaba la Ley de Protección. El terreno de la comunidad quedó dividido y sus habitantes empobrecidos, pero ganaron reputación como uno de los grupos más combativos entre los ainu.[193]

♦ POLÍTICA PROTECCIONISTA: LA ASIMILACIÓN DE LOS "BÁRBAROS"

La Ley de Protección no solamente sentaba las bases legales para otorgar tierras a los ainu y convertirlos en agricultores. El artículo cuarto señalaba que se proporcionarían semillas y equipo a los agricultores pobres, mientras que los artículos quinto y sexto establecían medidas de bienestar social para dar apoyo a los más necesitados. Estas políticas fueron elaboradas tomando en cuenta las investigaciones eugenistas que sugerían que la "ignorancia" y la "falta de higiene" causaban la alta tasa de mortalidad y morbilidad del pueblo ainu. Aunque siempre se insistía en la inexactitud de las cifras arrojadas por los censos de población, una constante en las conclusiones de los investigadores era que el

---

[193] Siddle, *Race, Resistance...* Ibid., p.p. 117-119

pueblo ainu se encontraba en proceso de extinción.

Después de la aprobación de la Ley de Protección, Katoo Masanosuke ordenó en 1900 una investigación acerca de las condiciones de salud entre los ainu, con el fin de prevenir brotes epidémicos. A principios del siglo XX las enfermedades que causaban mayores estragos en la población ainu eran la sífilis, la tuberculosis y el tracoma, pero también se temía la aparición de viruela, cólera, tifoidea y otras enfermedades. Reportes posteriores insistían en la proliferación de enfermedades de los ojos y de la piel. Todos los investigadores hacían hincapié en la insalubridad como fuente de infecciones de todo tipo, considerando que la "ignorancia" era uno de los principales obstáculos a vencer.[194]

Más tarde, en 1910, el gobierno de Jokkaidoo ordenó a Kawano Tsuneyoshi que realizara una investigación acerca de las condiciones de salud del pueblo ainu. Aunque insistió en la poca confiabilidad de las cifras de población, los resultados de la investigación de Kawano sugerían que el número de habitantes ainu en Jokkaidoo había experimentado un leve repunte, quizá debido a las campañas de vacunación contra la viruela. Sin embargo, esto no significaba que el pueblo ainu no estuviera cerca de la extinción. Más aún, señaló que "El aumento en las enfermedades, así como la lucha por la supervivencia del más apto se han convertido en el origen de la atrofia espiritual" del pueblo ainu. En sus conclusiones dedujo que la ignorancia del pueblo ainu era la causa de su mala salud. Esto, debido a que recurrían a costumbres "primitivas" como el uso de hierbas medicinales administradas por *shamanas (jushuku* – 巫祝) que oraban por la salud del enfermo. Solamente cuando el enfermo se agravaba lo llevaban con el médico wadyin, lo cual provocaba que muchos pacientes murieran sin que se pudiera hacer algo por ellos. Kawano no descartaba otros factores que provocaban el descenso en la población, tales como la proliferación del alcoholismo, los cambios en la forma de vida, la vivienda y la alimentación. [195]

El acento en la "ignorancia" y la "suciedad" del pueblo ainu fue una constante en las conclusiones de los médicos que realizaban visitas a las comunidades. En la mayoría de los casos se trataba de comprobar que esto era resultado de las peculiaridades de la raza ainu. Hasta cierto punto puede decirse que el proteccionismo del gobierno japonés se sustentó a partir de investigaciones de todo tipo que argumentaban la supuesta "inferioridad" del pueblo ainu. Estas ideas se vieron apoyadas por los investigadores y viajeros de Europa y

---

[194] ---- *Jokkaidoo Mainichi Shinbun.* 6 de agosto de 1900. Citado por Fudyino, Ibid., p. 226-227

[195] Kawano, T. *Jokkaidoo Kyuudodyin. (Los nativos de Jokkaidoo).* Jokkaidoo-choo, 1911. P. 11-13. Citado por Fudyino, Y., Ibid., p. 229-230

Estados Unidos que visitaron la zona desde mediados del siglo XIX. De hecho, el primer saqueo de tumbas para obtener esqueletos con fines "científicos" fue realizado en Mori en 1865 por el Capitán Vyse, cónsul británico en Jakodate. Siddle documenta al respecto:

> Los ainu de la villa protestaron fuertemente ante los funcionarios del Bakuju en Jakodate, quienes a su vez demandaron que se devolvieran los restos... Diecisiete cuerpos fueron devueltos y los británicos disciplinaron a los culpables."[196]

También existen algunas descripciones de viajeros que visitaron Jokkaidoo haciendo una especie de "turismo antropológico" alrededor de los ainu. Henry Savage Landor, por ejemplo, realizó un viaje por Jokkaidoo y las Islas Kuriles, publicando su relato en 1893. El título de la obra, *Alone with the Hairy Ainu* dice mucho de su percepción acerca de este pueblo: según su interpretación, la palabra "ainu" es una corrupción o abreviación del término *Ai-num,* "los que tienen cabello" u "hombres peludos"; o bien, *Hain-num,* "que viene con cabello" o "descendientes velludos". Landor sostiene que "Considerando que los ainu se enorgullecen sobre todas las cosas de su vellosidad, no me parece improbable que ese sea el origen correcto de la palabra, y que se llamen a sí mismos haciendo alusión a esa característica distintiva de su raza."[197]

Cabe señalar que el énfasis en la profusa vellosidad de los hombres ainu es una constante en los recuentos de los europeos que visitaron la zona desde el siglo XVI. "Estos hombres y mujeres –opina Siddle- estaban fascinados por la idea de una 'raza blanca' perdida que sobrevivía en un rincón remoto del noreste de Asia."[198] La viajera Isabella Bird describió estas impresiones de la siguiente manera

> La profusión de su cabello negro y una curiosa intensidad en sus ojos, aunada a su vellosidad en las extremidades y una *psique* singularmente vigorosa les dan una apriencia formidablemente salvaje; pero la sonrisa, llena de 'dulzura y luz', de la que forman parte ambos ojos y la boca, y la suave voz musical, más suave y dulce que cualquiera que haya escuchado antes, me hace olvidar a veces que se trata de salvajes. La mirada venerable de estos viejos hombres armoniza con la dignidad singular y la cortesía de sus modales, pero cuando observo las enormes cabezas que reflejan que los ainu nunca han mostrado alguna

---

[196] Siddle, R. "Academic Exploitation and Indigenous Resistance – The Case of the Ainu". en Loos, N. y Osanai, T. (eds.) *Indigenous Minorities and Education.* Op. Cit., p. 41

[197] Landor, A.H.S. *Alone with the Hairy Ainu, or 3,800 Miles on a Pack Saddle in YEdzo and a Cruise to the Kurile Islands.* London: John Murray, 1983, p. x

[198] Siddle, R. "The Ainu and the Discourse of Race", Op. Cit., p. 140

> capacidad, y que se trata simplemente de *adultos niños*, parecen tener agua en el cerebro en lugar de intelecto. Estoy cada vez más convencida de que la expresión de sus caras es europea.[199]

Quizá la descripción europea más antigua sea la del Padre Jesuita portugués Luis Froís (1532-1592), quien permaneció en Japón a partir de 1562. En una carta fechada el uno de marzo de 1595, Froís describe al pueblo ainu como *sylvestrum hominum,* haciendo referencia al mito de los siglos XV y XVI sobre el hombre salvaje como "...una alternativa idílica y virtuosa a los males del mundo civilizado."[200] Estos "hombres silvestres" también son descritos como poseedores de una enorme barba y un cuerpo sumamente velludo *(Bestiatum pellibus induuctur, toto hirti corpore, ingenti barba)*, y "con un bigote grande que levantan con un pequeño palo cuando desean beber."[201]

Al igual que muchas otras descripciones que subrayan la gran cantidad de vello del pueblo ainu, son imágenes de segunda mano que escucharon de los wadyin en su momento. Las imágenes de los *emishi* incluidas en el *Nijon Shoki* continuaron vigentes durante siglos y, de hecho, la imaginación pictórica plasmó incesantemente la vellosidad corporal ainu como su característica principal. La mirada era siempre fiera y profunda, a veces muy similar a la de los demonios que se dibujaban en el siglo XVI.[202] Esta imagen también es presentada por Chikamatsu Mondzaemon, quien escribió en 1658 una obra llamada *Kendyoo 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. Quien nace 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. Cazan y comen animales de las montañas y los campos, así como pescado. Dan rienda suelta a los vinos finos y a las mujeres

---

[199] Bird, I. *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), p. 283 (Las cursivas son mías).

[200] Bartra, R. *El salvaje artificial.* Coordinación de difusión cultural. Coordinación de Humanidades, UNAM, Ediciones Era, México, 1997, p. 35

[201] Kreiner, J. Op. Cit., p. 13-14. Cabe aclarar que ese "pequeño palo" es un instrumento religioso conocido como *iku-pasui,* utilizado para ofrendar *sake* (licor de arroz) a los *kamui* o dioses ainu. Curiosamente, esta mala interpretación de Froís siguió vigente casi hasta mediados del siglo XX. Para una revisión de este "malentendido" y de la función ritual del *iku-pasui,* ver Maraini, Fosco. "*Ikupasui:* It's not a Moustache Lifter!" en Fitzhugh, W. y Dubreuil, Ch., (eds.) *Ainu: Spirit of a Northern People.* Ibid., p.p. 327-334

[202] Siddle, R. "The Ainu: Construction of an Image" en Maher, J. y MacDonald, G. *Diversity in Japanese Culture and Language.* London: Kegan Paul International, 1995, p. 76

hermosas, y viven lujuriosamente. Es un país extraño, sin ley, de hábitos disolutos.[203]

Siddle apunta que la idea del pueblo ainu como "criaturas" no humanas proporcionó la justificación moral para las relaciones de explotación que comenzaron con la implantación del sistema de puestos comerciales del Matsumae *jan,* incluso propiciándolas hasta cierto punto. Este investigador documenta que los wadyin se llamaban a sí mismos "seres humanos" *(ningen* – 人間) cuando trataban asuntos en que estaban involucrados los "bárbaros" *(idyin* – 夷人 o *edzo* - 蝦夷). "Además de enfatizar su propia humanidad, los wadyin locales negaban la de los ainu atribuyéndoles cualidades u orígenes animales. El ejemplo más notorio y persistente es el mito de que los ainu eran descendientes de un perro."[204] La creación de este mito fue atribuida a los ainu, [205] pero Mogami Tokunai consideró que fue una invención del Matsumae *jan*, difundida "...para mostrar que los ainu son una clase diferente de humanos."[206] 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 hasta entrado el siglo XX. La viajera inglesa Isabella Bird también presenta un testimonio sobre la persistencia de este mito en la crónica epistolar de su viaje por Edzo. 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."[207]

El mito sobre la vellosidad ainu como expresión fenotípica de su "primitivismo" se veía amenazado por el hecho de que los hombres de la "raza blanca" eran característicamente velludos. Pero los "blancos" que convirtieron a los hombres y mujeres ainu en

---

[203] 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.* 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 "Suena como una descripción del infierno... (haya provocado que) Chikamatsu adoptara esa escena en concordancia con los intereses populares." (Ibid., p. 50)

[204] Siddle, R. "The Ainu: Construcion..." Op. Cit., p. 79

[205] Carl Etter compiló una versión de esta leyenda en los años cuarenta, según la cual una diosa que navegaba por el mar, naufraga. Aunque estuvo a punto de morir, logró llegar a una isla donde encontró 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 Carl *Ainu Folklore.* Wilcox and Follet, Toronto, 1949. Pp. 26-27

[206] Mogami Tokunai. *Watarishima Hikki (Notas sobre Watarishima)* 1808, en Takakura, S. (ed). *Nijon Shomin Seikatsu Shiryoo Shuusei, Vol. 4: Joppoo Jen (Colección de materiales históricos sobrela vida de la gente común de Japón, Vol. 4: Las regiones del norte)* Tokio, Sanichi Shoboo, 1969, P.523. Citado por Siddle, R. *Race, Resistance...* Ibid., p. 44

[207] Bird, Op. Cit. p. 249-250

"especímenes" de estudio no opinaban lo mismo. Ya en 1904 Japón había enviado a algunos miembros del pueblo ainu a la exhibición organizada con motivo del centenario de la compra de Louisiana a Francia. Estos hombres y mujeres ainu fueron exhibidos como representantes de las "razas primitivas" junto con otros individuos pertenecientes a grupos indígenas de varias regiones del mundo. Durante la exhibición, un investigador de nombre Bruner realizó pruebas de agudeza auditiva y "pruebas psicológicas" a los "nativos" ahí reunidos, llegando a la conclusión de que

> ...el pigmeo es estúpido y denso y aprehende los signignificados lentamente y con frecuencia de manera incompleta... los cocopa o indios seri (de la Isla Tiburón al noroeste de México) son de un grado tan inferior de cultura que pueden ser clasificados como apenas entrando en la edad de piedra y son tontos y estúpidos cuando se enfrentan a un nuevo problema... (mientras que) los ainu son muy inmaduros en sus concepciones mentales y aptitudes, así como muy tímidos.[208]

El pueblo ainu también se convirtió en "objeto de estudio" de los científicos japoneses en varias disciplinas, incluyendo la lingüística, la antropología y la etnología. El saqueo de tumbas se realizó impunemente y, en varios casos, apoyado por las mismas autoridades wadyin. Kodama Sakusaemon fue uno de los más ávidos "recolectores de datos" a través de la exhumación de cuerpos, llegando a reunir mil cuatro cuerpos en calidad de especímenes para la Facultad de Medicina de la Universidad de Jokkaidoo "...incluyendo, irónicamente, los diecisiete ainu que habían sido enterrados nuevamente en Mori después del incidente de 1865."[209] Kodama se justificaba diciendo que él siempre desenterraba con mucho respeto los restos, llevando a cabo una ceremonia fúnebre después de cada exhumación. Sin embargo, entre los ainu estaba prohibido siquiera acercarse al lugar donde estaban enterrados los ancestros, por lo que es prácticamente imposible que en algún momento haya recibido consentimiento para llevar a cabo semejante "investigación". Ante las quejas de los jefes o *ekashi*, Kodama se lamentaba diciendo que sólo se trataba de "ancianos supersticiosos" *(meishinjukai koroo* – 迷信深い故老) o de "ancianos necios" *(ganmei na koroo* 頑迷な故老).[210] La medición de huesos humanos –principalmente cráneos- buscaba

---

[208] Bruner, F. G. "The hearing of primitive peoples: an experimental study of the auditory acuity and the upper limit of hearing of white, Indians, Filipinos, Ainu and African pigmies", *Archives of Psychology.* Columbia University Press, N. Y., p. 6-10. Citado por Richards, G., Ibid., p. 58-59

[209] Siddle, R. "Academic Exploitation and Indigenous Resistance". Op. Cit. P. 42. Cfr. Kodama, S. "Kinkyu wo yoshita Ainu Kenkyuu (La urgencia de los estudios ainu). *Jokkaidoo no bunka* 21, p. 10.

[210] Kodama, S. "Yakumo Yuurakubu ni okeru Ainu Funbo Iseki no Jakkutsu". (Excavaciones de los restos en las tumbas ainu de Yakumo Yuurakubu). *Jokkaidoo Teikoku Daigaku Igakubu Kaiboogaku Kyooshitsu*

determinar las razones biológicas para el "bajo nivel intelectual" del pueblo ainu.

Los estudios sobre la "inteligencia ainu" determinaban que los niños y niñas ainu eran "innatamente" incapaces de desarrollar habilidades mentales iguales a las de los wadyin. Sin embargo, algunos consideraban que la educación sería un factor que podría contribuir al mejoramiento de la capacidad intelectual ainu. 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 Jonshuu).[211]

Con base en estos argumentos, se decidió que la Ley de Protección incluyera la implantación de un sistema educativo especial para los ainu. El artículo séptimo señalaba que se proporcionarían becas para los niños que asistieran a la escuela, mientras que el artículo noveno garantizaba la creación de escuelas en las villas ainu. En 1901 se emitieron las "Regulaciones para la Educación de los Antiguos Niños Aborígenes", que ordenaban la construcción de escuelas en aquellas comunidades en que hubiera por lo menos treinta niños ainu. Sin embargo, los *kotan* solían ser unidades muy pequeñas y dispersas a lo largo de los ríos, por lo que rara vez se lograba reunir este requisito. Prácticamente las únicas comunidades ainu que alcanzaban este nivel eran aquéllas que fueron creadas a raíz de las "Regulaciones sbre la Selección y Partición de Áreas para Colonización" de 1896. Estas comunidades estaban formadas por habitantes de pequeños *kotan* que fueron reubicados, y eran una especie de "reservaciones" en que cada familia contaba con cinco hectáreas para realizar labores de cultivo. Las nuevas comunidades estaban ubicadas en terrenos que se inundaban fácilmente y poco aptos para la agricultura que, además, era ajena a toda una larga historia de caza y pesca. Esto condujo al deterioro de las condiciones de vida y de salud de la población.[212]

Antes de la promulgación de la Ley de Protección ya se habían instalado algunas escuelas.

Kenkyuu Jookoku (Informe del Centro de Investigación de Medicina Forense de la Facultad de Medicina de la Universidad Imperial de Jokkaidoo). Febrero de 1936, p. 2-3 y 13-14. Citado por Fudyino, Y. Ibid., p. 241

[211] Reunión de la Cámara de Representantes, 21 de enero de 1899, *Ainu shi shiryoo shuu* Vol. 3, pp. 91, 93, 99. Citado por Siddle, *Race, Resistance...* ibid., p. 89

[212] Ogawa Masajito. "The Jokkaidoo Former Aborigines Protection Act and Assimilatory Education" en Loos, N. y Osanai, T. Ibid., p. 239

En 1877 se construyó una escuela en Tsuishikari, y en 1894 otra en Shikotan. Ambas estaban destinadas para los ainu de Karajuto que fueron obligados a dejar la isla como consecuencia del Tratado de Intercambio de este territorio por las Islas Kuriles. Cabe recordar que en ese momento se consideraba vital ganar la lealtad de los ainu en el norte, pensando que esto podría mitigar un posible avance de Rusia hacia el territorio japonés. Más tarde, entre 1901 y 1911 se instalarían otras veinticuatro escuelas en todo Jokkaidoo, llegando a sumar veintiocho en 1927.[213] En un principio ingresaban pocos niños a la escuela; sin embargo, los apoyos económicos y el aumento en los planteles incrementaron considerablemente la matrícula, de tal suerte que para 1928 se había inscrito en las escuelas primarias el 99.2% de niños ainu.[214]

Considerando que se trataba de una "raza inferior", los niños y niñas ainu recibían una educación sumamente deficiente en comparación con la que recibían los niños wadyin. Las materias incluían agricultura para los niños y costura para las niñas, las cuales se impartían "..no tanto por razones prácticas, sino como una forma de "reformar" la "naturaleza indolente" de los niños ainu."[215] El sistema impuesto para la educación ainu era de tan sólo cuatro años, que equivalían a los tres primeros de los seis grados de que constaba la educación primaria en las escuelas wadyin:

> El primer año después de entrar a la escuela se dedica principalmente a la práctica del lenguaje (i.e. japonés) y a acostumbrarse a los maestros. El segundo año cubre lo que hubieran hecho los alumnos wadyin durante la última mitad del primer año. Sólo hasta el tercer año finalmente alcanzan el nivel de habilidad de los estudiantes wadyin de segundo año.[216]

En 1904 se hicieron algunas reformas a las Regulaciones para la Educación de los Antiguos Niños Aborígenes. Según estas reformas los alumnos/as ainu debían asistir a escuelas separadas y, en caso de que se tratara de una comunidad con un solo plantel, se marcaría una sección especial para niños y niñas ainu. Además de segregarlos, se impuso la edad de siete años para ingresar a la primaria, contrariamente a la edad de seis años que marcaba el sistema educativo creado para los demás niños. Esto colocaba en clara desventaja al pueblo ainu para continuar con niveles de educación superior.

---

[213] Ibid., p. 246

[214] Ver anexo no. 2 de esta tesis para detalles sobre los porcentajes de inscripción y localización de las escuelas construidas bajo el artículo nueve de la Ley de Protección de 1899.

[215] Ibid., 241

[216] Izumi, Chijiro. "An Ainu's Opinion. *Jokkaidoo Educational Magazine,* Vol. 78, Asociación de Maestros de Jokkaidoo, 1899 pp. 76-78 Citado por Ogawa, M. Ibid., p. 241

La estructura del sistema educativo ainu se había diseñado con base en investigaciones hechas mientras la Ley de Protección estaba en proceso de aprobación. La meta era –por lo menos nominalmente- lograr que la educación contribuyera a formular una política de asimilación *(dooka seisaku* – 同化政策) que promoviera un clima de "fraternidad universal" *(isshidoodyin* – 一視同仁).[217] Durante su investigación, los funcionarios encargados pusieron especial atención en la presencia cada vez más sólida de los misioneros anglicanos en Jokkaidoo. John Batchelor –de quien se hablará con detalle más adelante- había llegado a Jakodate en 1877, y a partir de ese momento se dedicó a aprender la lengua y las costumbres ainu para llevar a cabo eficazmente su labor evangelizadora. Simultáneamente, Batchelor había puesto en marcha varias escuelas y hospitales. El sistema educativo de Batchelor incluía la enseñanza de lectoescritura en lengua ainu, valiéndose del alfabeto romano. El misionero inglés no alentaba la continuación de las costumbres ainu, pero inculcaba en la gente un mínimo sentido de orgullo por su pasado cultural.

Los funcionarios del *Doochoo* veían con desconfianza la labor de Batchelor, admitiendo en su informe que los misioneros tenían sobrada ventaja sobre el gobierno en materia educativa. En un informe emitido en 1893, los encargados de evaluar las condiciones en que podía desarrollarse un programa educativo asimilacionista hacia los ainu advirtieron que "Nunca ha habido escuelas para los ainu, y pretenciosamente los extranjeros las han iniciado... No podemos ser indiferentes ante esto, porque representa un deshonor para la nación."[218]

Antes de que se instalaran las escuelas especiales, la discriminación y las dificultades económicas provocaban que sólo un 9.2% de los niños y niñas ainu asistieran a las escuelas primarias de Jokkaidoo. Esto significaba que la mayor parte de los estudiantes ainu asistían a las escuelas de Batchelor, recibiendo valores y doctrinas que estaban fuera del control del estado. Había que hacer algo al respecto.

El responsable de poner en marcha la educación ainu fue un *shoogun* retirado de nombre Iwaya Eitaroo, quien asumió su cargo en 1893. Iwaya era un ferviente seguidor del darwinismo social y la eugenesia, y proyectaba sus convicciones con un profundo desprecio hacia el pueblo ainu. Él consideraba que la indolencia de esta "raza inferior" *(rettoo naru dyinshu* – 劣等なる人種) representaba una verdadera ruina para la nación. En un artículo

---

[217] Oguma, E. Ibid., p. 59

publicado en una revista sobre educación, Iwaya ennumeró "siete maldades" características del carácter ainu de la siguiente manera:

1. No piensan en el futuro
2. No tienen prudencia para manejar el dinero
3. Su único placer es beber en exceso
4. No tienen ni el más mínimo sentido de la higiene
5. No tienen disciplina en la vida diaria en cuanto al comer y el beber
6. Entre ellos es común la pereza, las apuestas, la falsedad, el fraude y otros actos malvados
7. Tienen sífilis por herencia de sus ancestros.[219]

Aprovechando la oleada de oposición contra los cristianos encabezada por Uchimura Kanzoo, Iwaya dedicó gran parte de sus esfuerzos a tratar de desprestigiar la labor de Batchelor. Se trataba de una época hostil para los europeos y norteamericanos, así como para los misioneros. En opinión de Oguma, esta animadversión era causada por los sentimientos de inferioridad y el miedo que sentían los japoneses ante la poderosa presencia de la "raza blanca". La presencia de Batchelor en la zona era tan amenazadora como la de los rusos.[220]

La asimilación del pueblo ainu a través de la educación se consideraba estratégica por varias razones. En primer lugar, se consideraba que era urgente fortalecer la presencia de la cultura japonesa en la zona, y la educación era el punto de partida para lograr este objetivo. Lo más importante era que el pueblo ainu comenzara a hablar japonés y que fuera adoctrinado en los valores de lealtad al *tennoo* y a la nación japonesa. Ishida sostiene que la meta más inmediata era lograr que los conscriptos ainu –que comenzaron a ser reclutados en 1896- pudieran recibir órdenes en lengua japonesa.[221] Como parte del proyecto para inculcar la lealtad al *tennoo,* cada mañana se hacía repetir a los estudiantes la frase "Prometemos defender las honorables enseñanzas del *tennoo* y estamos humildemente preparados para convertirnos en buenos japoneses."[222]

Durante la guerra ruso-japonesa (1904-1905) se enviaron sesenta y tres soldados ainu, de los cuales murieron tres, cinco resultaron heridos y otros ocho recibieron condecoraciones,

---

[218] Citado por Oguma, E. Ibid., p. 61
[219] Iwaya, E. "Ainu no Genshoo" ("La disminución de los ainu") en *Jokkaidoo Kyooikukai Zasshi (Revista de Educación de Jokkaidoo)* No. 6, 1891, p. 16. Citado por Oguma, Ibid., p. 61
[220] Ibid., p. 63
[221] Ishida, T. Op. Cit.., p. 58
[222] 「私共は天皇陛下の大御教えを克く守って、よき日本人となる覚悟でございます。」 Ibid., p. 59

incluyendo a los tres soldados que recibieron la "Orden de la Cometa Dorada" *(Kinshi kunshoo* – 金鵄勲章).[223] Los actos heróicos de estos reclutas fueron difundidos por los medios de comunicación con el fin de alentar a otros hombres ainu a seguir su ejemplo. El periódico *Jokkai Taimudzu* publicó en su número del 8 de abril de 1905 un artículo titulado "Los valientes aborígenes" *("Yuukan naru kyuudodyin")* en el que se buscaba exaltar las hazañas en el campo de batalla de los soldados ainu. Sin embargo, esta visión idealizada del ejército como un lugar donde los hombres ainu podían obtener reconocimiento a sus méritos distaba mucho de la realidad. Aunque se habían girado instrucciones para que se tratara bien a los soldados ainu, lo cierto es que los esquemas de opresión social se repitieron dentro de la rígida jerarquía militar, y muchos soldados ainu tuvieron que soportar el maltrato y la discriminación de sus compañeros wadyin enmedio del campo de batalla.[224]

♦ La paradoja inclusión/exclusión

El intenso flujo migratorio proveniente de Jonshuu, combinado con las enfermedades epidémicas y la imposibilidad de continuar con los métodos ancestrales de subsistencia provocaron que la población ainu disminuyera no sólo en números absolutos, sino también relativos: según los censos, la cifra de 160,000 personas ainu se mantuvo relativamente estable entre 1873 y 1936, pero el porcentaje que representaban dentro de la población total se redujo de 14.63% a 0.54% durante ese lapso de tiempo.[225]

Ante esta situación, el pueblo ainu tenía pocas opciones para asegurar su supervivencia inmediata: era necesario asimilarse. La idea de convertirse en súbditos leales al *tennoo* se antojaba a muchos hombres y mujeres ainu como la posibilidad de "progresar", "mejorar" y, quizá, asegurar una vida digna para ellos y sus descendientes. Aunque en un primer momento los padres miraban con recelo las escuelas, con el tiempo se dieron cuenta de que tal vez podría proporcionarles las herramientas necesarias para sobrevivir en el nuevo orden social. Muchos padres dejaron de hablar la lengua materna para que sus hijos no la aprendieran, y la falta de registros escritos en ainu provocó que el idioma prácticamente desapareciera en cuestión de décadas. Solamente las comunidades situadas en las montañas, lejos de los centros urbanos, reprodujeron la lengua y las costumbres ancestrales por una

---

[223] Ogawa, M. "Choojei, Guntai to Ainu Kyooiku" ("Reclutamiento, Ejército y Educación Ainu") en *Rekishigaku Kenkyuu. (Investigación Histórica)* No. 649, Septiembre de 1992, p. 42. Citado por Ishida, Ibid., p. 59

[224] Ishida, T., Ibid., p. 59-60

[225] Ibid., p. 60

generación más: la de fines de la época Meidyi y principios de la era Taishoo. Estos niños y niñas a la larga fueron bilingües, y gracias a muchos de ellos la dispersa generación actual ha podido conocer parte del legado cultural que le fue negado.

Era una época en que ser ainu podía representar obstáculos sociales dolorosos. El *idyime* o maltrato entre compañeros de escuela se convirtió en el primer contacto de muchos hombres y mujeres ainu con la discriminación. Como veremos a lo largo de esta investigación, abundan los testimonios sobre abuso verbal y emocional por parte de los estudiantes wadyin, lo cual provocó un alto porcentaje de ausentismo y deserción en las escuelas ainu. A veces asistir a una escuela segregada no garantizaba la liberación del maltrato: bastaba con toparse en la calle con los niños y niñas wadyin para recibir ofensas y bromas pesadas de todo tipo. Una de las más recurrentes era un juego con las palabras "perro" *(inu)* y "ainu". Frecuentemente les gritaban *Ah, inu kita* ("ahí viene un perro") que es una expresión homófona con *Ainu kita* ("ahí viene un ainu"), burlándose de ellos en alusión a la leyenda de que eran descendientes de un perro, como se mencionó anteriormente.

Por otra parte, muchos hombres comenzaron a cortarse el cabello y a vestir a la usanza japonesa o europea. Las mujeres dejaron de tatuarse, e incluso formaron clubes en que se promovía la adopción de la cultura japonesa. En 1920, las mujeres del *kotan* de Abuta formaron la *Kyuudodyin Judyinkai* (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, con el fin de impartir educación, celebrar sesiones regulares de discusión y llevar a cabo actividades de cooperación agrícola. "Las organizaciones de mujeres se concentraban en la instrucción agrícola y el mejoramiento de la higiene, intentando convertir a las mujeres ainu en amas de casa japonesas modelo, a través de la promoción de las llamadas *jutoku*, o "virtudes femeninas" japonesas."[226]

Como atinadamente anota Morris-Suzuki, la noción misma de 'asimilación' "...incorporaba todas las complejidades y ambigüedades del concepto mismo de 'Japón'."[227] La 'asimilación' implicaba la adopción de modelos sociales que también estaban experimentando cambios notables con la introducción de la 'modernidad' europea y

---

[226] Siddle, ibid., p. 132

norteamericana. Morris-Suzuki utiliza el discurso de un funcionario del gobierno de Jokkaidoo para ilustrar esta afirmación. Durante un debate en la Dieta acerca de la situación del pueblo ainu en 1934, este funcionario dividió al pueblo ainu en dos categorías: quienes habían recibido educación y quienes permanecían sin haber recibido esta influencia. Estos últimos eran descritos como personas que vivían en casas frías y sucias, diseñadas con base en sus creencias religiosas. El grupo educado, por su parte, se había "asimilado" por completo:

> Aquellos ainu que han recibido una educación sofisticada *(jaikara - ハイカラ)* construyen casas culturales *(bunka dyuutaku –* 文化住宅) con ventanas de cristal, balcones pintados, (usan) estufas, sillas y mesas en sus cuartos y viven una vida sumamente sofisticada... Estos ainu se han vuelto completamente cultos *(sukkari bunkateki ni natte)*. Cuando sus mujeres van a festivales, pueden adornar sus bocas con diseños como los de los tatuajes, 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 comunes *(Naichidyin –* 内地人), y los ainu están cambiando gradualmente sus costumbres por las de la gente de Jonshuu *(naichika –* 内地化して来ました). En lo que concierne a estas personas que han recibido la nueva educación, sus casas son precisamente como las de los japoneses, y creo que las ropas que usan son las mismas. Entre los ainu de lugares como Chikabumi, todavía hay algunas imitaciones *(misemono –* 見世物) de chozas de paja construidas al viejo estilo, que se han convertido en atracciones turísticas... pero parece que en los pueblos se están construyendo casas de diferentes tipos. Se trata de casas occidentales estilo "barraca". Creo, entonces, que las costumbres de los japoneses ordinarios están permeando gradualmente la vida ainu. De hecho, los ainu que frecuentemente vienen a presentar peticiones a las autoridades de Jokkaidoo usan todos levita *(frock coat –* フロックコート) o chaqué *(morning coat –* モーニングコート).[228]

Para este funcionario parece no haber ninguna contradicción entre "convertirse en un japonés común" y usar levita o vivir en una casa estilo occidental. Esta lectura de la asimilación da por sentado que la sociedad japonesa se ha "modernizado" a través de la adopción de ciertas prácticas culturales europeas y norteamericanas, incluyendo el vestido. Muchos hombres y mujeres ainu se habían "asimilado" mediante la "modernización",

---

[227] Morris-Suzuki, T. "Tashasei e no Michi..." Op. Cit., p. 12

[228] --- Dai roku dyuu go kai Teikoku guikaiguidyiroku. (Registros de la Asamblea No. 65 de la Dieta). Citado por Morris-Suzuki, T. Ibid., p. 12-13

adoptando las mismas costumbres que habían convertido en modernos a los japoneses; sin embargo, quienes vivieron esta época enfrentaron una dolorosa paradoja: por mucho que se esforzaran por vivir como japoneses, siempre estarían excluidos de la categoría "pueblo japonés". La presencia implícita del concepto de "raza" *(dyinshu)* dentro de la noción de "pueblo" *(mindzoku)* hacía imposible que hombres y mujeres ainu fueran cabalmente admitidos como miembros del pueblo japonés. En su sangre llevaban el estigma del "pueblo primitivo", y esa herencia irrenunciable era el referente obligado para todo tipo de ataques, y la justificación de todas las inequidades sociales.

En 1936, un reporte emitido bajo el título de "Situación General del Gobierno de Jokkaidoo" *(Jokkaidoo-chi gaikyoo* – 北海道治概況) declaraba que el pueblo ainu había abandonado por completo sus costumbres "bárbaras", su cultura y su lengua para asimilarse. Para 1937 se enmienda la Ley de Protección, permitiendo la venta de los terrenos otorgados en caso de que el gobierno de Jokkaidoo lo permitiera. Asimismo se eliminaron las escuelas especiales y se amplió el apoyo económico otorgado a los estudiantes de origen ainu. Este mismo año se informa que la política nacional de asimilación ha completado su labor y que el pueblo ainu había sido totalmente absorbido dentro de la sociedad japonesa.[229] Los hombres y mujeres ainu fueron considerados reminiscencias de una raza primitiva que se había extinguido en la lucha por la supervivencia del más fuerte.

[229] Ishida, T. Ibid., p. 61

CAPÍTULO 3

EL SURGIMIENTO DEL MOVIMIENTO DE RESISTENCIA AINU CONTRA LA DISCRIMINACIÓN RACIAL

♦ LA RESPUESTA AINU FRENTE A LA IMAGEN DE "RAZA EN EXTINCIÓN"

Ante el bombardeo de imágenes negativas hacia la propia etnicidad, muchos hombres y mujeres ainu eligieron adoptar las costumbres japonesas y renunciar a la herencia cultural proveniente de sus ancestros. Los padres aprendieron a hablar japonés y dejaron de hablar ainu frente a sus hijos, y poco a poco fueron adoptando los vestidos y las costumbres wadyin. La idea de civilización promovida por los wadyin instaba a los hombres ainu a cortarse el cabello y las barbas y, tristemente, a sentirse avergonzados de la vellosidad de su cuerpo.

La vellosidad corporal era un estigma que condenaba a los hombres y mujeres ainu a ser categorizados como "bárbaros" y como "raza inferior" *(rettoo dyinshu)*. Con el transcurso de los años, la insistencia en su vellosidad como prueba inequívoca de su "barbarie" se convirtió en un verdadero problema para muchos hombres ainu. El siguiente fragmento representa un vívido testimonio sobre la violencia emocional que conllevaban estos hombres:

> Yo, como otros, he sufrido enormemente debido a esto, y para el tiempo en que lo había superdo ya había pasado la primera parte de mi vida...
>
> Los anuncios en los periódicos y revistas sobre medicinas depilatorias siempre atrapaban mi atención. Pero están todas hechas a base de [químicos dañinos], sólo eliminan el vello superficial, no tienen resultados permanentes y de hecho causan piel reseca y otros efectos nocivos. Hay un tratamiento de rayos X para eliminar el vello, pero es sólo un efecto temporal. El único tratamiento perfecto es matar cada cabello individualmente con agujas eléctricas, pero este consejo es inútil para aquéllos que no tienen tiempo ni dinero... actualmente es difícil para nosotros ser menos velludos como los *shamo* (wadyin)... es un esfuerzo completamente en vano. ¿Por qué tenemos que estar avergonzados de nuestra vellosidad? 'Yo sólo no quiero ser considerado ainu'. ¿No es este un complejo de inferioridad basado, consciente o inconscientemente, en un sentido equivocado de la estética, comparando nuestras características físicas con las de los *shamo*?... ¿Es la vellosidad, desde el punto de vista de la ciencia, suficiente razón para provocarnos este sentimiento de inferioridad?... Los *shamo* son

> lampiños. Los chinos son lampiños. Los coreanos son lampiños. Los indonesios son lampiños. Los negros africanos son lampiños también. Pero los blancos son velludos. Visto de esta manera, está claro que la vellosidad o la falta de vello no tiene nada qué ver con la definición de los atributos superiores de una raza.[1]

Las mujeres ainu, por su parte, enfrentaron una difícil situación cuando se prohibió el tatuaje que había marcado por generaciones el status marital de su portadora. Una mujer con la boca tatuada inmediatamente era identificada como ainu, y aún mucho tiempo después se invocaba al tatuaje femenino para referirse a una "auténtica mujer ainu".[2] La presión social que ejercía la avanzada colonial japonesa sobre los 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)*. John Batchelor –de quien se hablará más tarde- 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.[3]

El tatuaje alrededor de la boca era un símbolo importante de la etnicidad ainu, y más adelante las mujeres que ya no estaban tatuadas pintaban con tinta un diseño similar al de los tatuajes tradicionales, en ocasión de alguna festividad.[4] El hecho de que las mujeres

---

[1] Chiri, T. "Ainu no ke ni tsuite" ("Acerca del vello de los ainu"). *Kita no Jikari* 1(1). Citado por Siddle, R. "The Ainu: Construction..." Ibid., p. 88-89

[2] Ver, por ejemplo, Hilger, Inés. *Together with the Ainu. A Vanishing People.* University of California Press, Norman, 1971

[3] Batchelor, J. *The Ainu Life and Lore.* Johnson Reprint Corporation, Nueva York: 1971, p. 46

[4] Op. Cit., p. 46

dejaran de tatuarse fue interpretado como indicativo del éxito de las políticas educativas que buscaban "civilizar" a los ainu.

Simultáneamente, los cambios que impuso el entorno colonialista provocaron la rápida desintegración de las comunidades o *kotan.* Ante la imposibilidad de seguir haciendo de la caza y la pesca una actividad de subsistencia, muchas personas emigraron a los puestos pesqueros y a las ciudades para conseguir empleo. Trabajaron también en la construcción de caminos, puentes y redes ferroviarias que rápidamente fueron modificando el agreste paisaje de Jokkaidoo. Proliferaron los centros urbanos, y Sapporo se convirtió en un enclave que concentraba varios problemas característicos de las ciudades fronterizas. 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.[5] Esta circunstancia se tradujo en varios problemas sociales:

> La prostitución abundaba. Los distritos de disipación de Sapporo eran famosos, 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.[6]

La época de la preguerra fue una compleja etapa de adaptación que exigía la adopción de una postura ante la propia etnicidad. El sistema educativo los instaba a jurar lealtad al *tennoo* y a despreciar la cultura de sus antecesores. Sin embargo, pronto comenzaron a surgir otros actores que hicieron pensar a los hombres y mujeres ainu que su cultura, después de todo, no tenía por qué ser considerada como parte de un pasado vergonzoso que debían esconder. Entre ellos se encontraba la figura del misionero inglés John Batchelor.

♦ EL TRABAJO MISIONERO DE JOHN BATCHELOR

John Batchelor es una figura clave para comprender la manera en que evolucionaron ciertos sectores de la población ainu después de la anexión formal de Jokkaidoo. Su trabajo de

---

[5] Kaiho, M. *Kindai Hoppo Shi,* p. 371, citado por Siddle, 1996:60)
[6] Siddle, ibid., p. 60

evangelización modificó la autopercepción de la etnicidad ainu en muchos hombres y mujeres de su tiempo, quienes comenzaron a valorar positivamente su herencia cultural.

Batchelor nació en Sussex, Inglaterra, en 1854. Se graduó de una escuela de teología de Londres a la edad de 21 años y su maestro lo recomendó para que fuera a trabajar como misionero a Hong Kong. Una vez ahí, Batchelor contrajo malaria, y el médico le aconsejó mudarse a un terriorio más frío. Fue así que decidió trasladarse a Japón. Llegó a Jakodate en 1877, donde estableció contacto con Walter Dening, que había llevado a cabo las labores de evangelización en la zona hasta ese momento. Movido por la compasión y una gran curiosidad, Batchelor decidió dedicar su vida a evangelizar al pueblo ainu, con quien tenía contactos eventuales en las zonas urbanas. En 1879 se convirtió en miembro de Church Missionary Society y comenzó a visitar varias aldeas ainu. Ahí comenzó a relacionarse con hombres ainu que simpatizaban con el joven barbado que quería aprender su lengua. Aprendió ainu y, aunque algunos dudan de la exactitud de sus conocimientos sobre la lengua, en 1897 tradujo el Nuevo Testamento para contar con bases más sólidas para realizar su labor misionera.

Durante los primeros años de la misión, apenas hubo resultados. Después de nueve años, finalmente hubo alguien que recibió el bautizo. Se llamaba Kannari Taroo, y era sobrino de uno de los sirvientes que Batchelor empleaba en su casa.

El padre de Taroo, se llamaba Kannari Kidzoo (nombre ainu Kannariki), y era originario de la aldea vecina de Noboribetsu, en Jorobetsu. Él tenía una posada (*ryokan)*, y después de que su hijo fue bautizado, construyó una pequeña casa cerca de la suya para Batchelor, donde el misionero vivió durante un pequeño lapso de tiempo.[7] Después se instaló en Biratori, y contrajo matrimonio con Louisa Andrews en 1884. Poco tiempo después de su boda, la pareja tuvo que dejar Biratori porque el *kotan* estaba ubicado fuera de la zona permitida para extranjeros.

En un principio la actividad misionera de Batchelor estuvo concentrada entre Iburi y Jidaka, y dedicó un esfuerzo especial a atender los *kotan* de Usu y Jorobetsu. Su estrategia consistía en visitar los *kotan* o comunidades ainu y convencer a los habitantes acerca de la conveniencia de instalar una misión en el lugar. Una vez hecho esto, enviaba a un misionero o misionera ainu y se construía una misión y, en algunos casos, una iglesia. Para

---

[7] Fudyimoto, Jideo. *Guin no shizuku furu furu mawari ni. Chiri Yukie no shoogai. (Llovizna de gotas plateadas. La vida de Chiri Yukie).* Soofukan, Tokio: 1995 (Segunda Edición. Primera edición: 1991) P. 30

lograr este objetivo, en 1893 Batchelor construyó una escuela en Jakodate, donde reunió a los niños y niñas más inteligentes de todo Jokkaidoo con el fin de prepararlos en el trabajo misionero.[8] Batchelor enseñó a estos niños y niñas a transliterar la lengua ainu en alfabeto romano, y les inclulcó valores cristianos. Aprendieron himnos y oraciones en su propia lengua, y este ejercicio contribuyó enormemente a que algunos hombres y mujeres de la época revaloraran su propia lengua enmedio de un contexto hostil hacia la cultura ancestral.

Además de la escuela en Jakodate, en 1891 Batchelor instaló tres escuelas en Kushiro y una clínica en Sapporo, con el apoyo de otros misioneros anglicanos. Más tarde, en 1895, concentró nuevamente sus esfuerzos evangelizadores y educativos en Biratori. En las escuelas de Batchelor se enseñaba a leer y escribir en lengua ainu, y en las clases se insistía en la igualdad de todos los seres humanos ante los ojos del Dios cristiano. Desde luego, esta estrategia fue percibida como peligrosa por las autoridades de Jokkaidoo, y comenzaron a lanzar una serie de acusaciones en contra de la labor del misionero. Para instigar a la opinión pública, un nacionalista del momento señaló que Batchelor,

> Tomando prestado el nombre de trabajo misionero, ganó la confianza de los ainu. Si lo dejamos seguir así, pronto hará con ellos lo que quiera. ¿No es esto importante para nuestra nación?[9]

Las escuelas de Batchelor fueron uno de los factores que contribuyó a apresurar la aprobación de la Ley de Protección y la promulgación de regulaciones para que se construyeran 21 escuelas públicas para los ainu *(Kokuritsu Kyuudodyin Gakkoo)*. Así, las escuelas misioneras que habían estado activas durante varios años tuvieron que ser abandonadas y cerradas. Sin embargo, Batchelor no dejó de lado completamente su proyecto educativo. En 1898 decidió radicar en Sapporo, y convirtió su casa en la "Ainu Girls Home" (Hogar para Niñas Ainu), donde continuó preparando misioneras a quienes enseñaba a leer y escribir en su propia lengua, ya sea utilizando el alfabeto romano o el silabario katakana. De esta forma, evitaba atraer la atención de las autoridades y podía continuar con su labor evangelizadora, sin perder la oportunidad de seguir aprendiendo la lengua y la cultura ainu.[10]

Desde su perspectiva eurocéntrica, John Batchelor también consideraba a los ainu una "raza

---

[8] Op. Cit., p. 32 y 68

[9] Kakegawa Guenichiroo. *Bachiraa Yaeko no Shoogai. (La vida de Yaeko Batchelor)*. Jokkaidoo Shuppan Kikaku Centaa, Sapporo: 1992 (Primera edición, 1988) p. 32

[10] Op. Cit., p. 33-34

agonizante". Movido por su buena voluntad, señalaba la urgencia de eliminar los "rasgos de barbarie" a través de la adopción de una moral cristiana que no fuera incompatible con su asimilación a la cultura wadyin. El misionero consideraba que esta era la estrategia más eficaz para sacarlos de la miseria, la insalubridad y la ingenuidad que los hacía presa fácil de los abusos dentro de la sociedad colonial.

Batchelor estaba convencido de que la mejor manera de llegar al ánimo del pueblo ainu era mostrar un genuino interés por su lengua y su cultura. Esto lo llevó a recopilar una gran cantidad de datos acerca de sus creencias, costumbres y las historias provenientes de la tradición oral, convirtiéndose en una especie de "etnógrafo" del pueblo ainu. John Batchelor publicó varios libros que mostraban los resultados de sus pesquisas, incluyendo compilaciones de tradición oral que fueron transcritas por uno de sus feligreses en alfabeto romano y traducidas al inglés por el misionero.[11] Asimismo publicó sus observaciones acerca de las costumbres ancestrales del pueblo ainu.[12] Posteriormente estos trabajos fueron sumamente criticados, principalmente su diccionario inglés-ainu,[13] que el lingüista ainu Chiri Mashijo consideraría inadmisible. Su postura cristiana y su eurocentrismo provocaron que sus obras fueran relegadas por los estudiosos; sin embargo, Batchelor era particularmente crítico ante la discriminación de que era sujeto el pueblo ainu, sobre todo en relación con la idea de que se trataba de un grupo de "seres infrahumanos". El misionero promovió la adopción del término "ainu" en lugar de "aino", considerando que este último apelativo se podía utilizar como abreviatura de la palabra *ainoko* (合いの子- híbrido).[14] Durante su vida logró ganar el respeto de los altos círculos intelectuales wadyin, así como el patrocinio del poderoso Tokugawa Yoshichika. Además, en 1909 se le otorgó la Orden del Tesoro Sagrado (Cuarta Clase) de manos de Meidyi *tennoo.*

Pese al gran cariño que Batchelor sentía por el pueblo ainu, no pudo dejar de ver con lástima su "inevitable desaparición", cuyo destino estaba en los planes de Dios:

> ...Dios lo ha permitido por alguna sabia razón, que actualmente ignoramos. Quizá la sepamos algún día, en el fin de los tiempos, porque es Dios, y sólo Dios, quien permite que estas cosas

---

[11] Ver Batchelor, John. *Uwepekere or Ainu Fireside Stories. As told by one of themselves.* Translated by the Ven. Dr. John Batchelor. Kyobunkan, Tokio, sin fecha de publicación.
[12] Ver, por ejemplo, Batchelor, John. *Ainu Life and Lore: Echoes of a Departing Race.* Tokio, Kyobunkan, 1927 y Batchelor, J. *The Ainu and Their Folklore.* The Religious Tract Society, Londres: 1901
[13] Batchelor, John. *An English-Ainu Vocabulary.* Iwanami Shoten, Kanda, Tokio: 1938 (cuarta edición).
[14] Siddle, R. *Race, Resistance...* Ibid., p. 84

pasen.[15]

Batchelor se coloca en una postura weberiana en la que las fuerzas del capitalismo se explican dentro de una ética protestante que valora el trabajo por sobre todas las cosas. En otro momento de la obra que se acaba de citar, Batchelor justifica la desaparición del pueblo ainu, considerando "moralmente reprobable" la manera en que el pueblo ainu había utilizado el territorio "que Dios le había otorgado":

> Dios le ha dado la tierra al hombre para usarla, y una de sus leyes inmutables parece ser aquella que dice que, si un hombre no utiliza los talentos que Él le ha dado, le serán quitados y otorgados a otro.[16]

Desde este punto de vista, resulta perfectamente justificable la colonización de Jokkaidoo y el despojo del pueblo ainu. Al igual que otros europeos que escribieron acerca del pueblo ainu, Batchelor consideraba que la indolencia y el alcoholismo eran los enemigos a vencer para lograr que el pueblo ainu saliera de su atraso, y gran parte de sus esfuerzos estuvieron orientados a lograr este objetivo.

En 1906, el misionero adoptó a una joven de 21 años llamada Mukai Yaeko, para convertirla en "Bible-woman", es decir, en asistente personal de su esposa Louisa. Yaeko pertenecía a una próspera familia de Usu, y su padre se encontraba en el grupo de personas que generosamente enseñaron a Batchelor a aprender la lengua ainu. Batchelor apoyó a Yaeko para que recibiera educación, y más tarde se convertiría en autora de una de las obras más controvertidas que ha producido alguna escritora ainu: *Para los jóvenes utari (Wakaki utari ni).* (Ver Capítulo 7 de esta tesis).

♦ LOS PRIMEROS JÓVENES AINU HABLAN EN FAVOR DE SU PUEBLO

Batchelor no sólo apoyó a su hija adoptiva, sino también a otros hombres y mujeres jóvenes para que escribieran acerca de su cultura e hicieran públicas sus opiniones acerca de la situación de su pueblo. Fue bajo sus auspicios que en 1918 se publicó el primer libro escrito por un autor ainu: *Ainu Monogatari (Historias Ainu),* de Takekuma Tokusaburo. Su dedicación había llevado a este joven ainu a vencer una serie de obstáculos para convertirse en maestro de escuela, y apoyado por Batchelor logró publicar este pequeño libro. *Ainu*

---

[15] Batchelor, John. *Sea-Girt Yezo. Glimpses of Missionary Work in North Japan.* Church Missionary Society, Londres: 1901, p. 8. Citado por Ölschleger, "John Batchelor's Contributions to Ainu Ethnography", en Kreiner, J. (ed.) *European Studies on Ainu Language.* Ibid., p. 142

[16] Op. Cit., p. 13 f. Citado por Ölschleger, Op. Cit., p. 142

Monogatari es una especie de "etnografía" en que Takekuma explica algunos aspectos acerca de la religión, la educación y las costumbres propias de su pueblo. A lo largo de toda la obra, el autor lamenta el hecho de que su pueblo no cuente con registros escritos para conocer su historia que, estando basada en leyendas, carece de exactitud.[17] Al parecer, Takekuma había interiorizado una serie de imágenes negativas alrededor de su pueblo, reflejándolas en sus palabras. El autor menciona que en ese momento la población ainu estaba disminuyendo como consecuencia de la "lucha por la supervivencia del más apto"; sin embargo, en su opinión el pueblo ainu no desaparecería. Takekuma señala que los ainu "puros" solamente sobrevivían en las montañas y en las regiones alejadas de los centros urbanos, pero que la sangre ainu seguiría corriendo por las venas de las futuras generaciones mezclada con la sangre del pueblo wadyin.[18]

Ainu Monogatari es testimonio de un momento de profundos cambios en la cosmovisión del pueblo ainu. Takekuma pone especial énfasis en la descripción de sus prácticas religiosas que, sin embargo, estaban cambiando. Él señala que los hombres ainu de su tiempo se estaban convirtiendo a las religiones cristiana y budista para alejarse del alcoholismo, aunque los funerales seguían celebrándose a la usanza de sus ancestros. En su opinión, la religión ainu no debería desaparecer sino ajustarse a las exigencias de los tiempos.[19] Tímidamente, Takekuma sugiere la importancia de que se respete la cultura ainu, y de que se mejore la situación de su pueblo a través de un cambio en las condiciones de higiene y de educación. Presentando cuadros estadísticos, Takekuma demuestra que el pueblo ainu podría "salir de su atraso" si tan sólo se les proporcionaran las mismas oportunidades que a los wadyin. El libro termina con una serie de puntos que deben tomarse en cuenta para que el pueblo ainu adopte "buenas costumbres", incluyendo la erradicación del alcoholismo y institucionalización de un sistema educativo básico de seis años, igual al de los niños y niñas wadyin.[20]

El mejoramiento en la educación fue la primera demanda que los portavoces ainu presentaron ante las autoridades gubernamentales de Japón. Un poco antes de que Takekuma publicara *Ainu Monogatari,* Kannari Taroo se había comprometido con la tarea

---

[17] Takekuma, T. *Ainu monogatari (Historias Ainu)* Reimpreso en Ogawa, M. y Yamada, S. *Ainu mindzoku kindai no kiroku. (Crónica actual del pueblo ainu).* Soofuukan, Tokio: 1998, p. 366. En adelante esta obra se cita como AMKK.
[18] Op. Cit., p. 358
[19] Ibid., p. 365-366
[20] Ibid., p. 368-372

de lograr que los niños y niñas ainu recibieran una educación que les permitiera hacer frente a las exigencias de la sociedad colonial. 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 que se incorporaba 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 algunas conferencias para recaudar fondos para la causa ainu. Estas primeras conferencias fueron bien acogidas, pero no tuvo tanto éxito cuando repitió esta visita dos años más tarde, por lo que 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. A pesar de que continuó publicando y ofreciendo discursos airados sobre la necesidad de apoyar al pueblo ainu, los ancianos -más conservadores- consideraron que sus actividades eran peligrosas.[21] Tiempo después de que fuera despedido por Batchelor, fue asignado por la oficina central de misioneros para ayudar a Batchelor en Kushiro, en el *kotan* de Jarutori, lo cual hace suponer que logró superar su adicción al alcohol. Sin embargo, poco tiempo después falleció a la edad de 28 años, a causa de tuberculosis.[22]

Aunque Kannari Taroo no logró desarrollar una capacidad de convocatoria suficiente para convertir en masiva su protesta, sus ideas acerca de la importancia de contar con iguales oportunidades en materia educativa se conservaron vigentes durante varios años, como puede verse en *Ainu Monogatari.* Batchelor mismo y todas las personas involucradas en mejorar el bienestar del pueblo ainu coincidían con esta demanda, y de alguna manera su insistencia contribuyó a que las escuelas especiales fueran eliminadas en 1922. Sin embargo, no podría decirse que esta fue la razón principal para que las escuelas para los "antiguos aborígenes" fueran cerradas. Tal vez el móvil principal era reducir gastos de operación en materia educativa. De hecho, las escuelas siempre funcionaron de manera irregular por la falta de presupuesto. En 1904, por ejemplo, se lanzó una orden que señalaba que sólo se contratarían maestros que cobraran menos de doce yenes al mes. Esto provocó

---

[21] Siddle, R. *Race, Resistance...* Ibid., p. 115
[22] Fudyimoto, J. Op. Cit., p. 32

que la escuela de Jorobetsu se viera obligada a contratar maestras voluntarias que enseñaran en los niveles más elementales y que no cobraran un sueldo por su trabajo.[23]

♦ EL DESARROLLO DE LA ESCRITURA COMO ARMA DE RESISTENCIA

Para algunos 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 desvirtuando y deformando la imagen y el rol de ese *otro* que era tratado como un simple especimen de estudio.

La escritura como un medio para el activismo político es, pues, un acto que combina el quehacer literario estético con la lucha social, convirtiendo una estrategia colonialista en lo que Barbara Harlow denomina "literatura de resistencia", es decir, un tipo de literatura que surge del conflicto entre colonizadores y colonizados, en el marco de las llamadas "sociedades postcoloniales".[24]

En el caso del pueblo ainu, la ausencia de un sistema de escritura propio era visto por los colonizadores como un signo inequívoco de "barbarie". Así, durante los primeros años de la época Meidyi, tanto los investigadores wadyin como europeos se abocaron a la tarea de describir las "primitivas costumbres" de la "raza en extinción". 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 como resultado de la lucha por la supervivencia del más apto.

La imágenes del pueblo ainu como "raza en extinción" *(jorobiyuku dyinshu)* y "raza inferior" *(rettoo no dyinshu)* fueron el detonante que despertó en algunos hombres y mujeres jóvenes el espíritu crítico hacia la imposición de una imagen denigrante sobre sus características fenotípicas y su tradición cultural. Estos jóvenes compartían la certeza expresada por Takekuma en *Ainu monogatari* de que la sangre ainu no desaparecería, sino que seguiría corriendo en las venas de las futuras generaciones.

---

[23] Ibid., p. 87
[24] Harlow, Barbara. *Resistance Literature.* Methuen, Nueva York, 1987.

La perspectiva de que la cultura ancestral desapareciera por completo de la faz de la tierra motivó una serie de reflexiones en torno a la necesidad de preservar la tradición oral de manera escrita para las futuras generaciones. Así, Chiri Yukie y su tía Kannari Matsu compilaron una gran cantidad de narraciones antiguas, bajo la guía del lingüista Kindaichi Kyoosuke, de la Universidad de Tokio. (Ver capítulo 7 de esta tesis). En el prólogo a su célebre obra póstuma, *Ainu Shin'yooshuu (Colección de canciones de los Dioses ainu),* Chiri Yukie expresa el dolor de ver cómo la rica cultura oral de su pueblo se diluye en la vorágine de la urbanización y de los cambios sociales de su época:

> 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...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, con estos mismos ojos veremos perderse el brillo de la hermosa alma de las personas que antaño controlaban cada movimiento con sus creencias religiosas; consumiéndonos en la intranquilidad y el descontento, también reconoceremos a nuestro destino debilitarse y confundirse. Tendremos que depender de la misericordia de otros, ¡qué vergonzosa apariencia! ¡oh, vamos a desaparecer! Quizá por eso el nombre que actualmente tenemos es un nombre muy triste.[25]

A partir de estas palabras, la nostalgia por un paraíso irremediablemente perdido se convirtió en una de las reflexiones más constantes de los activistas ainu de las siguientes generaciones, y más tarde su labor inspiraría la revaloración de la tradición oral en un contexto de resistencia política.

Iboshi Jokuto fue uno de los primeros jóvenes ainu que se sintieron inspirados por las palabras y el espíritu de Yukie. El suyo es, quizá, uno de los testimonios más emotivos sobre las profundas contradicciones que enfrentaban los hombres y mujeres ainu de la época. Este talentoso poeta nació en Yoichi en 1902, y después de terminar la escuela primaria se empleó como obrero y trabajó en diferentes oficios hasta que falleció en 1929 a causa de tuberculosis. Sus escritos fueron publicados de manera póstuma en 1930, y en ellos se percibe la personalidad rebelde de un joven enojado por la manera en que se

---

[25] Chiri, Yukie. *Ainu Shinyooshuu (Colección de canciones de los Dioses ainu).* Iwanami Shoten. Iwanami

discriminaba al pueblo ainu. A manera de ilustración, Iboshi narra en su diario un incidente que ocurrió mientras asistía a la escuela nocturna en Yoichi. En esa ocasión, el maestro iba a hablar del pueblo ainu y le comentó a Iboshi que "ainu" era una palabra que no le gustaba decir, pero que esperaba que no le molestara que la utilizara para referirse a los "aborígenes" *(dodyin* 土人*)*. Más aún, le preguntó si él prefería que utilizara la palabra "ainu" o "aborígen" para referirse a su pueblo. Iboshi estaba sorprendido porque él no se sentía diferente de los wadyin. Sin embargo, ahora entendía que

> ...tanto "ainu" como "aborígen" son malas palabras, y hasta ahora nadie me lo había hecho pensar. En ese momento le respondí que me daba igual qué palabra utilizara y, en cuanto pude, escapé y regresé a mi casa. Esa noche comprendí la maldición de mi propio error y de mi propia vergüenza, y lloré amargamente.[26]

Iboshi había buscado convertirse, como muchos otros, en un "digno súbdito japonés". Sin embargo, con el tiempo se había dado cuenta de que no era posible eludir la paradoja entre inclusión/exclusión que, a fin de cuentas, hacía inevitable la discriminación racial. 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."[27]

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* (アイヌ一貫同士会 - Asociación de Leales Camaradas Ainu) junto con su amigo Petee

---

Bunko No. 80-1 Tokio, 1997 (27a. edición) (Primera edición en esta colección: 1978) pp. 3-4

[26] Ogawa, M., Yamada, S. et. al (eds.) *Kotan. Iboshi Jokuto ikoo (Kotan. Escritos póstumos de Iboshi Jokuto)*. Soofuukan, Tokio: 1995, p. 153

[27] Ija, Juyuu 'Medzametsusu aru ainu shudzoku', (El despertar de la raza ainu), en *Ija Juyuu Dzenshuu (Obra completa de Iha Fuyû)*, Vol. 11, Tokio, Jeibonsha, 1976. p. 307 (Citado por Siddle, ibid., p. 129)

Goroo, 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 Petee de convertirse en conscripto.

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."[28] Iboshi hizo un enérgico llamado a la eliminación de los prejuicios que impedían ejercer libremente el orgullo de ser ainu. Sin embargo, a pesar de que existía la conciencia de que era necesario establecer una postura en favor de una identidad ainu mucho más positiva, estos primeros hombres y mujeres ainu que hablaron 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 hacían un llamado a la eliminación del alcoholismo- también es cierto que, en muchas ocasiones, no se consideraba que muchos de los problemas como la "insalubridad", la "ignorancia" o el mismo alcoholismo eran producto de una relación colonial en la que el pueblo ainu se encontraba en una posición desventajosa.

Iboshi también participó en las actividades de evangelización de John Batchelor. Iboshi visitó Biratori en julio de 1927. En ese momento de su vida era un poeta vagabundo que conseguía su sustento como vendedor ambulante de medicina de patente para dolor de pulmones y hemorroides, desempeñando en ocasiones labores de albañilería. Su desafortunada y sensible vida terminó cuando sólo tenía 28 años, pero en el *kotan* de Biratori tuvo un poco de paz. En ese entonces conoció a Kindaichi Kyoosuke –quien más tarde publicaría su obra completa- y a Yaeko Batchelor y sus hermanos. En Noboribetsu conoció a Chiri Takayoshi y Nami, y estando en Jorobetsu compuso poemas junto con Chiri Mashijo y Yaeko. La mayor parte de sus poemas están escritos en forma de *tanka,* y en ellos expresa su enojo y su tristeza por la manera en que son despreciados por ser parte del pueblo ainu, pese a sus intentos por incorporarse a la civilización:

---

[28] Iboshi, H., *Kotan.* Op. Cit., p. 110-116.

Recuerdo que la primera vez en mi vida	背広服生まれて始めて着て見たり
que me vi vestido de traje, me sentí ahorcado.	カラーとやらは窮屈に覚ゆ
Anudando la corbata, miré mi cara	ネクタイを結ぶと覗くその顔を
y el espejo me dijo: 'ah, eres ainu'.	鏡はやはりアイヌと云へり
Acariciando mi cara de hombre agreste	我ながら山男なる面を撫で
volteo el espejo y esbozo una amarga sonrisa	鏡を伏せて苦笑するなり
Mi solitario y triste corazón de ainu	獰猛な面魂をよそにして
ignora las feroces miradas desafiantes	弱い淋しいアイヌの心[29]

Al igual que otros jóvenes de su época, Iboshi colaboró con la producción de las publicaciones promovidas por John Batchelor para apoyar su labor misionera. El misionero fundó dos revistas periódicas: *Utari Gusu (utar ne kus* – "porque somos utari") [30] y *Utari no tomo (El amigo de los utari). Utari* es una palabra ainu que significa "compañero", y desde ese momento se recuperó como un símbolo de solidaridad enmedio de un ambiente hostil hacia la etnicidad ainu. *Utari gusu* vio su primer número en enero de 1921. Más tarde, en 1933, aparecería el primer número de *Utari no tomo.* Estas revistas, al parecer, circulaban únicamente entre los misioneros/as que trabajaban con Batchelor. En ella podían expresarse inquietudes acerca de la situación del pueblo ainu, haciendo un llamado a la erradicación del alcoholismo y a adoptar un compromiso para recuperar el orgullo de ser ainu a través del trabajo digno.[31] Entre los colaboradores más asiduos se encontraban los misioneros de Biratori, Jorobetsu y Usu, incluyendo también las colaboraciones de escritoras como Yaeko Batchelor y Kannari Matsu. Las contribuciones hechas a la revista generalmente tienen un marcado tono religioso, señalando que Jesucristo traería la salvación del pueblo ainu a sus problemas.[32]

---

[29] Ibid., p. 53-54
[30] Fudyimoto, J. Ibid., p. 194
[31] Ver capítulo 8 para mayor detalle acerca de la ideología de los colaboradores de estas publicaciones.
[32] Varios números de *Utari Gusu* se incluyen en AMKK, Op. Cit., pp. 80-129. En cuanto a *Utari no Tomo* también se incluyen varios números en AMKK, Ibid., pp. 168-233

♦ HACIA LA DEFINICIÓN DE UNA PRIMERA AGENDA POLÍTICA

Es posible que la fuerte influencia de los valores cristianos contribuyera para que los esfuerzos de los hombres y mujeres ainu que hablaban en nombre de su pueblo se dirigieran hacia el mejoramiento de sí mismos como pueblo, más que a una crítica del colonialismo japonés. Así, aunque hablaban con orgullo de su pasado cultural, deploraban lo que ellos consideraban el "atraso de su gente".[33] Sin embargo, pronto comenzaron a surgir opiniones en contra de la manera en que se había institucionalizado su subordinación a través de la Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo, así como 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*, (十勝暁明社 - Sociedad Claro Amanecer de Tokachi). La *Tokachi Kyokumeisha* fue creada el 8 de mayo de 1927, nombrando como presidente a Jushine Koodzoo, un anciano ainu 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.[34] 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, limitando el número de hectáreas que cada individuo podía adquirir. Comenzó entonces a surgir la conciencia de que esta ley imponía condiciones de las que los wadyin estaban libres, como la obligación de trabajar la tierra otorgada.

Se presentó entonces una primera propuesta de revisión de la Ley de Protección, que incluía la ampliación de las actividades de los ainu más allá de la agricultura. Además se sugería 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 por los ainu de Tokachi. Así, se propuso la creación de una asociación que representara a todos los ainu de Jokkaidoo: la *Jokkai Ainu Kyookai*, que pronto se convirtió en *Jokkaidoo Ainu Kyookai* o Asociación de

---

[33] Entre esta élite puede citarse el nombre de Kitakadze y Yamabe, por sus méritos al servicio del gobierno japonés, mientras que Oota Monsuke o las familias Kannari y Chiri pueden contarse entre los ainu que alcanzaron una importante posición económica. Ver Siddle, R. *Race, Resistance...* Ibid., p. 116

[34] Ibid., p. 132

Ainu de Jokkaidoo. La organización contaba entre sus filas a Jushine Koodzoo y Yoshida Kikutaroo como representantes de Tokachi, a Samo Kikudzoo y Mukai Yamao –hermano de Yaeko Batchelor- 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."[35] Esta élite estaba atenta al hecho de que su status de grupo protegido los colocaba 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.

Aunque la asociación no era representantiva de todos los ainu, puesto que en ella sólo participaban las élites aculturadas, 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 Kyookai* 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.[36] Finalmente, el proyecto revisado para una nueva ley se envió a la Dieta para su consideración en 1936, y en marzo

---

[35] Ibid., p. 134

[36] 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 (Kyuudodyin Jogo Shisetsu Kaidzen Dzadankai) 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 Mieko. 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. Ibid., p. 143

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 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."[37]

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 las parcelas, 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), y se ampliaron los apoyos económicos para los estudiantes, incluyendo becas para colegiatura y asistencia financiera para el hogar (artículo 7).[38]

Posteriormente, la recién formada *Jokkaidoo Ainu Kyookai*, en su calidad de representante de los intereses ainu, lanzó 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 hombres y mujeres 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 ainu,[39] así como por la actitud de los investigadores que trataban a

---

[37] Ibid., p. 144

[38] Ver anexo no. 3 de esta tesis para una revisión de las modificaciones hechas a la Ley de Protección antes de su abolición en mayo de 1997.

[39] Onobu, S. 'Doodzoku no Kanki wo Unagasu' ('Urgiendo el despertar de nuestra gente'), *Edzo no jikari*, No. 1 (Noviembre de 1930) Citado por Siddle,R. *Race, Resistance...* Ibid., p. 135)

su gente como si fueran meros 'especímenes de investigación física'.[40]

Kaidzawa Jisanosuke, Jiramura y Ogawa fueron otros escritores que publicaron sus ideas sobre la discriminación en *Edzo no jikari.* 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.[41] 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."[42] Ogawa Sasuke, por su parte, 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.[43]

Pete Waroo fue otro intelectual de la época que fundó una revista que fungiera como foro para los escritores ainu: *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.[44]

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 de estas publicaciones eran preferentemente los ainu involucrados en las actividades de la Asociación de Ainu de Jokkaidoo y sus aliados en el Doochoo.[45]

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".

---

[40] 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,R. *Race, Resistance...* Ibid., p. 135

[41] Kaidzawa H. 'Wadyin yo, ooseki no Edzo wo wasureru nakare; Utari yo, chishiki no koodyoo wo jakare' (Wadyin, no olviden al Edzo del pasado; Compañeros, planeen el incrementar su conocimiento) *Edzo no jikari,* No. 2 (enero de 1931), p. 25 Citado por Siddle, ibid., p. 136

[42] Jiramura, Y. 'Ainu to shite ikiru ka?' Jata shamo ni dooka suru ka? (¿Vivimos como ainu? ¿O nos asimilamos a los shamo?) *Edzo no jikari,* No. 1 (Noviembre de 1930) Citado por Siddle, ibid., p. 136

[43] Ogawa S., 'Dzento no koomei wo mokujyoo ni' (Un brillante futuro como nuestro objetivo). *Edzo no jikari,* No. 3 (agosto de 1931), p. 20 Citado por Siddle, ibid., p. 136

[44] Nukishio H. *Ainu no Dooka to Senchoo (La asimilación ainu y sus ejemplos),* Obijiro: Jokkan Shoogun Kooseidan, 1934; reimpreso en Sapporo: Sapporo-doo Shoten, 1986, p. 70-71. Citado por Siddle, ibid., p. 137

[45] Siddle, *Race, Resistance...* Ibid., p. 138

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.[46]

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 jikari.* 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.[47]

♦ La Guerra del Pacífico

Cuando Japón se involucró en la Segunda Guerra Mundial, muchos hombres ainu se enlistaron en el ejército. Al igual que ocurrió en la Guerra ruso-japonesa, se les decía que su participación los convertiría en dignos súbditos del *tennoo,* pero abundan los testimonios acerca de la discriminación que existía hacia los ainu por parte de otros soldados.[48] La guerra, por otra parte, también ejerció una influencia decisiva en muchos hombres ainu que

---

[46] Ibid., p. 138-139. Cfr. Kawamura, S. 'Ichi Ainu no Shuuki' (Notas de un ainu) 1-4, Jokkai Taimusu, diciembre 14, 16, 18 y 19 de 1934.

[47] Moritake, T. "Dzendoo utari ni jakaru' (Llamando a los Utari de todas partes) *Utari no Jikari*, no. 15 (febrero de 1934), Tanikawa, K (ed.) *Kindai minshuu no kiroku 5: Ainu* (Registros de las masas en el periodo moderno, Vol. 5: los ainu). Shindyibutsu Ooraisha, Tokio: 1972, p. 239, citado por Siddle, Ibid., p. 139 Moritake también publicó un libro de poemas titulado *Guenshirin* (Bosque virgen) en 1937, protestando por la Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo. (Siddle, 137-38)

[48] Ver, por ejemplo, el testimonio de Yamamoto Tasuke en Iibe Noriaki. *Ainu gunzoo. Mindzoku no jokori ni ikiru (El grupo ainu. Viviendo en el orogullo del pueblo).* Ochanomidzu Shoboo, Tokio, 1994 pp. 13-21. También resulta relevante el testimonio de Gendanu, miembro del pueblo Uilta, otra minoría étnica en Japón. Gendanu 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." Suzuki, D. y Keibo, O. *The Japan We Never Knew.* Sttodart, Toronto, 1996. p. 95

más tarde se comprometerían con la causa 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 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."[49] Para otros, 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.[50]

♦ 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 de tenencia de la tierra que caracterizaban al ámbito rural en el Japón de la preguerra. En principio esta reforma no se aplicó a las tierras otorgadas a los ainu por la Ley de Protección, principalmente porque no se consideraba 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 MacArthur buscaba redistribuir los terrenos agrícolas de los grandes terratenientes, al igual que las tierras que no fueran usufructuadas por sus dueños. Muchas parcelas otorgadas a los ainu bajo la Ley de Protección se encontraban arrendadas, y sus dueños se encontraban ausentes, trabajando

---

[49] Suzuki, D. y Oiwa, K. *The Japan We Never Knew.* Op. cit. p. 102

[50] Chikkap, M. *Kadze no megumi. Ainu mindzoku to dyinken (Los dones del viento. El pueblo ainu y los*

como jornaleros, por lo que la nueva legislación de tenencia de la tierra ponía en peligro sus propiedades.

Ante esta situación, los líderes ainu decidieron revitalizar a la Asociación de Ainu de Jokkaidoo, con el fin de defender las tierra otorgadas a sus comunidades. Lidereados por Mukai Yamao como presidente, representantes de esta asociación[51] 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 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.

La eliminación de las reformas al artículo dos que se habían aprobado en 1937 provocaron que las comunidades ainu vendieran el 26% de sus propiedades, tanto individuales como pertenecientes a las sociedades de asistencia mutua o *godyo kumiai*.[52] 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, aunque la mayoría la recobró, incrementándose así el número de hectáreas otorgadas que eran usufructuadas directamente por miembros del pueblo ainu.[53]

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

---

derechos humanos). Ochanomidzu Shoboo, Tokio, 1991. P. 38

[51] Después de la Convención de Ainu de Jokkaidoo (*Dzendoo 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, Petee, Mori Kyuuchi, Yoshida Kikutaroo, Nukishio Yokizoo, Ega Toradzoo, Chiri Takao –hermano de Chiri Yukie- y Moritake Takeichi. Siddle, Ibid., p. 148)

[52] Ver nota No. 17

[53] Sanders, D. Ibid. P. 130-131. Ver también Cornell, John. "Ainu Assimilation..." Op. Cit., p. 301

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 Shigueru 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 y 1960, la cual se incrementó a 10% entre 1961 y 1965, alcanzando un asombroso 12.1% entre 1966 y 1970.[54]

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 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 por parte de los alumnos ainu. Además, este censo mostraba que muchos ainu jóvenes migraban fuera de sus comunidades para emplearse en las ciudades, incluyendo Tokio y Oosaka; entre ellos, los jóvenes con ancestros ainu que mostraban rasgos físicos wadyin tendían a "disolverse" en las sociedades urbanas, negando su ascendencia ainu.[55]

Para este momento, las fronteras de la identidad ainu se habían vuelto nebulosas. Las

---

[54] 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

[55] *Jokkaidoo 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 Jidaka, y los problemas relacionados) Urakawa: Jidaka Shichoo, 1965. Citado por Siddle, Ibid., p. 154-55

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".[56] Autoidentificarse 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 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.

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 etnicidad 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 Meidyi, el "nacionalismo oficial"[57] que marcó el rumbo ideológico de Japón resaltó la homogeneidad racial y cultural como rasgo característico de la identidad wadyin. Pensadores como Yanaguita 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.[58] 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.

Cornell opinó en 1964 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

---

[56] Siddle, Ibid., p. 154

[57] Anderson, B. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. F. C. E., México, 1993. P. 137-144

[58] Harotoonian, 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

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.[59] Los acontecimientos de años posteriores, sin embargo, sugieren una tendencia hacia la revitalización de la autoconciencia ainu de ser culturalmente diferentes.

♦ EL ACTIVISMO DE LA POSGUERRA

La Constitución de 1946 ofrecía a los ainu una promesa de respeto y de igualdad a su cultura. Incluso, el Comandante Swing de las Fuerzas de Ocupación preguntó a un grupo de representantes del pueblo ainu si deseaban independizarse de Japón. Sin embargo, ellos respondieron que no estaban interesados en ser independientes "... porque fuimos japoneses en el pasado y seguiremos siendo japoneses en el futuro".[60]

Estas ideas conservadoras sobre la asimilación definitiva del pueblo ainu dentro de la nación japonesa fueron externadas por representantes de la Asociación Ainu de Jokkaidoo, cuyos miembros eran "...hombres solemnes, serios, orgullosos de su éxito e integración en la sociedad dominante."[61]

La Asociación 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 Swing asignara para gastos de operación de la Asociación.[62] 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.[63]

Durante este periodo, algunos de los miembros de la *Ainu Kyookai* 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

---

[59] Cornell, J., Ibid., P. 302
[60] Citado por Baba, Y. Ibid. P. 78
[61] Siddle, Ibid., p. 151. Este autor 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 Kyookai, 1958, Citado por Siddle, p. 151)
[62] Sanders, Ibid. P. 134-135
[63] Siddle, Ibid., p. 151

gubernatura de Jokkaidoo.[64]

♦ La reorganización de los *Utari*

Después de 1948, la actividad de la *Jokkaidoo Ainu Kyookai* 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 Kyookai*), debido al estigma que pesaba sobre el nombre "ainu" como grupo inferior. *Utari*, por su parte, invocaba un sentimiento de solidaridad entre iguales.

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 mismo tiempo logró 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 fungiendo como 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 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 Kenkyuukai* (Asociación de Estudios sobre el Problema Ainu) con la presencia de jóvenes wadyin y ainu. Poco después se forma en Tokio y en Kushiro la *Peure Utari no Kai*

---

[64] Durante las elecciones convocadas en 1946, se postularon tres candidatos ainu: Oogawara Tokudzaemon, por el *Nijon Dyiyuutoo* (Partido Liberal Japonés); Pete Waroo (candidato independiente) y Kawamura Saburoo (candidato independiente). Ibid., p. 152

(Asociación de Jóvenes Utari) con tendencias hacia los aspectos sociales de la situación de su pueblo. (Ver capítulo 8 de esta tesis).

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.

Un año antes, 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 *tennoo*. Se construyó un enorme y moderno museo que narrara 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 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.

El objetivo de estas festividades 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. Por primera vez los hombres y mujeres ainu buscaron mostrar la otra cara del "desarrollo" de Jokkaidoo. Estas acciones incluyeron el acopio de fondos para la

colocación de una estatua de Shakushain en Shidzunai, 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 estos artículos (educación y vivienda) se encontraban plenamente cubiertos, a partir de los fondos destinados para este fin dentro de los programas normales del Ministerio.[65] 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 Kyookai* 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."[66]

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 Kenkyuukai* (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 clamaban reivindicación para el pueblo ainu. En agosto de 1972, por ejemplo, un grupo formado por personas 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 explotaron simultáneamente dos bombas, una en una exposición etnológica en la Universidad de Jokkaidoo, y la otra bajo una estatua conmemorativa de la fundación de la ciudad de Asajikawa.[67] Sanders señala que

---

[65] Ibid., p. 164
[66] Ibid., p. 164
[67] Esta estatua mostraba a cuatro jóvenes wadyin colonizadores rodeando a un anciando ainu que, originalmente, estaba hincado. Ante las protestas por la imagen de subordinacion 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

> 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.[68]

Sin embargo, esta violencia no estaba apoyada por la gran mayoría de quienes participaban en el movimiento de vindicación ainu. De hecho, estos atentados no se presentaron como un fenómeno social aislado, sino que ocurrieron en una época de violenta actividad política en todo Japón, como las protestas por la construcción del aeropuerto de Narita que terminaron trágicamente en 1971:

> 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.[69]

Las tácticas empleadas por los ainu más críticos para revisar su situación eran severas, pero jamás violentas. Yuuki Shoodyi, por ejemplo, buscaba emular la táctica de la 'lucha de denuncia' (*kyuudan toosoo*) de los activistas burakumin que, a pesar de ser provocativa, no iba en pos de la violencia.[70] El líder Kaibadzawa Jiroshi 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.[71]

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* (Frente Armado Anti-Japonés del Este de Asia). Algunos de sus miembros fueron arrestados en 1975, y su líder era Daidoodyi Masashi, un wadyin de Kushiro que durante su infancia había asistido a la misma escuela que varios niños ainu.[72]

---

sometimiento de los ainu. Ibid., p. 165

[68] Sanders, Ibid. P. 137

[69] Ibid. P. 138.

[70] Siddle, ibid. p. 166-167

[71] *Senkusha no tsudoi*, No. 9 (julio de 1975) p. 4. Citado por Siddle, ibid. p. 166

[72] 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,

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. 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.[73] Por su parte, la Liga de Liberación Ainu *(Ainu Kaijoo Doomei)*, junto con algunos ainu de Tokio, 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.[74]

Durante los años setenta, la *Utari Kyookai* 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.[75] Mientras las divisiones continuaban, la Asociación recibía un subsidio del 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 Kyookai* como un canal institucional establecido para la negociación de los ainu con el estado."[76]

Durante esta década la *Utari Kyookai* 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. En 1973 la Asociación anunció su primer plan de siete años, al que se le asignaron 5,440,800,000 yenes, contando

---

[73] *Ainu mindzoku ni kansuru dyinken keijatsu shashinn paneru ten (Panel de exhibición de fotografías ilustrativas sobre los derechos humanos en relación con el pueblo ainu).* Comité Organizador del Panel. Sapporo-doo Shoten, Sapporo, 1993 (2a. edición. Primera edición, 1991). P. 23

[74] Siddle, Ibid., p. 167

[75] Esta facción incluso pugnaba por devolver a la asociación su antiguo nombre, *Ainu Kyookai,* considerando que era necesario asumir la responsabilidad de utilizar el nombre que los había definido como pueblo durante siglos. Ibid., p. 168

[76] Ibid., p. 168

además con el apoyo de el Partido Liberal Demócrata y los partidos de oposición.[77]

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.[78]

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.[79]

Esta respuesta del gobierno 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."[80] Si la meta era lograr el "desarrollo" de 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 enmedio 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:

> 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.[81]

---

[77] En 1973 el precio del yen frente al dólar fluctuó entre los 301.79 yenes y los 261.90 yenes por dólar. Fuente: "Japanese Yen to one U.S. Dollar; Exchange Rate" en www.ecconomagic.com/em-cgi/data.exe/fedstl/exjpus.
[78] Sanders, Ibid. P. 140
[79] Ibid. P. 140
[80] Siddle, Ibid., p. 169
[81] Ibid., p. 170

♦ 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 la 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, y la *Utari Kyookai*, se erigió como defensora de *todo* el pueblo ainu. Sin embargo, 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[82] ha sido puesta en duda por la misma Asociación, que estima que en Japón viven entre 50,000 y 60,000 personas con ascendencia ainu que han asumido diferentes nombres e identidades.[83] 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.[84]

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 proporcionaba becas, apoyos para proyectos de mejoramiento ambiental, así como para asistencia de pequeñas empresas- no se consideraba un programa de ayuda a un grupo minoritario, sino como parte de una política orientada a "rectificar las disparidades regionales". Si se considerara plenamente que se trata de un programa de ayuda al pueblo ainu, también tendría que incluir a todos aquellos que, por su ascendencia,

---

[82] 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 identifican a sí mismos como ainu, considerando asimismo su línea consanguínea ascendente (Según los datos proporcionados por la *Jokkaidoo Registration Office* de Sapporo y la *Utari Kyookai*. Citado por Sjöberg, K. *The Return of the Ainu...* Ibid. P. 131. Ver también Midzuno Takaaki. "Ainu, The Invisible Minority" en *Japan Quarterly,* Abril-Junio de 1987. P. 146

[83] Davis, G. "Japan's Indigenous Indians: The Ainu. *Tokyo Journal*. October Issue: 7-13, 18-19. Citado por Sjöberg, K. Ibid. P. 131

[84] Ibid. P. 131

son candidatos para recibir esta ayuda. Esto quizá modificaría significativamente las cifras.[85] También en este sentido, un vocero de la *Utari Kyookai* opinó que muchas personas se afilian sólo en tanto que esto signifique un beneficio concreto y que, una vez obtenido, se separan del grupo.[86]

Pero más allá de las cifras, la representatividad de la *Utari Kyookai* 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 Ley de Protección, 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 Asociación depende del estado wadyin, y en tanto que el radio de bienestar social 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 Kyookai es renunciar, si es que estamos registrados, o no unirnos, si no lo estamos.[87]

El primer plan de siete años para mejorar la calidad de vida de los ainu de Jokkaidoo estaba por terminar, y 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 contemplaban 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.[88]

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

---

[85] Midzuno, T. Op. Cit. P. 146
[86] Entrevista a un vocero de la *Utari Kyookai* en 1988. Sjöberg, K. Ibid. P. 131
[87] Entrevista a un hombre ainu de 53 años, en Jidaka, 1988. Ibid. P. 131-132
[88] Siddle, *Race, Resistance...* ibid., p. 181

incluyó 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 tomaba en consideración 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 Meidyi. 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.[89]

Además de estos innovadores temas, la propuesta incluye también 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.

- **LA INCURSIÓN DE LOS Y LAS ACTIVISTAS AINU EN EL MOVIMIENTO INDÍGENA MUNDIAL**

Al revisar la propuesta hecha por la Asociación en 1984 es posible percibir que muchas ideas planteadas no son ajenas a las demandas hechas por otros pueblos indígenas del mundo en ese momento. Para principios de los años setenta, algunos líderes ainu habían comenzado a interesarse en los procesos de resistencia indígena que estaban ocurriendo en otras partes del mundo. Los ideales de autonomía comenzaron a ser abrazados por Nomura Guiichi y otros líderes de la *Utari Kyookai* en 1973, cuando algunos líderes ainu realizan la primera visita oficial a un país extranjero. Invitados por el embajador, un grupo de activistas ainu visitaron China para conocer un entorno social que favorecía la coexistencia de diversas lenguas y costumbres en la misma nación política. Los delegados regresaron sorprendidos de que los folletos de información se publicaran en varias lenguas, y esta experiencia los llevó a vislumbrar la posibilidad de incorporar la lengua ancestral ainu al mapa cultural japonés.[90] Los contactos establecidos con otros pueblos indígenas durante los años setenta también incluyen la visita que Nomura realizara en 1978 a Alaska, por invitación de dos inuit de Barrow que habían visitado Nibutani, Jokkaidoo, el año anterior.[91] Nomura se impresionó del grado de autonomía que habían alcanzado los inuit 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. Además, los hombres y mujeres ainu de la época tuvieron acceso a información sobre lo que ocurría con otros pueblos indígenas del mundo gracias a los medios masivos, y comenzaron a sentirse identificados con la lucha de otros pueblos del mundo. En el primer número de la

---

[89] Ver Anexo no. 4 de esta tesis para el texto completo de esta propuesta.
[90] Siddle, Ibid., p. 177
[91] Ibid., p. 177

publicación periódica *Anutari Ainu*, por ejemplo, (Ver capítulo 9 de esta tesis) se dedicó una página completa a expresar la solidaridad ainu ante el incidente que costó la vida a dos nativos americanos en Wounded Knee, en 1973.[92] Más tarde esta publicación insistiría en la similitud de su situación con la de la población afroamericana.

En otras partes del mundo había comenzado a gestarse la internacionalización del movimiento indígena en favor de la recuperación del derecho a la autodeterminación y en contra de la discriminación racial. Por iniciativa de la Hermandad India Nacional de Canadá (National Indian Brotherhood), encabezada por George Manuel, se organizó en 1975 el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas con la participación de pueblos indígenas de veinticuatro países de varias regiones del mundo, exceptuando Asia, África y la entonces Unión Soviética. La creación de estos lazos entre pueblos que fueron colonizados sirvió como punto de partida para un debate que continúa hasta nuestros días en torno al cuestionamiento de los mecanismos mundiales de opresión a través del colonialismo y el racismo.

Como resultado de esta reunión se emitió una Declaración Solemne firmada por los participantes en la Conferencia. El texto marcaría la pauta para la lucha de resistencia indígena en los años por venir:

> Nos vanagloriamos de nuestro orgulloso pasado:
> cuando la tierra era la madre que nos alimentaba,
> cuando el cielo nocturno formaba nuestro techo común,
> cuando el Sol y la Luna eran nuestros padres,
> cuando todos éramos hermanos y hermanas,
> cuando nuestras grandes civilizaciones crecían bajo el sol,
> cuando nuestros jefes y ancianos eran grandes líderes,
> cuando la justicia gobernaba la ley y su ejecución.

---

[92] ---- "Undido Nii wa senkyo sareta" ("Wounded Knee fue ocupado") *Anutari Ainu*. Número Inicial, 1 de junio de 1973, p. 5. En 1973 un grupo de nativos americanos ocupó Wounded Knee para conmemorar la masacre de trescientos miembros del pueblo Sioux que tuvo lugar en 1890. Después de un sitio de 71 días, dos nativos americanos fueron asesinados y varios resultaron heridos. El incidente de Wounded Knee se ha convertido en un símbolo de la lucha de los nativos americanos por alcanzar la justicia social y recuperar su derecho a la autodeterminación. Ver Maiguaschca, Bice. *The Role of Ideas in a Changing World Order: The International Indigenous Movement, 1975-1990.* Tesis para optar por el grado de Maestría en Ciencias Políticas por la Universidad de York, 1992, p. 27

Entonces llegaron otros pueblos:
sedientos de sangre, de oro, de tierra y toda su riqueza,
cargando la cruz y la espada, una en cada mano,
sin saber ni esperar aprender los usos de nuestros mundos,
nos consideraron inferiores a los animales,
nos robaron nuestras tierras y nos sacaron de ellas,
nos hicieron esclavos de los hijos del sol.

Sin embargo, nunca han podido eliminarnos,
ni borrar de nuestras memorias lo que fuimos,
porque somos la cultura de la tierra y el cielo,
somos de descendencia antigua y somos millones,
y aunque todo nuestro universo fuera desgarrado,
nuestra gente seguiría viva
incluso más allá del reino de la muerte.

Ahora venimos de las cuatro esquinas de la tierra,
declaramos ante el concierto de naciones
que "somos los Pueblo Indígenas, que
tenemos una conciencia de cultura y humanidad
en el límite de las fronteras de cada país, y
marginal a la ciudadanía de cada país".

Y levantándonos después de siglos de opresión,
evocando la grandeza de nuestros ancestros,
en la memoria de nuestros mártires indígenas,
y el homenaje al consejo de nuestros sabios ancianos:

Prometemos solemnemente controlar de nuevo nuestro propio destino
y recuperar por completo nuestra humanidad
y el orgullo de ser Pueblos Indígenas.[93]

En este manifiesto se encuentran contenidas las reflexiones en torno a los ideales de lucha

[93] Citado por Sanders, Douglas "The Formation of the World Council of Indigenous Peoples" en IWGIA

de los pueblos indígenas: a) un pasado idealizado en que se convivía armónicamente con la "madre tierra"; b) el despojo de su territorio, su cultura y su orgullo por parte de los colonizadores; c) la resistencia a desaparecer diluidos en la sociedad hegemónica y d) la firme convicción de que es preciso alzar la voz en favor de la recuperación de su derecho a la autodeterminación y el ejercicio orgulloso de su cultura ancestral. Este manifiesto significó también el inicio de una conciencia de hermandad más allá de las fronteras nacionales. El nexo común era el compartir situaciones de marginación similares en sociedades que se habían forjado como resultado de diversos procesos coloniales. La unidad entre pueblos indígenas de diferentes países comenzó a poner en tela de juicio la legitimidad misma del concepto de "soberanía nacional", subrayando el despojo que acompañó la definición de las fronteras políticas de las diferentes naciones. En palabras del nativo estadounidense Sam Deloria:

> ...en términos generales, nos estamos moviendo hacia... el hecho de que el concepto de soberanía nacional es limitado y que una limitación del concepto de soberanía nacional es la existencia de los pueblos indígenas... tenemos derecho a conservar nuestra existencia política.[94]

El Consejo Mundial se propuso dar difusión a estas ideas y promover la incorporación de nuevos miembros. Los líderes ainu tuvieron conocimiento de esta propuesta y se sintieron profundamente identificados con las inquietudes de este grupo. Por primera vez comenzaron a autodefinirse como pueblo indígena y decidieron formar parte del Consejo a partir de 1980.[95]

Esto significó la adopción de los ideales de los líderes indígenas de otras partes del mundo dentro de su propia agenda política. Los líderes ainu comenzaron a identificarse, por ejemplo, con la imagen de los pueblos indígenas como defensores de la "madre tierra". Yuuki Shoodyi fue el primero en referirse al territorio ancestral de los ainu, el Ainu Moshir, como "madre tierra" *(jaja naru daichi)*:

> La cultura ainu que creó la Madre Tierra no ha cambiado hasta ahora en el Ainu Moshir, y los Dioses en que la gente cree no se han ido para siempre. Aún en la actualidad, gracias al hecho

---

Documents, No. 29, 1977, p. 17-18.

[94] Palabras de Sam Deloria durante la apertura de la segunda reunión de organización para la Conferencia Internacional, que se celebró del 16 al 18 de junio de 1975 en Copenhagen. Citado por Sanders, D., Op. Cit., p. 13.

[95] Maiguaschca, B., Op. Cit., p. 30

> de que cada año se realizan con majestuosidad las ceremonias del pueblo en diferentes regiones, y gracias a que se siguen ofreciendo respetuosas oraciones a los Dioses de la naturaleza, la Madre Tierra, el Ainu Moshiri continúa siendo el territorio, aunque espiritual, de nuestra gente.[96]

Yuuki Shoodyi, al igual que otros jóvenes ainu de su tiempo, estaba interesado en buscar los cimientos de una conciencia unificada ainu en la cultura ancestral que no habían tenido derecho a heredar. La idea era crear consenso alrededor de valores incuestionables recuperados a partir de la sabiduría de los pocos ancianos que fungían como líderes espirituales de los vigorosos jóvenes de la época. Las declaraciones hechas por líderes indígenas en otras partes del mundo representaban un valioso referente para otorgar un significado político a la cosmovisión ancestral en un contexto de resistencia y lucha por la recuperación del orgullo de ser ainu.

Simultáneamente, la Asociación también 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.

Los contactos con otros pueblos indígenas del mundo fueron determinantes para que los y las líderes ainu desarrollaran una agenda política cuya legitimidad emanara de la causa indígena a nivel mundial. Como se verá a continuación, la redefinición de estas demandas significaría, a la larga, el reconocimiento del pueblo ainu como pueblo indígena de Japón, y el pueblo ainu dejaría de ser una "raza en extinción".

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

Después de que la Utari Kyookai 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 unánimente el proyecto y en julio del mismo año remitió el documento a

---

[96] Yuuki, S. *Ainu Sengen (Manifiesto ainu)* Sanichi Shooboo, 1980, p. 43. Al hablar del territorio espiritual, se refiere a él como *mindzoku no seishin no uchi ni ryoodo wa sonzai shiteiru no de aru.*

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. 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.[97]

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.

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 *Jokkaidoo Utari Kyookai* 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.[98]

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

---

[97] Siddle, Ibid., p. 185

[98] Declaraciones tomadas del *Asaji Shimbun*, septiembre-octubre de 1986 por Midzuno, Takaaki. "Ainu, The Invisible Minority" Ibid., P. 143

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.[99]

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

> 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.[100]

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.[101]

Claramente, las prácticas discriminatorias hacia los ainu habían mermado su capacidad de expresar su cultura, orillándolos 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

---

[99] Ibid. P. 143
[100] Ibid. P. 144
[101] Citado por Midzuno, Ibid. P. 145

> Desde la Renovación Meidyi 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."[102]

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.[103]

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 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.[104]

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 afectó 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.[105] 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 siguieron en marcha.

---

[102] Citado por Midzuno, Ibid. P. 145
[103] Citado por Midzuno, Ibid. P. 146
[104] ---- "Panel urges gov't to recognize ainu as indigenous people" en *Mainichi. Daily News.* 30 de marzo de 1996
[105] ---- "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.

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 Guiichi 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 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 en 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 (sic) y realizar una convivencia pacífica con otras razas (sic).[106]

Simultáneamente a las declaraciones de Nomura Guiichi, 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 expresiones materiales de 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, y decidieron ofrecerle su apoyo.

---

[106] 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 En la versión japonesa se utiliza el término *ainu mindzoku* que yo traduzco al español como "pueblo ainu"; sin embargo, en esta ocasión los traductores emplean la palabra "raza" para traducir *mindzoku*, quizá por error de interpretación.

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.'[107]

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 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 *kooshindyo* (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.[108]

Gradualmente el tema de la nueva ley se fue nutriendo y 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.[109]

---

[107] Midzuno, T. Ibid. P. 146

[108] Russell, J. G. "Narratives of Denial: Racial Chauvinism and the Black Other in Japan". *Japan Quarterly.* Octubre-diciembre de 1991, P. 417

[109] Kayano Shigueru nació en Nibutani, Jokkaidoo, el 25 de junio de 1915, y después de haber trabajado como artesano labrador en madera, se dedicó a promover la cultura ainu. En 1961 participó como asesor del lingüista Kindaichi Kyoosuke, y durante la década de los setenta ocupó diversas posiciones como funcionario gubernamental. Además, en 1979 fue nombrado profesor asesor del Museo Nacional de Antropología de Oosaka. En 1981 se convirte en el Director del Centro de Exhibición de la Cultura Ainu en Nibutani, en el que se exhibe gran parte de su colección privada de objetos ainu. Ha recibido varios premios por su trabajo como preservador y promotor de la cultura ainu, que incluye varios libros, filmes, videos y materiales fonográficos conteniendo tradición oral. En ¿=? fue elegido Senador por parte del Partido Socialista, y por primera vez se

Se formó el llamado *Utari Kondankai* o Comité de Asesores Utari, en el que participaron Nomura Guiichi, Kayano Shigueru y la activista 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.[110]

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 Kyookai* y Aku Sawai, líder del *Ainu Mindzoku Kaigui.* En este foro se manifestó ante el Gabinete 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 autodeterminación y el reclamo de la tierra que pertenecía a sus ancestros, según defendió el Gobierno Prefectural de Jokkaidoo.[111]

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".[112] 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.

---

escuchó un discurso en lengua ainu dentro de la Dieta. Desde esta posición promovió activamente la abolición de la Ley de Protección y la aprobación de una nueva ley para su pueblo. Su participación fue determinante en la aprobación de la Ley para el Fomento de la Cultura Ainu y la Difusión del Conocimiento de las Tradiciones Ainu. En 2001, después de cumplir con su labor como miembro de la Dieta, continúa promoviendo la cultura y la lengua ainu mediante la puesta en marcha de una radiodifusora enteramente dedicada al pueblo ainu.

[110] Estos datos fueron proporcionados por el Prof. Ohtsuka, especialista ainu, durante una conferencia ofrecida en el Museo de Etnología de Senri, Ôsaka, al grupo de estudiantes de Maestría de El Colelgio de México.

[111] ----- "Panel urges gov't... " Op. Cit. Ver también Seiroku Kadyiyama. "Panel wants new law for ainu; no special rights". *The Daily Yomiuri.* 27 de marzo de 1996.

[112] Entrevista personal realizada en el Museo de Senri, Oosaka, marzo de 1997.

♦ LA NUEVA LEY AINU

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.[113]

A diferencia de la propuesta de 1984, que amplia 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, quien ha habitado Jokkaidoo desde la antigüedad, 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 Jokkaidoo 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.
>
> 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 prohiba 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

---

[113] Ver anexo no. 5 de esta tesis para una traducción del texto completo de la "Ley para el Fomento de la Cultura Ainu y la Difusión del Conocimiento de las Tradiciones Ainu".

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:
>
> - 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.
> - Conducir las actividades de comunicación social relacionadas con las tradiciones ainu, y otras relativas a la difusión.
> - Realizar investigaciones que contribuyan al fomento de la cultura ainu.
> - 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.
> - 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 Jokkaidoo 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 Jokkaidoo 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.[114]

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 Jokkaidoo en una

---

[114] Estos terrenos serán determinados pr 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.

cuenta bancaria especial, sumaban 991,438 yenes (enero de 1988)".[115] 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.

Algunos activistas ainu recibieron con poco entusiasmo la promulgación de la Ley para el Fomento, 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 personal 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.[116]

Quizá el logro más significativo sea la eliminación del término "antiguos aborígenes" del discurso oficial, sustituyéndolo por el de "pueblo ainu". En el contexto de la legislación internacional, esto implica que el pueblo ainu puede y debe ser identificado como pueblo indígena de Japón, y que debe respetarse su derecho a ser étnicamente diferenciado del pueblo wadyin. Sin embargo, la definición misma de cultura ainu contenida en la Ley deja poco margen para un ejercicio pleno de la etnicidad ainu:

> 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

---

[115] 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, 1996:185)

[116] Entrevista personal con el Sr. Kayano Shigueru, 14 de mayo de 1997.

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."[117]

A un año de la aprobación de la nueva ley, algunos activistas, como Abe Yupo opinaron 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)".[118]

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.

♦ HACIA UNA CONCIENCIA GLOBAL COMO PUEBLO INDÍGENA

La aprobación de la Ley para el Fomento de la Cultura no significó el fin de la lucha para los y las líderes ainu. Las reflexiones sobre los alcances y consecuencias de la nueva ley se nutren constantemente de los conceptos que fluyen en los foros internacionales a los que asisten asiduamente. Además, la identificación con la lucha de otros pueblos ha llevado a los/las activistas ainu a incursionar en una gran variedad de temas relacionados con las consecuencias del colonialismo y la imposición del capitalismo global. El 25 de julio de 1999, por ejemplo, Kano Oki, dos líderes de Ryuukyuu y varios representantes de grupos de apoyo a los indígenas de Japón, firmaron una declaración en contra de las iniciativas presentadas por la Organización Mundial de Comercio. Durante la reunión que tuvo lugar en Ginebra, los pueblos indígenas manifestaron su rechazo a la posibilidad de patentar los usos medicinales de las plantas que los médicos tradicionales han utilizado desde tiempos inmemoriales para curar a los enfermos.[119] Este manifiesto formó parte de las protestas presentadas por los pueblos indígenas durante la reunión de la Organización Mundial de

---

[117] Citado por Oshima, Sumiko. "Law fails to address needs of Ainu. Everyday issues neglected". *The Japan Times*. 2 de junio de 1998, p. 3

[118] Sawai Aku, Abe Yupo y Uemura Jideaki son citados por Oshima, S. "Law fails to address..." Op. cit., p. 3

[119] ---- "No Patenting of Life! Indigenous Peoples' Statement on the Trade-Related Aspects of Intellectual Propertry Rights (TRIPS) of the WTO Agreement." Ginebra, Suiza, 25 de julio de 1999. www.alpacdc.com/ien/intellectual_property.html

Comercio que tuvo lugar en Seattle del 30 de noviembre al 3 de diciembre de 1999. Durante este evento se emitió una Declaración en que se condenaba la manera en que la Organización Mundial de Comercio estaba destruyendo a la "madre tierra", así como la diversidad cultural y biológica que los pueblos indígenas respetan como parte de la ética primordial inculcada por sus ancestros.[120]

Los y las representantes del pueblo ainu se han incorporado a la lucha internacional por dar fin a la discriminación racial en una gran variedad de foros, incluyendo los abusos verbales a través de internet.[121] Durante sus intervenciones en reuniones internacionales insisten en la necesidad de que se reconozcan plenamente sus derechos como pueblo indígena, incluyendo la autodeterminación. Su lucha ha llevado a algunos grupos más radicales a tratar de reunificar el territorio ainu que actualmente se encuentra dividido entre dos fronteras nacionales: la rusa y la japonesa.[122] Sin embargo, sus intentos han tenido poco eco, aún dentro del mismo grupo de personas ainu involucradas en labores de recuperación del orgullo étnico. Sin embargo, el tema de la autodeterminación no se descarta de la agenda política. Los logros obtenidos por los nativos americanos, los indígenas canadienses y los aborígenes australianos los motivan a replantear nuevas estrategias para negociar con el gobierno japonés.

Las mujeres ainu, por su parte, han tenido una participación creciente en los foros internacionales de debate sobre temas de interés común para todos los pueblos indígenas. Las representantes ainu han expresado su incorformidad, por ejemplo, ante la comercialización de la cultura de los pueblos indígenas[123] y han participado en una gran cantidad de foros acerca de la problemática específica de las mujeres indígenas.

Chikkap Mieko, quizá la líder más activa, ha escrito una gran cantidad de artículos, libros y

---

[120] ---- "World Trade Organization and Indigenous Peoples. WTO Meeting in Seattle, Washington: November 29 – December 3, 1999." www.alpacdc.com. Ver también www.puebloindio.org/Seattle_decl99.html

[121] ---- Asamblea General de las Naciones Unidas, 52a. sesión. "Elimination of Racism and Racial Discrimination. Measures to Combat Contemporary Forms of Racism, Racial Discrimination, Xenofobia and Related Intolerance. The Role of Media in Inciting Racial Violence: Contributions to de Debate on the Theme 'Internet, Racism and Racial Discrimination'. Asamblea General Doc. A/52/471. Punto No. 110 de la Agenda. Octubre 16 de 1997.

[122] Ainu Moshiri no Dyidyiku wo Torikaesu Kai – Jenshuu. *Ainu Moshiri. Ainu Mindzoku kara Mita ''Joppoo Ryoodo Jenkan' Kooshoo (*Asociación para la Restitución de la Autonomía Distrital del Ainu Moshiri, (comp.). *Ainu Moshiri. Las negociaciones para la 'resitución de los territorios del norte' vistas por el pueblo ainu).* Ochanomidzu Shoboo, Tokio, 1992.

[123] --- "Rural and Indigenous Women Speak Out Against Globalization". Asia Pacific Forum of Women, Law & Development, Chiangmai, Thailandia, Mayo 22-24 de 1998. En *Corporate Watch. Globalization and Corporate Rule.* www.corpwatch.org

folletos en que da a conocer una clara postura como mujer indígena. Siguiendo la línea marcada por las mujeres afroamericanas y otras mujeres indígenas del mundo, Chikkap Mieko se ha unido a la tarea de ofrecer una perspectiva crítica del feminismo, cuestionando la imagen de una supuesta "hermandad" entre *todas* las mujeres del mundo. Desde su punto de vista, es impensable concentrar los esfuerzos en luchar contra la discriminación sexual, cuando es apremiante que hombres y mujeres indígenas se unan para eliminar la discriminación racial de que son objeto:

> No importa qué tanto nos digan que la discriminación sexual se refleja en la vida diaria de las minorías; puede ser cierto, pero las mujeres japonesas son también parte de la mayoría, parte del grupo dominante que nos oprime. En las discusiones [previas a la Conferencia sobre Mujeres de Nairobi de 1985] dije que me parecía extraño que no se tomara en cuenta este hecho, y que sólo se considerara la discriminación sexual al interior del grupo. Tratando de llegar al fondo, hablamos sobre discriminación en Japón contra las minorías, y pensé que las feministas estaban comenzando a entender nuestra situación; pero luego me desilusioné cuando alguien dijo que ese era sólo el "problema sur-norte" de Japón.[124]

La actitud crítica de Chikkap Mieko, así como la de otras mujeres indígenas, de la India, de África y las mujeres afroamericanas, ha contribuido enormemente a enriquecer la perspectiva postcolonialista durante los últimos años. No se trata sólo de pensar en esquemas de opresión múltiple, sino también en cuestionar las bases hegemónicas sobre las que se construyen los discursos que buscan redimir a los/las oprimidos/as.[125]

Aunque no existen datos cuantitativos confiables acerca de la población ainu de Japón,[126] quizá pueda decirse que está aumentando el número de personas que hablan con orgullo de su etnicidad ainu. Actualmente hay cada vez más jóvenes ainu que participan en la labor de revitalización de las costumbres de sus ancestros, y acuden a las clases de lengua ainu que se imparten en diferentes localidades de Jokkaidoo. Esta nueva generación está comprometida con la tarea de realizar una nueva lectura de la historia japonesa a través de la experiencia de su propio pueblo. Sin duda este es uno de los logros más grandes de sus

---

[124] Chikkap, Mieko. "As an Indigenous Woman" en Osaka Gathering of Minority and Indigenous Women Executive Committee (ed). *Minority and Indigenous Women in Japan and Fourth World Conference on Women.* Osaka, 1995, p. 34

[125] Ver, por ejemplo, hooks, bell "Sisterhood: Political Solidarity between Women" en McClintock, A., Mufti, A. y Shohat, E. (ed.) *Dangerous Liaisons. Gender, Nation & Postcolonial Perspectives.* University of Minessota Press, Minneapolis, 1997. Pp. 396-411

[126] El último censo data de 1980 y arroja una cifra imprecisa de 24,000 habitantes de Jokkaidoo que dijeron tener ascendencia ainu.

antecesores.

La lucha ainu por dejar de ser "raza en extinción" y ganar un espacio en la sociedad como pueblo indígena ha enriquecido enormemente a Japón. Junto con sus compañeros okinawenses, coreanos y burakumin se ha formado un espacio de resistencia que ha destruido el mito de Japón como una nación monoétnica. Sin embargo, es preciso seguir abriendo brecha para que se admita la multietnicidad y multiculturalidad en un ambiente de respeto y equidad.

El pueblo ainu, okinawense y otros grupos discriminados no han estado solos en esta lucha. El apoyo de sus compañeros indígenas en todo el mundo ha sido fundamental en la definición de una identidad positiva como pueblo indígena. El hecho de que su status como pueblo indígena haya sido reconocido por primera vez en un escenario internacional, fue fundamental para ganar el impulso necesario para que se escucharan sus demandas dentro de Japón.

Pero no sólo eso. El encuentro con personas que comparten una misma experiencia de colonización, discriminación y despojo los ha llevado a entender su responsabilidad con un proyecto mundial más amplio. Se trata ahora de ofrecer un espacio crítico a los desastrozos efectos del racismo, el capitalismo global y la explotación excesiva de los recursos naturales. El pueblo ainu se ha incorporado a una corriente mundial en que ser indígena implica adoptar un compromiso de resistencia contra el *status quo*. Como pueblo indígena, el pueblo ainu considera que la ética ancestral es absolutamente incompatible con el saqueo de la "madre tierra", y mucho menos con la esclavitud moral y física que impone el supuesto "desarrollo" promovido por el capital. La hermandad entre los pueblos indígenas invita a la reflexión sobre la necesidad de escuchar las palabras heredadas de antiguas sabidurías. Entre ellas están las voces de la sabiduría ainu, que han encontrado nueva vida y significado al unirse a la de otros pueblos indígenas del mundo. Sus palabras pueden ser desgarradoras, pero en ellas está la base de un mundo en que gobierne el respeto irrestricto a la diversidad humana y a la Madre Tierra.

CAPÍTULO 4

¿MUJER AINU O *MENOKO UTARI*?

REPRESENTACIÓN VS. CONTRARREPRESENTACIÓN

A lo largo del tiempo se han creado una considerable cantidad de recuentos históricos y etnografías acerca del pueblo ainu. Estos trabajos constituyen lo que puede considerarse como la "colonización del sujeto"[1] a través del discurso, es decir, de su "representación" por parte de los sectores dominantes en el periodo de colonización.

En el caso del pueblo ainu existen trabajos que muestran una serie de imágenes y descripciones sobre la situación de las mujeres ainu, poniendo especial énfasis en los roles que desempeñaban dentro de las comunidades o *kotan.* Cada una de estas obras desarrolla diferentes aspectos, construyendo ideales en torno a la feminidad ainu a través de los actores involucrados en el proceso de colonización. Motivados/as por dejar un testimonio de la vida de este "pueblo en extinción", una gran parte de las obras que a continuación se revisan tienden a abordar el tema de las mujeres ainu únicamente a partir de la división sexual del trabajo. El objetivo de este capítulo es hacer una revisión de la manera en que diferentes actores coloniales representaron a las mujeres ainu, para que más tarde puedan confrontarse estas imágenes con la labor de autorrepresentación de las *menoko utari,* (compañeras mujeres). La idea es mostrar cómo el trabajo de autorrepresentación de las *menoko utari* representa en sí un acto de resistencia frente al discurso colonial que pretende describirlas o *producirlas* a través de una representación dotada de autoridad política y "científica".[2] Desde este punto de vista, la literatura de resistencia de las mujeres ainu puede ser leída también como *contrarrepresentación,* es decir, una forma de describirse a sí mismas que cuestione la narrativa hegemónica que dibujó los límites "científicamente autorizados" alrededor de la feminidad ainu, a través de la etnografía, el recuento histórico o la crónica de viaje.

---

[1] Para una revisión de este concepto, ver Watson, J. y Smith, S. "De/Colonization and the Politics of Discourse in Women's Autobiographical Practices." En Watson, J. y Smith, S. (eds.) *De/Colonizing the Subject. Politics of Gender in Women's Autobiography.* University of Minnesota Press, 1992. Pp. xiii-xxxi

[2] Para una revisión del concepto "discurso colonial" en un contexto europeo, véase Mills, S. *Discourses of Difference. An analysis of Women's Travel Writing and Colonialism.* Routledge, Londres: 1993 pp. 47-48

♦ POLÍTICAS DE SEXUALIDAD Y COLONIALISMO: LOS RETRATOS DE MUJERES AINU HECHOS POR MATSUURA TAKESHIROO

Uno de los trabajos de representación del pueblo ainu más importantes fue escrito por el funcionario wadyin Matsuura Takeshiroo (1818-1888). Matsuura visitó en varias ocasiones la isla de Edzo y, a diferencia de muchos de sus contemporáneos, sentía bastante simpatía por los hombres y mujeres ainu que le narraron sus propias anécdotas alrededor de su relación con los migrantes wadyin y con el sistema *basho ukeoi.* Las observaciones recogidas durante sus viajes fueron publicadas bajo el título *Edzo kindai dyinbutsu shi (Crónica de las personalidades modernas de Edzo)* y representan un documento invaluable para contar con una imagen de la vida de los hombres y mujeres ainu en el periodo de finales de la época Tokugawa. La obra de Matsuura resulta valiosa también por el hecho de que no presenta una imagen homogeneizante de la situación del pueblo ainu en ese momento, sino que recurre a la narración de pequeñas historias o incidentes ocurridos a los hombres y mujeres de todas las edades, y en todo tipo de situaciones de interrelación con el pueblo wadyin.

La mayoría de las historias son desgarradoras, y seguramente el objetivo de Matsuura al escribirlas era denunciar los abusos de que eran víctimas los hombres y mujeres ainu que estaban sometidos a la tiranía del sistema *basho ukeoi.* En cuanto a las historias de mujeres, Matsuura documenta un gran número de casos en que las jóvenes eran víctimas de abuso sexual por parte de los contratistas wadyin. En no pocas ocasiones, el contratista aprovechaba su autoridad para obligar a los esposos a trasladarse a un puesto pesquero lejano para trabajar. Una vez que el campo estaba libre, el contratista violaba o tomaba por concubina a la mujer ainu que se había convertido en "objeto" de su deseo. Además del dolor del abuso sexual y de la desintegración familiar, a veces las jóvenes eran contagiadas de sífilis por sus agresores. Tal es el caso de Yaereshikare, una hermosa mujer de 27 años que murió deformada por la sífilis después de ser abandonada a su suerte por el contratista wadyin que la agredió sexualmente.[3] La historia de Yaereshikare también coincide con la historia de dos ancianas que vivieron momentos terribles cuando sus hijos y sus familias fueron obligados a trasladarse a los puestos pesqueros. Estas mujeres debían ganarse solas el sustento enmedio del rudo invierno de Jokkaidoo. Matsuura describe una situación en que los *kotan* quedaban prácticamente disueltos debido al reclutamiento forzoso de los

---

[3] Matsuura Takeshiroo. *Edzo kindai dyinbutsu shi* Op. Cit., p. 136-141. El texto completo de esta historia se incluye en el anexo no. 6 de esta tesis.

jóvenes en los puestos pesqueros. Los pocos habitantes eran ancianos y ancianas que a duras penas podían subsistir enterrando papas, que luego recuperarían de entre la nieve para sobrellevar el invierno.

Algunas historias recogidas por Matsuura tienden a subrayar la valentía y el orgullo de sus protagonistas. La historia de Uetemat relata uno de estos casos. Uetemat era una joven y bella mujer que se defendió de los insistentes ataques de uno de los supervisores del puesto pesquero de Ishikari, pese a las amenazas de muerte de su agresor: "Y aunque no hay nada más valioso que la vida –escribe Matsuura- ella nunca se doblegó."[4] En este caso el supervisor terminó por rendirse, pero también existe el trágico incidente en que Shukchirosh, otra joven mujer ainu, decidió suicidarse antes que vivir con la vergüenza de haber sido violada por uno de los supervisores de la cuenca del río Ishikari. Cuando su esposo, Yaekeshuk, supo que su mujer había comido una hierba venenosa para poner fin a su vida, tomó a sus cuatro hijos y regresó a las montañas. Furiosos por la decisión de Yaekeshuk, los supervisores de los puestos pesqueros intentaron hacerlo regresar a toda costa, pero él no cedió. Yaekeshuk logró escapar de los estrictos controles ejercidos por las autoridades del *basho ukeoi,* pero realmente fue un caso excepcional. La enorme cantidad de historias recopiladas por Matsuura muestran un panorama de gran violencia, en donde defender el propio orgullo podía costar la vida.

Por otra parte, las historias escritas por Matsuura casi siempre comienzan hablando de una pareja ainu que vivía en paz y armonía, cuidando de sus hijos y de sus padres; sin embargo, esta felicidad se ve interrumpida por la obligación de trabajar en los *basho ukeoi.* Este reclutamiento forzoso implicaba el desplazamiento hacia lugares alejados del *kotan* y, por ende, la desintegración de las comunidades y, en ocasiones, de la misma estructura familiar. Sin embargo, enmedio de esta situación abundan las historias en que se habla acerca de la gran solidaridad entre vecinos, y el inmenso amor y respeto entre los esposos. Pero el cariño no era suficiente. Muchas veces los hijos se veían obligados a vivir lejos de sus padres, y los ancianos y ancianas que permanecían en la comunidad tenían que cuidar de sí mismos, sobrellevando la carga de los años.

En términos generales, Mastsuura muestra la vida de pobreza material que tenían que enfrentar los hombres y mujeres ainu de finales de la época Tokugawa. No obstante, el funcionario insiste en la riqueza espiritual de estas personas, que se manifestaba en el

---

[4] Ibid., p. 156

respeto a sus costumbres y en el orgullo con que muchos de ellos defendían su integridad. La crónica de Matsuura permite conocer diferentes momentos críticos en la vida de estos hombres y mujeres, quienes enfrentaban la situación tratando de permanecer unidos. No se hace mención de algún caso en que el esposo maltrate a su esposa, por ejemplo, a diferencia de las crónicas posteriores, en donde se subraya este aspecto al interior de las comunidades ainu. Este hecho puede interpretarse, por una parte, como una inclinación de Matsuura por presentar únicamente aspectos positivos del pueblo ainu; pero, por otro lado, estos relatos sugieren que durante este periodo los hombres todavía no eran presa común de la profunda depresión que, más tarde, causaría en ellos la desaparición de los roles tradicionales y de su autoridad dentro del *kotan.* Al parecer, sería hasta la llegada de la época Mediyi que muchos hombres encontrarían en el alcoholismo un escape para la desesperación en que los colocaba el nuevo orden social impuesto. Sería entonces que muchos hombres ainu iniciarían una dinámica de desplazamiento de la opresión hacia las mujeres, agrediéndolas física y verbalmente.

Las narraciones de Matsuura permiten ver la manera en que se fue construyendo la hegemonía colonial en relación con el género. El tipo de relación sexual entre mujeres ainu y hombres wadyin puede interpretarse como una metáfora de los símbolos de poder y de las políticas del sexo; sin embargo, como sucedió en otros contextos colòniales, más que como una metáfora de la construcción de la opresión y la subordinación, estas relaciones se convirtieron en "... un marcador fundamental de clase y raza, implicado en un conjunto de relaciones de poder más amplio... La regulación de relaciones sexuales fue central en el desarrollo de tipos particulares de asentamientos coloniales, y la distribución de la actividad económica dentro de ellos."[5]

En este caso los hombres wadyin que migraban a la entonces isla de Edzo como jornaleros o *dekasegui* vivían en barracas, y la única posibilidad de contar con una pareja era tomar por concubina a una mujer ainu. En su calidad de "mujeres bárbaras", no era moralmente reprobable recurrir a este tipo de relaciones para satisfacer sus deseos. Más aún, la posibilidad de estas relaciones contribuía a que los hombres wadyin pudieran incorporarse a sus labores en los términos que exigía el trabajo de temporada.

Por una parte, los hombres fueron despojados de su autoridad, no sólo económica y política, sino también dentro del núcleo familiar. Al verse obligados a trasladarse a los puestos

---

[5] Stoler, Ann Laura "Making Empire Respectable: The Politics of Race nad Sexual Morality in

pesqueros para trabajar, en ocasiones debían separarse de sus esposas. Como se vio en los casos documentados por Matsuura, a veces los supervisores de los puestos utilizaban esta estrategia para poder abusar sexualmente de las mujeres ainu o convertirlas en sus concubinas. De esta situación puede inferirse que los colonos wadyin utilizaban su posición de poder para tener relaciones sexuales con las mujeres ainu. Puede deducirse entonces que estas relaciones contribuyeron al establecimiento de relaciones de poder más amplias.

Simultáneamente, se estaban creando clases sociales 'racializadas', donde los detentadores del poder eran wadyin, mientras que las clases subordinadas estaban formadas por miembros del pueblo ainu. En este punto es importante subrayar que los colonos wadyin normalmente eran campesinos pobres que migraban a Jokkaidoo como jornaleros; sin embargo, una vez en los puestos pesqueros su status social se redefinía en su relación con la existencia de un grupo al que ellos mismos podían marginar y oprimir. Con base en lo anterior, puede decirse que los relatos de Matsuura muestran un panorama sobre la manera en que la sociedad colonial estaba definiendo sus reglas a partir de las relaciones de género, clase y etnicidad. La lectura de *Edzo kindai dyinbutsu shi* merece una revisión más detallada, incluso revisando cada historia por separado, en aras de evitar generalizaciones. No obstante, por cuestiones de espacio, un análisis más profundo de esta obra queda pendiente para un trabajo posterior.

♦ LAS *MENOKO UTARI* A LOS OJOS DE ALGUNOS/AS VISITANTES EUROPEOS

A partir de la época Meidyi, algunos viajeros y viajeras europeos comenzaron a visitar el territorio ainu, motivados por la curiosidad de conocer a los "pueblos bárbaros" que habitaban la región. El ideal del "buen salvaje" rousseauniano gobernaba gran parte de sus percepciones, y estas personas buscaban acercarse a un estado de la *condición humana* cercano a la "pureza original" que las culturas europeas daban por extraviado en algún lugar del camino hacia la "civilización."

Una de estas crónicas corresponde al viaje que realizó A. Henry Savage Landor a Jokkaidoo y las Islas Kuriles, y que fuera publicada Londres en el año de 1893. A lo largo de esta crónica aparecen varias representaciones de mujeres ainu que expresan el arraigado eurocentrismo y androcentrismo de su época.

En primer lugar, Landor realiza varias observaciones acerca del tatuaje femenino como una de las características que más le impresionó de las mujeres ainu, quizás porque en este

---

Twentieth-Century Colonial Cultures". En *Dangerous Liaisons*, Ibid., p. 346-347

punto se confrontaba con mayor fuerza su ideal de belleza femenina. Al respecto, el viajero hace el siguiente comentario en ocasión de su visita a un *kotan* cuyo nombre translitera como "Shari":

> Las mujeres ainu de Shari son extremadamente hermosas, porque no se tatúan el largo bigote [sic] a través de sus caras, como otras ainu. Algunas de ellas tienen un pequeño tatuaje semicircular en el labio superior, que no es muy desagradable a la vista; incluso en ciertos casos hasta se ve bien. Las chicas tampoco se tatúan los brazos. Los hombres son mucho más altos que los hombres ainu de otras regiones, y parecen ser de muy mala disposición. Se puede detectar la sangre japonesa en muchos de ellos, y eso puede influir. Mientras que las mujeres son más bonitas, los hombres tienen caras repulsivas, poseyendo todas las características de los tipos criminales.[6]

Como en este caso, muchas de las descripciones de Landor sobre las mujeres ainu están rodeadas por comentarios en que somete a las *menoko* a sus propios conceptos de belleza y fealdad. El tatuaje femenino siempre aparece como parte de estos juicios, haciendo algunas sugerencias temerarias en relación con el origen de esta costumbre:

> Los hombres ainu tienen largas barbas y bigotes, que nunca son recortados, con excepción de los ainu *kurilski*, que sí los recortan.... Las mujeres ainu, a quienes la naturaleza no ha favorecido con este ornamento masculino, suplen su deficiencia tatuándose un largo bigote sobre los labios. Sus manos y brazos también están tatuados... El tatuaje es considerado un ornamento... agregando a las mujeres el codiciado aire de 'virilidad'. No hay un sentido religioso conectado con él, y la práctica rápidamente está decayendo, porque los hombres japoneses se burlan de las mujeres ainu, quienes, después de todo, sólo se tatúan las bocas y los brazos, mientras que ellos mismos frecuentemente se tatúan todo el cuerpo.[7]

Como hombre del siglo XIX, Landor frecuentemente recurre a los términos "sexo fuerte" para referirse a los hombres, y el "bello sexo" para adornar sus comentarios sobre las costumbres femeninas. Sus visiones son también homogeneizantes, no sólo al interior de la comunidad ainu, sino en cuanto a todas las mujeres de la humanidad:

> Las *menoko* (muchachas) ainu parecen no tener particular inclinación por los brazaletes o amuletos, sino que los collares son el sueño de su vida. La delicia que provoca un nuevo collar en una mujer ainu está en proporción con el tamaño y número de cuentas. Una mujer que

---

[6] Landor, A.H.S. *Alone with the Hairy Ainu.* Op. Cit., p. 137
[7] Ibid., p. 251 y 253

> posee uno de cuentas extra grandes es envidiada por todo el resto de sus vecinas menos afortunadas; y aquélla que tiene varios es a la vez admirada y odiada por todas las mujeres de la villa. Porque, de hecho, ¡las mujeres ainu son lo suficientemente 'humanas' como para odiarse una a otra![8]

La racialización de sus comentarios misóginos aparece en varias ocasiones a lo largo de sus recuentos de viaje, incluso llegando a afirmar que "Todas las mujeres son lo suficientemente malas cuando se salen de sus casillas, pero las mujeres ainu son preeminentes en este respecto."[9] Landor realiza este comentario en cuanto a la manera en que se relacionan los hombres y las mujeres ainu, como si se tratara de un conjunto de acciones que pudieran describirse de manera uniforme e inalterable. También en este caso utiliza a la sociedad inglesa de su tiempo como referente para "explicar" la situación al interior del núcleo familiar:

> El hombre, *naturalmente,* es el amo y señor de la casa, y la esposa es una especie de ser inferior o esclava, cuyo deber es obedecer a su compañero. Ella tiene que ceder en todo, sin importar si ella tiene razón o no; ocasionalmente es golpeada; nunca toma parte activa en ninguna de la bacanales del marido; pero aunque lleva una vida triste, una vida de trabajo duro sin placer, no parece darle mayor importancia. Hay esposas, *desde luego,* quienes, *como en otros países,* le hacen pasar 'muy malos ratos' a sus esposos; pero en el país ainu estas son ciertamente las excepciones... Mientras que la esposa haga bien su trabajo como 'bestia de carga', se requiere muy poco más de ella.[10]

Es imposible saber hasta qué punto el viajero inglés estaba proyectando sus propias ideas y experiencias sobre la feminidad, pero su insistencia en subrayar que las mujeres ainu comparten con otras mujeres del mundo el mal humor, la envidia y los celos, sugiere que el viajero andaba más en busca de una especie de "mezquindad femenina esencial," que de otras experiencias de la vida en sociedad.

Landor también estaba convencido de que el pueblo ainu estaba condenado a la extinción, en parte porque "...muchas mujeres son estériles, y muchas otras están también afectadas por la más horrible de todas las enfermedades."[11] Seguramente cuando habla de esta enfermedad se refiere a la sífilis, ya que menciona: "Estoy inclinado a pensar, sin embargo,

---

[8] Ibid., p. 249 Las comillas de la palabra 'humanas' son de Landor.
[9] Ibid., p. 294
[10] Ibid., p. 295. Las cursivas son mías.
[11] Ibid., p. 296

que esta enfermedad en especial fue importada a Yezo [Jokkaidoo] con la civilización japonesa, ya que es en las partes más civilizadas del país ainu donde es más frecuente."[12] En todo caso, la "desaparición del pueblo ainu" solamente podía explicarse, desde su punto de vista, como una consecuencia de la 'inferioridad racial' del pueblo ainu:

> La tristeza que parece oprimir a los ainu, y que vemos dibujada en el rostro de cada individo, no es más que el resultado de esta degeneración de la raza. Como raza, los ainu pronto se extinguirán. Me atrevo a decir que dentro de cincuenta años –probablemente menos- no quedará ninguno de los velludos salvajes que alguna vez fueron los amos de Sakjalin, Yezo, las Kuriles, Kamchatka y todo el imperio japonés del sur [sic]. Ninguna de estas extrañas personas –suaves, buenas y amables, pero salvajes, audaces y desprestigiados- vivirán para ver a su país civilizado; y en la vida que han llevado de suciedad y vicio, morirán frente a ese látigo aún mayor, la civilización, sin dejar rastro de sí mismos, de su pasado, de su historia ni de su presente –nada más que una pálida memoria, una tradición, de que en Yezo y las Kuriles perecieron los últimos restos de aquel curioso pueblo, los velludos ainu.[13]

Estas palabras con que Landor concluye su relato de viaje parecieran ser el epitafio del pueblo ainu, y desafortunadamente estas ideas aparecerían de manera recurrente en los escritos de otros/as europeos/as que visitaron la zona desde entonces. Como se menciona anteriormente, incluso el mismo John Batchelor –quien dedicara su vida a evangelizar a los ainu y a promover prácticas de higiene y salud entre ellos- estaba convencido de que sus feligreses eran un pueblo salvaje condenado a la extinción.

Como se verá en el capítulo 7, el mismo John Batchelor adoptó como su hija a una muchacha ainu de nombre Yaeko, y tenía contacto frecuente con varias mujeres ainu que fungían como misioneras en los diferentes *kotan* en que Batchelor llevaba a cabo sus tareas de evangelización. Pese a su fuerte carga eurocéntrica, el misionero logró escapar de ciertos estereotipos. Sin embargo, en sus trabajos 'etnográficos' a veces tiende a generalizar en sus descripciones sobre las *menoko utari,* sin hablar de todas aquéllas jóvenes que fueron educadas en sus escuelas. De hecho, aún en su defensa, algunas de sus descripciones subrayan lo que él consideraba los "rasgos de barbarie" de las *menoko:*

> Cuando entré en contacto por primera vez con las mujeres ainu, me parecieron impresionantemente feas, sin espíritu, y un grupo desangelado de seres humanos. Las marcas

---

[12] Ibid., p. 296
[13] Ibid., p. 297

> color carbón de los tatuajes sobre la boca y brazos... los pies descalzos, el cabello hirsuto y desaliñado, los adornos magros y mal arreglados, y una variedad de otras cosas, se conjuntaron para darme esa impresión tan poco favorable. No me sorprende encontrar, entonces, que alguien que ha entrado en contacto con ellas se haya ido disgustado, y con la opinión de que no sería gran pérdida para la humanidad si los ainu se extinguieran. Pero la aparición de este trabajo y mi vida entre ellos probará que no comparto esta forma de pensar.[14]

Continúa su descripción diciendo que, cuando llegó a conocerlas mejor, se dio cuenta de que estaba equivocado, y que entre las dos o tres mil de ellas que había conocido, había algunas que de hecho eran "...brillantes, modestas e inteligentes; mientras que otras que llevan el tatuaje (aún el tatuaje tiene una belleza singular en sí mismo) son muy guapas. Todas, de hecho, son a veces felices y joviales, particularmente cuando no hay extraños alrededor, o cuando se está organizando un festival del oso."[15]

Batchelor coincide con muchos observadores en el hecho de que las mujeres realizaban prácticamente todo el trabajo en la comunidad, y que eran víctimas de maltrato por parte de sus esposos:

> El que las mujeres son tratadas más o menos como seres inferiores ya se ha anotado. Su propia vida es, en la gran mayoría de los casos, un trajín esclavizante, causado principalmente, creo, por la forma de beber de los hombres. De mañana a noche, de un fin de año al otro, es casi trabajo incesante, y mucho de su trabajo es labor manual de la más extenuante.[16]

Batchelor continúa su descripción, señalando los trabajos de las mujeres en las diferentes estaciones del año: en primavera, sembrar los pequeños huertos y recoger corteza de árbol de olmo para tejer vestidos; en verano, tejer y bordar los vestidos que se utilizarán en invierno; en otoño recoger las cosechas y almacenarlas, y en invierno ayudar con la pesca del salmón. "Los ainu –señala Batchelor- no entienden nada de agricultura; no tienen idea de cómo cultivar la tierra. En tanto que una mujer pueda procurar suficiente comida para su familia para que dure a lo largo del invierno, eso es todo lo que le importa."[17] El misionero prosigue con su relación de la increíble cantidad de cosas que tenía que hacer una mujer ainu, incluyendo la preparación de todas las provisiones que servirían a su familia de sustento durante los largos meses de nieve. "Así –concluye Batchelor- la mujer es la

---

[14] Batchelor, J. *The Ainu and Their Folk-Lore.* Op. Cit., p. 174
[15] Ibid., p. 174-175
[16] Ibid., p. 175
[17] Ibid., p. 177

esclava del hombre."[18]

Sin embargo, dentro de la representación que hace Batchelor sobre las mujeres ainu señala también que los hombres temen a la ira de las mujeres ya que, aunque ellas no pueden orar a los dioses para pedir la desgracia de sus esposos, pueden cometer acciones capaces de perjudicarlos. Una de ellas es maldecirlos utilizando malas palabras, que tienen que ver –según Batchelor- con su vellosidad, y con imágenes relativas a cadáveres. Otra forma de hacer daño a los hombres es esconder su *inau,* de manera que ellos ya no pueden rezar, y los *Kamui* pueden enfurecerse, pensando que no han cumplido con las formalidades religiosas.[19] Incluso, Batchelor sugiere que la prohibición expresa de que las mujeres oren, principalmente las esposas, es el miedo que los hombres tienen de sus oraciones. Para el misionero, esta idea resulta lógica si se considera que:

> El ainu cree en varios dioses que escuchan y responden a la oración; él está consciente de que su esposa no es bien tratada, con la gentileza que debería; él sabe que su propia pereza debe compensarse con las labores extra de su esposa, y reconoce el hecho de que su excesiva forma de beber es la ruina de su familia. De ahí su miedo a las oraciones de las mujeres y esposas. Ellos temen las oraciones en venganza; o cuando un hombre ora por vino, y su esposa porque él no lo consiga, siendo la mujer moralmente mejor que el hombre, sus oraciones probablemente prevalecerán contra las suyas, y conducirían a la escasez de lo que él tanto ama.[20]

A pesar de que Batchelor pasó casi sesenta años viviendo entre el pueblo ainu, muchos de los datos que recopiló han sido severamente criticados por su falta de exactitud, y hay que leer con cautela cada una de sus aseveraciones. Este punto, sobre todo, puede confrontarse con las imágenes presentadas por el lingüista ainu Chiri Mashijo, quien afirma que las mujeres tenían la facultad de emitir oráculos y formular hechizos.[21] De hecho, la íntima relación entre la tradición oral y la religión sugieren que las mujeres no estaban del todo excluidas de la posibilidad de entrar en contacto con la divinidad. El *Kamui Yuukara,* como se mencionara con detalle en el capítulo 5, implica una especie de 'posesión' en que el *Kamui* o dios habla a través de la voz del narrador o la narradora.

Otra representación mucho más detallada sobre la participación de las mujeres ainu en la

---

[18] Ibid., p. 179
[19] Ibid., p. 181-182
[20] Ibid., p. 551
[21] Chiri, M. *Ainu Bungaku.* Ibid., p. 3-18

vida religiosa del *kotan* la encontramos en el trabajo del médico Neil Gordon Munro (1863-1942). Munro visitó Jokkaidoo en varias ocasiones, después de convertirse en director del Hospital General de Yokojama en 1893. Reunió varias notas y fotografías que, desafortunadamente, se perdieron por completo durante el terremoto que azotó Tokio en 1923. El Prof. C. G. Seligman consiguió fondos de la Fundación Rockefeller, y en 1930 logró continuar sus investigaciones. Para ello se mudó a la comunidad de Nibutani, en Biratori, e instaló un pequeño hospital junto con su esposa, una mujer japonesa que tenía la profesión de enfermera. Granjeándose la confianza de los *ekashi* y las *juchi* de la comunidad, Munro y su esposa lograron obtener una gran cantidad de información acerca de las costumbres del pueblo ainu. Sin embargo, en 1932 un incendio en su casa destruyó la mayor parte de sus fotografías. Pero Munro no se dio por vencido. Consiguió un nuevo financiamento de la Fundación Rockefeller en 1933, y continuó realizando sus investigaciones hasta que falleció en 1942. Su libro sería publicado de manera póstuma bajo el título *Ainu Creed and Cult* en 1963.

A juzgar por las palabras de B. Z. Seligman, viuda del profesor que ayudara a Munro a continuar sus estudios y encargada de la edición del libro, Munro era un hombre sensible que verdaderamente estaba interesado en ayudar a la gente a mejorar sus condiciones de vida. Así, todas sus investigaciones estuvieron dedicadas a demostrar que el pueblo ainu no era un pueblo inferior:

> El objetivo de Munro al escribir un libro sobre los ainu no era sólo ofrecer un recuento de sus cuidadosas observaciones de la gente y sus costumbres, sino también demostrar al mundo en general, y a los japoneses en particular, que los ainu tenían una cultura propia que merecía tomarse en consideración, y que ellos no eran un tipo de gente inferior que sólo creía en absurdas supersticiones. Él enfatizó esta visión, y cuando registró las creencias o los rituales que pudieran parecer irracionales, se tomó la molestia de compararlos con las costumbres populares europeas. De hecho, su intención era que el libro fuera 'Un Llamado a la Tolerancia', como se titulaba uno de sus artículos inéditos.[22]

Desafortunadamente, en la edición final se omitió este llamado, así como los paralelos que estableció Munro con la cultura popular europea. Sin embargo, es importante hacer notar que la palabra "bárbaro" o "salvaje" se encuentra ausente del texto del médico inglés. Sus descripciones mantienen un tono distante y tratan de mostrar una visión carente de juicios

---

[22] Seligman, B. Z. "Prefacio" en Munro, N. G. *Ainu Creed and Cult.* Columbia University Press, Nueva York,

morales alrededor de las costumbres religiosas del pueblo ainu. Sin embargo, el mismo hecho de que él se haya dado a la tarea de demostrar que la cosmovisión ainu no merecía ser despreciada por ser "moralmente pobre," establece una postura sin precedente en el ámbito de la representación europea sobre el pueblo ainu.

Munro describe minuciosamente cada una de las ceremonias religiosas de la comunidad de Nibutani, mencionando siempre el papel que tanto hombres como mujeres desempeñan en las distintas celebraciones. Munro logró un importante nivel de acercamiento con las mujeres de Nibutani por su labor como médico, y fue así que le fue revelado un secreto que había permanecido oculto para todas las personas no-ainu. Aunque aparentemente las mujeres no tenían ninguna importancia en el aspecto religioso y social, en 1934 Munro descubrió que las mujeres eran calladas portadoras de un símbolo clave para la regulación de las relaciones sociales ainu. Munro recibió la confidencia 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 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.[23]

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 Ken'ichi Suguiura documentadas por Seligman, ninguna mujer podía casarse con un hombre cuya madre tuviera el mismo tipo de *kut* que ella. Según la tradición, Oina 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,* la diosa del fuego, 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.[24]

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

---

1963, p. xiv

[23] Seligman, B. Z. 'Social Organization' en *Ainu Creed and Cult*, ibid., 142-143.

[24] Seligman, B. Z., op. cit., p. 144

oso que sería sacrificado en la ceremonia del *Iyomante*.[25] 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.[26]

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* también designaban una relación matrilineal, mientras que los nexos conocidos como *Shinrit* se referían a los ancestros patrilineales.[27]

Munro mismo nunca publicó estas observaciones. Sería la esposa del Prof. Seligman quien más tarde daría difusión a esta información, como parte de los capítulos de *Ainu Creed and Cult*. La Sra. Seligman obtuvo esta información de la correspondencia privada que Munro sostenía con su esposo, el Sr. Seligman, así como de notas dispersas que fue reuniendo para dar forma al libro. Este silencio es elocuente. Munro realmente se involucró de tal manera con las mujeres que le dieron a conocer su secreto, que él decidió no incluirlo como parte de la información acerca del sistema de creencias religiosas ainu. Su objetivo era demostrar que la cosmovisión religiosa ainu tenía una complejidad y una coherencia que hasta ese momento nadie había percibido. Aunque él conocía el valor de la información que se le había revelado, tal vez se preguntaba hasta qué punto valía la pena darlo a conocer como dato etnográfico. Más allá de su calidad de 'informantes clave' estas mujeres eran seres humanos que merecían respeto. ¿Cómo defraudar su confianza? Al elegir guardar silencio sobre el *upsoro-kut*, Munro buscó crear una representación de las mujeres ainu en donde su intimidad no fuera revelada, guiado por la conciencia de que estaba tratando con personas y no con "especímenes de estudio" capaces de proveer datos y formar parte de cifras o anécdotas. Pero Seligman no era de la misma opinión, y con base en las notas de Munro elaboró una representación etnográfica de las mujeres ainu, como portadoras de este secreto.

---

[25] Esta ceremonia es considerada la más importante de la cultura ainu. A grosso modo, consistía en capturar a un osezno 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*. Enmedio de una gran fiesta en que se ofrendaban 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 Jokkaidoo.

[26] Seligman, ibid., p. 144

[27] Seligman, ibid., p. 145

En ningún momento la Sra. Seligman menciona haber tenido contacto directo con las mujeres ainu, y quizá esta distancia cultural provocó que su representación estuviera elaborada sin mucha consideración a la privacía de las informantes de Munro. Probablemente la Sra. Seligman no consideraba moralmente reprochable difundir estas normas secretas de la sociedad ainu. De hecho, en el prefacio aclara que 'seguramente' todas las personas de las que Munro obtuvo su información han muerto; sin embargo, dentro del libro incluye las fotografías de las dos mujeres que le revelaron el secreto al médico inglés. Esto sugiere que las mujeres ainu fueron representadas por Seligman como objetos de estudio, pese a que Munro mismo no compartía esta postura.

- **COLONIALISMO Y GÉNERO: LAS REPRESENTACIONES DE LAS MUJERES AINU A CARGO DE LAS MUJERES NO-AINU**

La representación de Seligman sobre las mujeres ainu no es la única que ha sido hecha por mujeres. Ya desde finales del siglo XIX, una intrépida viajera inglesa, Isabella Bird, se adentró en territorio ainu para realizar una crónica sobre estos lares, ignotos para la mayoría de sus contemporáneos y contemporáneas.

Isabella Bird (1831-1904) pasó alrededor de siete meses en Japón en el año 1878, visitando distintas comunidades rurales. El objetivo de su viaje era promover la instalación de hospitales misioneros y la evangelización dentro de la fe cristiana. La crónica de este trayecto por lo que ella denominó los "inexplorados caminos de Japón" está narrada en forma epistolar. Los detalles sobre su encuentro con las culturas wadyin y ainu fue narrada en extensas cartas a su hermana Henrietta quien, menos audaz que Isabella, esperaba en Inglaterra noticias de la viajera. En sus cartas hace una minuciosa descripción de las "extrañas costumbres" japonesas y ainu, desde el punto de vista de una devota cristiana de la sociedad victoriana. El resultado es una representación única del encuentro entre ambas culturas, principalmente entre mujeres de culturas totalmente diferentes.

Las representaciones del pueblo ainu formuladas por Isabella Bird también están inmersas en el ideal del "buen salvaje," y en varios pasajes deja entender las contradicciones que este encuentro cultural formaba en su conciencia:

> No tienen historia, sus tradiciones apenas merecen ese nombre, se llaman a sí mismos descendientes de un perro, en sus casas y sus personas pululan los bichos, están sumidos en la mayor ignorancia, no tienen letras ni números más allá del mil, van vestidos en la corteza de los árboles y las pieles sin curtir de las bestias, adoran al oso, al sol, a la luna, al fuego, al agua, y no sé qué más, son incivilizables y, al mismo tiempo salvajes irreclamables, pero son

> atractivos y, en alguos aspectos, fascinantes, y espero que nunca olvide la música de sus suaves, dulces voces, la tenue luz de sus apacibles ojos cafés, y la maravillosa dulzura de su sonrisa.[28]

En sus descripciones sobre las anécdotas vividas entre el pueblo ainu, Isabella Bird menciona en repetidas ocasiones el carácter del "buen salvaje" que impone principalmente a su percepción sobre los hombres ainu. Narra, por ejemplo, que en una ocasión tenía dificultades para subir una empinada cuesta, por lo que "un espléndido joven salvaje" la ayudó tomándola de su mano "...tan gentilmente como un caballero inglés lo hubiera hecho." Con respecto de esta gentileza y otras similares, la viajera apunta:

> Su *instinto de ayudar a una mujer extranjera* me impresiona por extaño, ya que ellos nunca muestran alguna cortesía para con sus mujeres, a quienes tratan (aunque en menor grado que lo usual entre los salvajes) como seres inferiores.[29]

Para la viajera inglesa, "ayudar a una mujer extranjera" era parte de un "instinto", como quizá también lo era, desde su perspectiva, el no ser cortés con las mujeres ainu. Todas las observaciones de Isabella Bird giran alrededor de la certeza –eurocéntrica- de que se encuentra rodeada de "salvajes" que sólo obedecen impulsos primarios: si son buenos o malos, es *por naturaleza.* Pero para ella el pueblo ainu es bueno por naturaleza, e incluso considera la gentileza de la sonrisa masculina como un rasgo de *naturaleza femenina*:

> Todos menos dos o tres que he visto son los salvajes con apariencia más fiera, con un físico lo suficientemente vigoroso como para llevar a cabo las más feroces intenciones, pero tan pronto como hablan, su semblante se ilumina con una sonrisa tan gentil como la de una mujer, algo inolvidable.[30]

En cuanto a su representación sobre las mujeres ainu, Bird hace varias apologías sobre su belleza y su buena disposición para el trabajo arduo. Nuevamente tomando como base su ideal sobre el "buen salvaje", la viajera inglesa defiende la belleza física peculiar de las mujeres:

> Los viajeros que van de paso y que han viso algunas mujeres ainu en el camino a Satsuporo [Sapporo] hablan de ellas como muy feas, pero disculpan su fealdad por su industriosidad y su fidelidad conyugal. De lo último no hay duda, pero no estoy dispuesta a admitir lo primero. La

---

[28] Bird, I. *Unbeaten Tracks in Japan.* Ibid., p. 255
[29] Ibid., p. 252. Las cursivas son mías.
[30] *Ibid., p. 255.*

> fealdad ciertamente se debe a la suciedad. Las mujeres ainu apenas rebasan los cinco pies y media pulgada de estatura, pero están bien formadas, rectas, ligeras y bien desarrolladas, con pies y manos pequeñas, pantorrilas bien arqueadas, glúteos redondeados, busto bien desarrollado y un paso firme y elástico. Sus cabezas y caras son pequeñas; pero el cabello, que cae en masas a cada lado del rostro como el de los hombres, es igualmente abundante. Tienen dientes soberbios, y los muestran libremente cuando sonríen. Sus bocas son un poco anchas, pero bien formadas, y hay una gracia ruda alrededor de ellas que es placentera, a pesar de la desfiguración de la banda que se tatúa tanto arriba como abajo de la boca, y que, estando unida en las esquinas, alarga su tamaño y anchura aparente.[31]

Isabella Bird elabora su representación de las mujeres ainu no sólo a partir de la descripción de sus características físicas, sino que también subraya el extenuante trabajo que diariamente realizaban como parte de sus obligaciones. Al igual que Batchelor notaría más tarde, Bird contrasta el trajín cotidiano de las mujeres con la pereza de los hombres:

> La caza y la pesca son sus ocupaciones [de los hombres], y para su 'recreación dentro de la casa' labran cajas de tabaco, fundas de cuchillos, palillos para el *sake*, y lanzas. Para ellos es absolutamente inncesario hacer algo; están contentos con sentarse junto al fuego y fumar ocasionalmente, y comer y dormir. Esta apatía varía con espasmos de actividad cuando ya no hay más carne seca en los *kuras* [bodegas], y cuando las pieles deben ser llevadas a Sarufuto para pagar por el *sake*. Las mujeres parecen no tener un sólo momento de reposo. Se levantan temprano para coser, tejer y cortar leña, porque no sólo se visten a ellas mismas y a sus maridos en esta ropa casi indestructible, sino que la tejen para vender, y los japoneses de clase baja constantemente son vistos usando el producto de la industria ainu. Ellas hacen todo el trabajo duro, como sacar agua, cortar madera, cosechar el trigo, cultivar la tierra... pero para hacer justicia a los hombres, frecuentemente los veo caminando mientras cargan a uno o dos niños. Los *kuras* están exclusivamente a cargo de las mujeres, y los hombres nunca entran en ellos.[32]

Con excepción de Munro, esta imagen de los hombres ainu como perezosos, en contraste con sus laboriosas mujeres se presenta en la mayoría de las observaciones hechas por europeos/as. Sin embargo, es importante tomar en cuenta que el trabajo de labrar madera tenía un valor ritual muy importante al interior de la comunidad. Estos "palillos para el *sake*," como llama Bird a los *ikupasui* tenían una importante función dentro de las ofrendas

---

[31] Ibid., p. 258-259

hechas a los *Kamui,* y que tenían como objetivo garantizar el bienestar y la continuidad de la comunidad. Desde luego, para una dama victoriana era inadmisible que las mujeres hicieran el trabajo pesado, mientras los hombres "se entretenían" elaborando complejos diseños en madera. Estas representaciones de la masculinidad y la feminidad ainu se estaban realizando a partir de la supuesta dicotomía entre civilización y barbarie, por lo que no es raro que estas enormes diferencias culturales en la división sexual del trabajo hayan escandalizado a quienes observababan el desarrollo de la cotidianidad en los *kotan.*

Isabella Bird no tuvo encuentros especialmente afortunados con las mujeres ainu. Al parecer, a algunas *menoko* no les gustaba la presencia de la viajera inglesa en el *kotan.* Ese fue el caso de su visita a Biratori, donde tuvo oportunidad de convertirse en huésped en casa de un *ekashi.* En este segmento, Bird escribe los acontecimientos en el momento mismo en que están ocurriendo, y narra cómo un grupo de hombres y mujeres están reunidos alrededor del fuego tomando *sake,* mientras otras mujeres preparan la comida y cortan leña. Al final de la reunión, Bird hace algunos comentarios sobre la actitud de la madre de Penri *ekashi,* a quien califica de "mujer rara, con apariencia de bruja":

> He llegado a sentir que tiene ojo de diablo, ahí sentada observando, siempre observando, y eternamente anudando el hilo de corteza... manteniendo una mirda celosa en las dos esposas de su hijo, y en otras mujeres que entran para tejer –nada de la impasividad o el reposo de la edad madura en ella; y sus ojos brillan con una luz avara cuando ve *sake,* del cual vacía un tazón sin tomar respiro. Ella sospecha de los extraños, y piensa que mi visita no le traerá ningún bien a su tribu. Ahora veo sus ojos fijos en mí, y me hacen sentir escalofrío.[33]

Esta descripción contrasta con la descripción que hace de la misma esposa de Penri, a quien considera

> la que se ve más inteligente de todas las mujeres, pero se ve triste y casi austera, y apenas habla. Aunque es la esposa principal del jefe, no es feliz porque no tiene hijos... Benri me da la impresión de algo como un bruto, y la suegra obviamente sostiene firmemente las riendas del gobierno.[34]

La experiencia de Isabella Bird sugiere un importante control de las mujeres mayores sobre las de menor edad. En varias ocasiones la madre de Benri regañaba a otras mujeres o a sus

---

[32] Ibid., p. 248
[33] Ibid., p. 239-240
[34] Ibid., p. 242-243

mismos hijos por hablar "demasiado" con la viajera inglesa. Aunque se sentía intimidada por la manera fría en que la *juchi* la observaba, en cierto momento señala que "...ella es ciertamente muy guapa, y no es una belleza asiática, sino europea."[35] Quizá esta semejanza con sus propias características físicas era lo más contradictorio de todo lo que estaba viendo: Bird se autopercibía como perteneciente a la raza portadora de la más elevada civilización. No obstante, frente a ella estaba una mujer que ejercía el poder en un ambiente "salvaje."

Bird narra que en cierta ocasión logró establecer comunicación con dos mujeres ainu jóvenes. Estas chicas sabían hablar japonés, y comenzaron a conversar animadamente con Ito, su guía. Desde luego, Isabella Bird se sumó a la charla, y pronto ésta se hizo más amena:

> Me enseñaron varias palabras, y se rieron de corazón de mi pronunciación errónea. Incluso me hicieron varias pregunas en relación con nuestro propio sexo entre nosotros, pero solamente algunas merecen repetirse, y ellas contestaron varias de las mías. Mientras que la algarabía crecía, la anciana se veía cada vez más enojada e incómoda, y finalmente las regañó, como ya lo había escuchado, diciéndoles que si decían otra palabra le diría a sus esposos que habían estado hablando con extraños. Después de esto no se dijo ni una palabra, y Noma, que es una ama de casa trabajadora, hirvió un poco de trigo en una cacerola para la comida de mediodía.[36]

Bird no menciona cuáles fueron las preguntas que se hicieron mutuamente, ni cuáles fueron las respuestas que ella recibió de estas jóvenes que no temían hablar con ella. Tal vez la misma Bird se sintió intimidada por la reacción de la *juchi,* y prefirió no hacer un recuento de lo dicho. Ante la severa actitud de la madre de Benri, pareciera que Isabella Bird olvidara la arrogancia con la que a veces se refiere al pueblo ainu. Ella misma se vio en la necesidad de respetar las jerarquías del *kotan,* y fue esta adusta mujer quien le indicó el sitio que debía guardar si quería estar entre ellos. Esta era la única persona capaz de inmovilizarla con una mirada, y en la interacción entre estas dos mujeres de dos culturas distantes pueden intuirse códigos más allá de los esquemas colonialistas binarios. La autoridad de esta mujer ofrece un espacio de resistencia impenetrable para la Isabella Bird, y la coloca en una posición en la que ella se ve obligada a obedecer, a someterse. Bird la dibuja como una mujer terrible, "con apariencia de bruja" *(witch-like woman),* capaz de marcarle límites a su curiosidad y a su actitud colonialista. Es en el encuentro con una

---

[35] Ibid., p. 248

mujer más poderosa donde la viajera inglesa debe ceder y comportarse con modestia.

Al igual que prácticamente todos los viajeros y viajeras que conocieron en ese tiempo al pueblo ainu, Bird se sorprende de la costumbre del tatuaje. Aunque su descripción al respecto no es particularmente abundante, Bird utiliza una serie de epítetos que hacen pensar en esta práctica como una expresión de "salvajismo." Para ella, el tatuaje es un "...proceso de desfiguramiento que comienza a la edad de cinco años, cuando algunas de las sufrientes no han sido destetadas."[37] También se refiere a las niñas que son sometidas al proceso de tatuaje como "víctimas," y sugiere en sus palabras sentimientos de verdadera lástima por el dolor que sienten las pequeñitas. Pese a todo esto, Bird trata de comprender las razones de esta costumbre. En párrafos posteriores menciona cómo muchas mujeres le han pedido que por favor interceda frente al gobierno japonés para que se levante la prohibición de ser tatuadas:

> Dijeron sentirse muy tristes y atormentadas por la reciente prohibición del tatuaje. Dicen que los dioses se enojarán, y que las mujeres no se pueden casar a menos que estén tatuadas... Son menos apáticos en esto que en cualquier otro tema, y repiten frecuentemente 'Es parte de nuestra religión.'[38]

A pesar de que Isabella Bird se encuentra inmersa en la ideología victoriana y colonialista de su época, su perspectiva de las mujeres ainu es sumamente diferente de aquéllas elaboradas por sus contemporáneos masculinos. Se percibe en sus palabras una actitud más receptiva frente a las costumbres del pueblo ainu, y el mismo hecho de que ella haya aceptado guardar silencio frente a la mirada vigilante de la madre de Benri *ekashi,* sugiere una disposición más respetuosa frente al entorno ainu. Por otra parte, también es importante señalar que ninguna de las etnografías o recuentos de viaje preparados por hombres refiere una situación parecida a la tensión que se dio entre Bird y la *juchi.* Este es quizá uno de los encuentros culturales más fuertes, donde una mujer ainu está en posición de exigir respeto a los secretos de su cultura. Es tal vez sólo frente a otra mujer extranjera que ella puede expresar abiertamente su *resistencia* a la invasión de los extraños.

Unbeaten Tracks in Japan es un libro que no sólo habla del pueblo ainu, sino también de otros aspectos de la vida de un Japón que experimentaba importantes cambios en su estructura social y política. Sin mayor pretensión que narrar a su hermana sus experiencias

---

[36] Ibid., p. 249
[37] Ibid., p. 259

en Jonshuu y Jokkaidoo, Bird dejó un importante testimonio del poco usual encuentro entre una mujer inglesa, y los hombres y mujeres ainu y wadyin de finales del siglo XIX. En este sentido, la misma experiencia de Bird plantea un espacio de *resistencia* en su propio entorno. Esta crónica narra una vivencia única entre las mujeres de su época. Oponiéndose a una gran cantidad de obstáculos, Bird logró andar caminos que ninguna otra mujer europea había pisado antes. Como mujer de su tiempo abrió brecha para las futuras generaciones de mujeres, quienes desdeñarían la construcción de una vida que únicamente girara alrededor de un esposo, y de sus deberes domésticos. Desafortunadamente, su obra es poco conocida entre quienes buscan trazar la trayectoria de la escritura antropológica femenina, y merece ser considerado dentro de otros contextos de análisis.

Pasarían muchos años antes de que otra mujer occidental se adentrara en territorio ainu. El siguiente testimonio corresponde a Neill James, una norteamericana que publicaría en 1942, en plena Segunda Guerra Mundial, sus observaciones sobre el pueblo ainu. Dentro de su libro *Petticoat Vagabond in Ainu Land and Up and Down Eastern Asia,* James narra un interesante encuentro con una célebre mujer ainu: Kannari Matsu, cuya vida y obra se revisará en el capítulo 6 de este trabajo.

James no da la fecha exacta de su encuentro con Kannari Mastu, pero nos habla de ella como una mujer que rebasaba los sesenta años. En ese entonces vivía sola en su pequeña casa de Noboribetsu. Su crónica comienza narrando la fuerte impresión que le causó el tatuaje que llevaba Kannari Matsu alrededor de la boca, hablando de él como si se tratara de un "bigote":

> Me fue difícil tomar con calma a una mujer embigotada y fue con cierto esfuerzo que fijé mi atención en sus claros, redondos, e inteligentes ojos café, y la dejé merodear a los ornamentos planos martillados circulares de plata, y la cruz de plata que pendía de una banda de piel atada cerca de su cuello, como un collar de perro de diamantes llevado por una reina.[39]

James se refiere a Kannari Matsu por su nombre ainu: Imekanu, y en ocasiones utiliza el término "mujer aborígen" dentro de su relato.[40] Esto sugiere una tendencia a subrayar las

---

[38] Ibid., p. 260

[39] James, N. *Petticoat Vagabond in Ainu Land and Up and Down Eastern Asia.* Charles Scribner's Sons, New York: 1942. P. 78

[40] En una conversación previa con John Batchelor, James supo que en ese momento muchas personas tenían un nombre ainu y otro japonés. La explicación es obtuvo fue que en la antigüedad las personas ainu sólo tenían un nombre. Nadie se llamaba igual que otra persona, y el jefe de la comunidad era el encargado de nombrar a los niños y niñas cuando habían cumplido los cuatro o cinco años. Debía ser un nombre que trajera

grandes diferencias entre ella y su anfitriona, marcando una barrera insalvable entre ambas mujeres: una "civlizada" y otra "aborígen." James se hospedó en casa de Matsu por algunos días, y como la *juchi* no podía caminar, James se ofreció a atender las labores domésticas durante su estancia. Eran tiempos en que se racionaba la comida, por lo que fue difícil conseguir provisiones, pero la viajera tenía dinero, y eso arregló algunos problemas.

A lo largo del texto surgen una serie de referencias acerca de campamentos y otros viajes a lugares remotos, por lo que se puede inferir que Neill James era una viajera experimentada que gustaba de los entornos inhóspitos. Con el transcurso de los días, James comenzó a entablar una relación más estrecha con Imekanu, a quien consideraba una mujer "valerosa" por haber abandonado su religión y haberse convertido de lleno al cristianismo. No obstante, en ningún momento menciona que esta mujer ainu tenía un tercer nombre: María, que adquirió al ser bautizada por Batchelor en 1893. Pero lo que más le intrigaba era esa extraña costumbre de tatuarse alrededor de los labios. Cuando ambas mujeres tuvieron mayor confianza, Imekanu le contó cómo fue el doloroso proceso de elaboración del tatuaje, que había comenzado a los diez años. Ella le explicó que antes era impensable que una mujer ainu no tatuada pudiera casarse. Ante esto, la viajera pensó "Realmente se trata del anillo de matrimonio que la mujer ainu lleva alrededor de su boca, en lugar de en su dedo."[41] Tratando de entender las costumbres femeninas ainu, constàntemente James toma como referente las propias prácticas culturales de las mujeres estadounidenses. Esto la lleva a concluir que, en el fondo, la única diferencia entre las mujeres ainu y las norteamericanas son los fines estéticos que se persiguen... pero el dolor es el mismo:

> Luché por imaginarme a mí misma deseando con tanto fervor un bigote tatuado, como para sufrir el dolor de adquirir uno. Entonces pensé en las mujeres americanas (sic), en lo que soportan en nombre de la belleza –permanentes, gabinetes de vapor, dietas de hambre, fajas. Tal vez, después de todo, una sesión anual con el tatuador agrega una miseria menos genuina que una docena de horas de verano transcurridas en un salón de belleza, derritiéndose justo

---

buena fortuna y que sonara bien. Si después de un tiempo se pensaba que el nombre no era lo suficientemente auspicioso, entonces se solicitaba un cambio. James cuenta que a Batchelor se le concedió el honor de convertirse en quien decidiera los nombres de las personas, y ante la dificultad de inventar un nuevo nombre cada vez, decidió echar mano de la Biblia para cumplir con el encargo. Es imposible saber hasta qué punto esta versión de los hechos está apegada a la realidad, considerando que el objetivo de Batchelor era realmente bautizar a la gente para convertirlos en parte de la comunidad cristiana. En todo caso, James supo que que los japoneses habían considerado el método ainu de otorgar nombres "indefinido e ininteligible" por lo que habían asignado nombres japoneses permanentemente. Ella adjudica esta imposición a la pretensión del gobierno japonés de cobrar impuestos a los "aborígenes." Op. Cit., p. 79

[41] Ibid., p. 83 Las cursivas en la palabra *método* son de James.

> antes de alcanzar los 100 grados Farenheit a la sombra. Ciertamente el tatuaje no se compara con una seria operación de *lifting* facial. La geografía solamente influencia el *método* de la inmolación femenina en busca de la flama de la belleza.[42]

Hasta cierto punto estas afirmaciones pueden parecer orientadas por la búsqueda de la empatía, pero lo que James no toma en cuenta es el carácter religioso del tatuaje. Una mujer ainu no se sometía a este proceso por frivolidad, que es lo que movería a una mujer estadounidense a practicarse un *lifting*. Desde su posición etnocéntrica es perfectamente "normal" que una mujer *tenga que* sufrir para ser "bella," creando una hermandad forzada entre ambas experiencias de la feminidad. Desde esta perspectiva, pareciera que el sufrimiento en aras de alcanzar ideales estéticos fuera un "mal necesario" que comparten las mujeres ainu y estadounidenses. En ningún momento se pone en tela de juicio el proceso social mediante el cual se imponen estos ideales sobre las mujeres de algunas culturas. En el contexto estadounidense este fenómeno pueden explicarse a partir del surgimiento de una sociedad de consumo masivo. En ese momento los productos de "belleza" ya circulaban con base en la construcción de tipos físicos a los que una mujer *podía* apegarse, si contaba con los medios económicos para tener acceso a los *métodos* para ser bella. Sin embargo, para James está claro que el tatuaje ainu es expresión de una *condición femenina* que se repite necesariamente en otras mujeres del orbe.

Las observaciones de James siempre ubican su referente en la cultura estadounidense. Su etnocentrismo la lleva a afirmar que el *Iyomante* o ceremonia de despedida del *Kamui* oso no es más que una "parrillada" *(barbecue)*.[43] En otro momento de su relato, la viajera piensa que el sonido de los grillos y el croar de las ranas era más ruidoso que el tráfico de la Calle 42 en hora pico.[44] Sin embargo, esta actitud es comprensible tomando en cuenta la época en que fue escrita esta crónica de viaje. En términos generales trata de ser receptiva frente a la cultura a la que se está enfrentando, buscando comprender las diferencias a través de supuestas similitudes entre las costumbres ainu y estadounidenses. Esta actitud se refleja en los contactos que James estableció con otras mujeres, aunque estos contactos estuvieran dominados por un ambiente colonialista en que el pueblo ainu estaba en la posición de "objeto de estudio." James pudo tomar fotografías de los bailes de las mujeres ainu, a petición de un profesor de nombre Jiroyuki. En esa ocasión James también tuvo un

---

[42] Ibid., p. 83
[43] Ibid., p. 85
[44] Ibid., p. 86

interesante encuentro en que su propia feminidad se veía cuestionada por las mujeres ainu:

> Como niñas curiosas, las mujeres ainu se reunieron a mi alrededor. Comentaron acerca de mi cabello corto, mis collares, y acariciaron la áspera superficie de mi túnica de algodón. Apenas podía quitar mis ojos de sus fascinantes bigotes azules. En este punto una loca mujer local llegó y, sin previo aviso, se me abalanzó y me abrazó con un abrazo vigoroso, mientras hablaba en ainu. Me agarró la mano derecha y la besó. Yo me encogí al ser tocada por una apestosa mujer alcohólica. *(I cringed at being womanhandled by a smelly alcoholic).* Dos mujeres la apartaron gentilmente de mí, mientras la regañaban. Liberada, me moví casualmente a otra parte del cuarto.[45]

Este es quizá el único momento en que James abiertamente siente rechazo por una mujer ainu. La actitud cariñosa de esta mujer ebria era totalmente contradictoria con el tipo de mujer "aborígen" que James esperaba encontrar, y es en este punto donde se marca la insalvable distancia que separaba a ambas mujeres. La curiosidad de las otras mujeres, por su parte, es tildada de "infantil", mientras que su propia curiosidad permanece fuera de todo juicio de valor. Para ella es perfectamente natural ir en busca de lo extraño o lo exótico, como si se tratara de una necesidad justificada en sí misma. Así lo sugiere al comenzar su narración sobre este evento: "La escena que nos saludó en la pequeña casa fue suficiente para satisfacer nuestra marca escondida de añoranza por regresar a un estado bárbaro."[46] Una lectura de resistencia de este texto arroja luz sobre la imposibilidad de construir una hermandad entre mujeres, cuando los temas de clase, etnia y relaciones coloniales se mantienen fuera del debate alrededor de la construcción de la experiencia de género femenino. Entre las mujeres hay distancias más allá de las elaboradas en torno a una estructura social patriarcal, pero este punto estaba aún por desarrollarse en la conciencia de las mujeres estadounidenses.

Alrededor de veinte años más tarde, en 1965-66, otra mujer estadounidense visitaría las comunidades ainu: Sor Mary Inez Hilger. Patrocinada por National Geographic, la religiosa fue a Jokkaidoo para conocer a los "ainu en extinción". Ahí tuvo oportunidad de conocer a varias *juchi* que llevaban tatuajes, y ella interpretó esta marca como símbolo de una "pureza racial" que estaba por extinguirse:

---

[45] Ibid., p. 119
[46] Ibid., p. 119

> Amplios tatuajes azules se extendían sobre sus bocas, como bigotes. Las marcas eran evidencia, comprendí, de una generación pasada. Estas mujeres eran ainu puras *(full-blooded Ainu)*. Técnicamente, el tatuaje ha sido ilegal en Japón desde el siglo XVII (sic), pero hasta hace alrededor de cincuenta años estas leyes frecuentemente eran ignoradas por la gente de línea pura ainu.[47]

El trabajo de Hilger tiene varias imprecisiones históricas, pero una lectura de su trabajo arroja luz sobre el ambiente ideológico que rodeaba su visita. Para esta monja de Minnesota estaba claro que el pueblo ainu estaba a punto de desaparecer de la faz de la tierra. Para ese momento sus costumbres y su lengua se habían "desvanecido" casi por completo, y era imposible realizar un estudio que hablara acerca de su cultura como un sistema no "contaminado" por el contacto con el pueblo wadyin.

Hilger publicó sus observaciones no sólo en la revista *National Geographic,* sino también en un libro que hace un recuento más detallado de los resultados de su investigación. En este libro dedica un espacio considerable a mostrar la información relacionada con el modo de vida de las mujeres ainu. A diferencia de sus predecesoras, que presentan sus observaciones como relatos de viaje, Hilger utiliza el estilo narrativo propio de los trabajos etnográficos e, incluso, en el prefacio señala que su obra es el resultado del *trabajo de campo* realizado en Jokkaidoo de junio 7 de 1965 al 9 de febrero de 1966.

En ese momento Hilger ya había cumplido los 73 años, e iba en busca de los "pocos ainu auténticos" que existían. En este sentido, el tatuaje era una expresión de autenticidad que solamente las mujeres mayores poseían. En ese momento las mujeres tatuadas eran valoradas como las últimas representantes de un pueblo que se estaba extinguiendo e, incluso, Hilger documenta una conversación con Kayano Shigeru, un importante líder de la Asociación de Ainu de Jokkaidoo, en que incluso se hace evidente una fetichización del tatuaje femenino, como si se tratara de un objeto capaz de conservarse en una colección de "documentos etnográficos":

> Sumamente dubitativo, Kayano me dijo un día: 'Hay una mujer muy muy vieja en Nukubetso, más allá del interior del valle del río Saru. Su nombre es Konuma Tanta. Konuma tiene los labios y las manos tatuadas. Una vez le pregunté si aceptaría que su piel tatuada fuera preservada después de que ella muriera. Me dijo que no tenía objeción en que eso se hiciera,

---

[47] Hilger, M. I. "Japan's 'Sky People': The Vanishing Ainu", *National Geographic,* Vol. 131, No. 2 (Febrero de 1967) p. 271

> pero quería que le pagaran por ello mientras estuviera viva. Quiere alrededor de 100,000 yenes (aproximadamente 280 dólares). No hemos conseguido encontrar un patrocinador para esa suma.' Él preguntó, '¿Conoce a alguien que esté interesado?'.[48]

No sólo el tatuaje, sino también la vellosidad de los hombres ainu se había convertido en una especie de "testimonio etnográfico" de una cultura que estaba "por desaparecer". Hilger narra que "Siempre que nos preparábamos para tomar fotografías, las mujeres dejaban ver sus brazos tatuados para que pudiéramos fotografiarlos. Los hombres ainu ancianos descubrían sus brazos para que pudiéramos fotografiar su vellosidad; se alisaban las barbas y las peinaban con sus dedos, intentando poner cada cabello en el lugar apropiado."[49]

Al adentrarse en la construcción de la feminidad ainu, Hilger recurrió únicamente a mujeres de edad avanzada para grabar sus testimonios y conversaciones. Las mujeres jóvenes, con sus inquietudes acerca de la discriminación y la elaboración de una identidad positiva se encuentran totalmente ausentes de la etnografía hecha por la monja estadounidense. El movimiento de resistencia ainu parece no existir en este trabajo, pese a que fue escrito en una de las épocas de mayor actividad en cuanto a la recuperación del orgullo cultural de las nuevas generaciones ainu.

Hilger había estudiado algunos textos en inglés en relación con el pueblo ainu, entre los cuales se encontraba el trabajo del médico inglés Munro. Cuando mencionó a sus informantes que conocía la existencia de la faja secreta conocida como *upusoro* (sic), *raunkutt* o *raunke,* las *juchi* se sorprendieron de que ella tuviera conocimiento de este hecho. Seguramente no sabían que la Sra. Seligman se había encargado de publicar los resultados de la investigación del Dr. Munro:

> 'Nunca hablamos de eso'. '¿Dónde supo acerca de esto?' Hemos visto cinturones clasificados así en los museos. 'Hace lagunos años vinieron personas del Museo de la Unversidad de Jokkaidoo para pedir a dos de nosotras, mujeres ancianas, que les dijéramos los nombres y usos de los artículos ainu que se encontraban en el museo. Entre ellos había un *raunke.* No les dijimos nada acerca del *raunke,* y no queremos hablar de él ahora.'[50]

De todas maneras, Hilger logró obtener bastantes datos sobre la faja secreta de otras

---

[48] Hilger, M. I. *Together with the Ainu: A Vanishing People,* Norman, University of Oklahoma Press, 1971, p. 151
[49] Op. Cit., p. 153
[50] Ibid., p. 155

mujeres, principalmente de Nibutani. Según sus informantes, las virtudes de una mujer ainu estaban contenidas en el celo con que guardara el secreto de su *raunke.* Las madres se lo ponían a sus hijas justo antes del matrimonio, diciéndoles que nadie excepto su esposo debía verlo:

> Desde ese momento, la muchacha valoraba su feminidad y estaba inspirada para proteger su castidad. Frecuentemente nos dijeron que en los viejos tiempos, las mujeres ainu eran modestas y se cuidaban muy bien a sí mismas. Los hombres mayores hablaron de las mujeres como fieles y castas, pero uno de ellos explicó que... sólo la madre, la abuela y sus tías lo veían. Nadie más hablaba de eso tampoco. ¡No hay gente que pueda tener una apreciación más profunda y sincera de la castidad que una mujer ainu![51]

Todas las descripciones que hace Hilger acerca de las mujeres ainu son hechas en tiempo pasado. "Hoy ya nadie usa esas cosas" le dijo una mujer ainu en relación con la banda secreta. La representación de la feminidad ainu en esta obra incluye la manera de casarse, la convivencia entre esposos, y una buena parte del texto se dedica a la manera en que las mujeres *tenían* a sus hijos y los cuidaban. Pero en ningún momento se habla de cómo lo hacen *en ese momento* las mujeres ainu. Su interés está centrado sobre la memoria de las ancianas, porque desde su punto de vista la sociedad de ese momento estaba dominada por las costumbres wadyin. Incluso la estructura patriarcal que colocaba a la mujer en posición de subordinación frente a su marido se presenta como algo del pasado, sin tomar en cuenta que también en ese momento la sociedad wadyin se regía por las mismas reglas. Incluso para algunos hombres y mujeres ainu entrevistados por Hilger, la cultura ainu ya no podía considerarse como algo del presente, y su asimilación dentro del pueblo wadyin era inevitable. En una entrevista, un "ainu puro" de Noboribetsu expresó lo siguiente:

> "Los ainu y los japoneses deben casarse. Los ainu deberían ser absorbidos por los japoneses. Los japoneeses y los ainu deberían ser un solo pueblo. Mis hijas se casaron con japoneses; mis hijos lo hicieron también. Es suficiente con que la antigua cultura ainu se preserve en la literatura y los museos. En la vida real debe haber asimilación. También en muchos casos, los niños de los matrimonios mezclados son más inteligentes que los hijos de los matrimonios entre los ainu. Aquí hay un ejemplo: Mashijo Chiri, un Doctor en Filosofía (sic), nuestro famoso estudioso ainu, era de sangre mezclada: su abuela materna y su abuelo paterno eran japoneses. Él mismo estaba casado con una japonesa pura. Otro caso: ambos padres de Yaeko,

---

[51] Ibid., p. 156

> la hija adoptiva de John Batchelor, eran una mezcla de sangre ainu y japonesa. Yaeko era lo suficientemente inteligente como para ayudar a Batchelor con su diccionario (sic)."[52]

Estas aseveraciones sugieren la interiorización del racismo alrededor del cual se construyeron las relaciones entre el pueblo ainu y wadyin a partir de la colonización de Jokkaidoo. Desgraciadamente, Hilger no confronta estas versiones con una investigación más profunda, que demostraría que Yaeko, por ejemplo, no ayudó a Batchelor con su diccionario, como se verá en el capítulo 7 de este trabajo. Chiri Mashijo tampoco fue Doctor en Filosofía, sino en Lingüística, y su historia de trabajo arduo es mucho más compleja que la supuesta presencia de "sangre wadyin" en sus venas.

El trabajo de Hilger elimina por completo cualquier término que pudiera parecer peyorativo hacia el pueblo ainu. A pesar de haber sido escrito en un momento en que los términos "primitivo" y "salvaje" todavía eran comunes en los trabajos etnográficos, ella prefiere utilizar el término "pueblo ainu" *(Ainu people)*. Sin embargo, la sola idea de pensar en el pueblo ainu como un "pueblo en extinción" establece un punto de confrontación con la narrativa de resistencia que las nuevas generaciones ainu estaban formulando en ese momento. Pese a las buenas intenciones de Hilger, su trabajo estaba contribuyendo a la creación de un discurso colonialista que negaba la continuación de la cultura ainu en un contexto de resistencia política. Sus ideas sobre la "pureza racial" negaban a las nuevas generaciones la posibilidad de siquiera considerarse parte del pueblo ainu. Como se verá más adelante, muchas mujeres ainu crearían una *contrarrepresentación* de su pueblo como una "especie en extinción", reformulando su feminidad en términos de resistencia a la asimilación.

El trabajo etnográfico de Katerina Sjöberg es uno de los más recientes que se han hecho. Aunque desafortunadamente tiene varios errores y malinterpretaciones, dentro de esta tesis resulta interesante ver la manera en que una mujer nórdica construye su imagen de la mujer ainu. A través de la lectura de trabajos etnográficos realizados en inglés, así como de entrevistas hechas a hombres y mujeres ainu de Jokkaidoo a principios de la década de 1990, Sjöberg subraya la posición inferior que tiene el género femenino dentro de la cultura ainu. Por una parte, la investigadora apunta que las deidades femeninas tienen una posición subordinada dentro de la cosmovisión religiosa ainu. En una entrevista concedida a la investigadora en 1988, un *ekashi* de Jidaka le comentó la razón para que esto sucediera:

---

[52] Ibid., p. 161

> Así como creemos que necesitamos *kamui* importantes para tareas importantes, también creemos que necesitamos *kamui* menos importantes para tareas menos importantes. Es tan simple como eso. En nuestra sociedad los hombres nos hacemos cargo de las tareas importantes. Es nuestra creencia que las mujeres, debido al desagradable olor de la menstruación, alejarán de nosotros a los *kamui*. No podemos tolerar esto. Es demasiado riesgoso permitir que las mujeres manejen asuntos importantes. Claramente usted debe ver eso.[53]

Sjöberg también documenta que las diosas tienen los mismos "defectos" que las mujeres humanas. Según una leyenda, el hecho de asociar al Este con el mundo sagrado y al Oeste con el mundo profano puede explicarse en términos de género. Esta historia dice que, durante la remodelación del mundo que dio forma al *Ainu Moshir* se encomendó a las deidades femeninas que trabajaran en la parte Oeste, mientras que los *kamui* masculinos se encargarían de la sección Este. Mientras las deidades femeninas estaban en sus labores, llegó la hermana de Aeoina u Oina y se pusieron a platicar con ella, abandonando sus quehaceres. Se demoraron conversando y, al ver que el tiempo se terminaba, tuvieron que hacer su trabajo apresuradamente. Esto provocó que la remodelación no fuera del todo satisfactoria, y por eso la costa occidental de Jokkaidoo es tan rugosa y accidentada.[54]

Tomando como base las reflexiones de otra investigadora, Emiko Ohnuki-Tierney, Sjöberg llega a la conclusión de que la mujer ainu ocupaba una posición subordinada dentro de la sociedad ainu, puesto que se le negaba el acceso a la actividad ritual grupal. Sin embargo, las mujeres de mayor edad adquirían una gran importancia por su facultad de combinar la magia con la medicina tradicional.[55] En términos generales, Sjöberg tiende a querer comprobar que las mujeres ainu eran consideradas inferiores dentro de la estructura social. Esto es quizá la expresión de un momento ideológico en que las mujeres blancas europeas querían entenderse como reivindicadoras de las mujeres de culturas "menos avanzadas" que la propia. Después de haber luchado por ganar cada vez más espacios dentro de la esfera pública, para ellas estaba claro que una mujer que limitaba su campo de acción al ámbito doméstico debía ser una mujer sojuzgada.

Sin embargo, una investigadora wadyin presenta una visión totalmente diferente de la

---

[53] Sjöberg, K. *The Return of the Ainu.* Ibid., p. 60
[54] Ibid., p. 66. Cfr. Etter, C. *Ainu Folklore.* Wilcox and Follet, Toronto: 1949
[55] Ibid., p. 66 cfr. Ohnuky-Tierney, E. *Illness and Healing among the Sakhalin Ainu: A Symbolic Interpretation.* Cambridge University Press, Cambridge: 1981, pp. 101-102

Sjöberg. Yamada Takako, doctorada en Psicología por la Universidad de Kioto, dedica un breve pero interesante espacio al análisis de género dentro de la cosmovisión religiosa ainu. Yamada sostiene que la relación simbólica entre deidades masculinas y femeninas es de complementariedad más que de sometimiento o contraposición. Esta cosmovisión religiosa es reflejo de una organización social en la que también las mujeres son consideradas como complemento y no como opuesto del género masculino.[56]

Yamada explica que las deidades masculinas están asociadas con el poder, mientras que las deidades femeninas están asociadas con la actividad de dispensar alimento. En cierto sentido, puede pensarse que tanto los animales como las deidades masculinas gozan de cierta superioridad: "Los animales son una metáfora de la masculinidad y la fuerza, y la naturaleza de la fuerza es símbolo de masculinidad."[57] Sin embargo, las deidades femeninas son de suma importancia para garantizar la continuidad del pueblo mediante la alimentación. A ellas corresponden las plantas, la tierra y el agua, por ejemplo. Desde su punto de vista, esta no es una característica exclusiva de la cultura ainu, sino que se encuentra presente en todas las culturas humanas. Pero la particularidad de la cosmovisión ainu es que la celebración de los actos religiosos queda en manos de los hombres, mientras que la magia es un acto femenino.[58] En todo caso, Yamada apunta que la posibilidad de hacer llegar oraciones a los dioses es exclusiva de los hombres, y que fuera del ritual en honor de los ancestros, la mujer ocupa un rol secundario en las ceremonias religiosas. No obstante, esto no significa que las mujeres o las deidades femeninas sean inferiores. La investigadora explica que

> De esta manera, el género tiene la función de aclarar el ideal de género de los dioses, y esto es expresión de la dualidad de la visión de género *(dyendaa kan)* del símbolo de la naturaleza. Por una parte, se crean grupos de hombres y de mujeres y, además, existe una "pareja de dioses" a la que se le asigna un papel dentro de un todo. La existencia de estos dioses muestra el simbolismo de la armonía entre los géneros masculino y femenino. Además, como lo muestran los ejemplos de la diosa del fuego y de la diosa de la cacería, las deidades femeninas tienen una función importante como intermediarias entre el mundo de los dioses y el mundo de los humanos.[59]

---

[56] Yamada, T. *Ainu no sekaikan (La visión ainu del mundo)* Koodansha, Tokio: 1994, p. 104
[57] Op. Cit., p. 102
[58] Ibid., p. 102
[59] Ibid., p. 103

Lo cierto es que tratar de trazar las relaciones de género a partir de la cosmovisión religiosa encierra varios peligros. El conocimiento que actualmente existe de la religión ainu proviene de la tradición oral. Esto significa que existen ciertas constantes, pero que no se puede generalizar al respecto. De región en región, cada narrador imprime un matiz especial a la historia, por lo que es imposible presentar una visión unificada de la religión ainu. Sin embargo, su lectura de las relaciones armónicas entre hombres y mujeres se apega más a la *contrarrepresentación* de la feminidad ainu que realizan algunas autoras que se leerán a lo largo de este trabajo. De hecho, esta es una de las pocas investigadoras wadyin que subraya el hecho de que en las etnografías preparadas por investigadores se soslaya muchas veces el papel de la mujer dentro de la sociedad y la cultura ainu:

> La división sexual del trabajo dentro de la vida cotidiana no necesariamente significa que la mujer tenga una posición inferior. Esto se puede medir frecuentemente en las investigaciones recientes de género, donde se soslaya una imagen de la sociedad *(shakaidzoo)* en que los antropólogos hombres han venido dibujando la superioridad masculina como símbolo social. Así, se ha venido apuntando el hecho de que las imágenes sociales sobre la superioridad masculina presentan una imagen distorsionada del papel de la mujer, disminuyendo su importancia.[60]

Lo cierto es que algunas autobiografías de resistencia revisadas en el capítulo 9 de esta tesis desmienten hasta cierto punto esta visión idílica de la armonía entre hombres y mujeres. Probablemente las relaciones de sometimiento que estas autobiografías presentan sean el resultado de un entorno colonial en que los hombres habían perdido su autoridad en la esfera pública. Esto se tradujo en alcoholismo y violencia intrafamiliar en que las *menoko* llevaban la peor parte. Como se vio en el inciso dedicado al trabajo de Matsuura Takeshiroo, el respeto y la convivencia pacífica gobernaban las relaciones entre esposo y esposa en el siglo XIX, por lo que es posible que la lectura de Yamada no sea ajena a la realidad en un ambiente en que no se había formalizado la dominación política sobre el pueblo ainu. Sin embargo, es necesario tener precaución al revisar cada una de estas lecturas sobre género en la cultura ainu.

Yamada dedica un espacio muy reducido de su análisis a este tema, pero existe una obra enteramente dedicada a hablar sobre las mujeres ainu. Se trata del trabajo de investigación hecho por Takajashi Mieko, supervisora de la Asociación para la Investigación de la

---

[60] Ibid., p. 104

Historia de las Mujeres de Jokkaidoo *(Jokkaidoo Dyoseishi Kenkyuukai).* Desde su punto de vista, la historia de las mujeres de Jokkaidoo estaría incompleta si no se consideran las especificidades de las *menoko utari.* De hecho, este libro se presenta como "continuación" *(dzoku)* de un primer tomo, que hablaba sobre mujeres wadyin de Jokkaidoo. Cuando este libro salió publicado, las *menoko* protestaron: "eso es discriminación" – dijeron, y Takajashi decidió armar este nuevo volumen, exclusivamente dedicado a las mujeres ainu.

Este es quizá uno de los trabajos más ilustrativos sobre la vida de las mujeres ainu a partir de la época Mediyi. Sin ninguna pretensión de crear una imagen homogénea sobre la experiencia de las mujeres ainu, Takajashi presenta un mosaico de dieciocho biografías en que cada mujer ainu narra su vida y sus inquietudes dentro de un entorno colonial. Sin limitarse a una generación o región en especial, este es un libro único por su enfoque sobre la participación de las mujeres ainu en el movimiento de resistencia política. Entre los temas tratados aparece la abolición de la Ley de Protección, enmarcada por la vida de Arai Michi, esposa del famoso activista Arai Gendyiroo. Su historia nos habla de la manera en que ella peleó al lado de su esposo por la abolición de la Ley de Protección, apoyando la causa mediante la venta de sus artesanías. Sin embargo, como veremos más tarde, Arai Michi no reveló a su entrevistadora la dinámica de violencia doméstica en que transcurrió la mayor parte de su vida. Esta historia correría a cargo de su propia hija, Arai Kadzuko.

Takajashi armó su libro con base en entrevistas que luego transformó en biografías sobre la cruda realidad que experimentaron las *menoko* nacidas en la primera mitad del siglo XX. La discriminación y la pobreza son temas que sustituyen la narrativa sobre la división sexual del trabajo que predomina en muchas etnografías.

Esta obra presenta una visión diferente de algunas narrativas escritas por mujeres ainu. La historia que Takajashi prepara sobre Orita Suteno *juchi,* por ejemplo, tiende a mostrar los aspectos más dolorosos de la vida de esta famosa mujer ainu. Por su parte, la autoetnografía preparada por la investigadora ainu Keira Tomoko[61] se aboca a la tarea de construir una herencia cultural que le fue negada, a partir de un año de convivencia con la abuela Orita. En este caso, Keira soslaya las penalidades que sufrió Orita durante su vida, en aras de tener acceso a un mundo idílico donde la sabiduría de las mujeres contribuía al sostenimiento de la familia, en armonía con el entorno natural. Desde esta estrategia de lectura, tanto el trabajo de Takajashi como el de Keira presentan un espacio de resistencia.

---

[61] El trabajo de Keira Tomoko se revisa con detalle en el capítulo 11 de esta tesis.

Keira se involucra en una lucha personal por construir su propia identidad a través de una *investigación de resistencia* que le permita formular una imagen positiva acerca de la feminidad ainu. Si bien Takajashi, por su parte, es una mujer wadyin, su compromiso con la búsqueda de una *contrarrepresentación* de las mujeres de Jokkaidoo la lleva a confluir con la historia de despojo y discriminación de las *menoko utari.* Puede decirse que su obra se intersecta en los límites entre representación y contrarrepresentación. Por una parte, elabora una *representación* de las *menoko utari* que confronta los trabajos etnográficos sobre el pueblo ainu, al tiempo que es, en sí misma, una búsqueda propia por construir una *contrarrepresentación* de la historia de Jokkaidoo, a través de las experiencias de sus mujeres. El espacio que vuelve difusos los límites entre *representación* y *contrarrepresentación* se construye dentro de una lectura de la historia que considere la importancia de la mujer, como entidad social. Es un espacio donde se pretende entender la marginación compartida por mujeres colonialistas y colonizadas, dentro de la narrativa histórica "oficial", en la que la mujer parece no haber participado de los procesos sociales. En este sentido, puede pensarse que la obra de Takajashi construye un espacio de resistencia a través de la búsqueda de una imagen no homogénea ni homogeneizante de la experiencia femenina en de las mujeres de Jokkaidoo.

- **LAS MUJERES AINU EN LA MIRADA DE UN INVESTIGADOR WADYIN: TAKAKURA SHIN'ICHIROO**

Existe un buen número de publicaciones etnográficas e históricas realizadas por investigadores wadyin. En la mayoría de las que he tenido oportunidad de revisar la mujer ainu pareciera estar totalmente ausente de las dinámicas sociales y políticas que marcaron el proceso de colonización de Jokkaidoo. Estos textos se centran en la implantación del sistema *basho ukeoi,* en la política de asimilación, en la educación segregada, o bien, en la Ley de Protección. Pero dentro de esta narrativa se presenta una imagen del pueblo ainu como una entidad neutra, donde hombres y mujeres experimentaban las mismas consecuencias ante el avance del pueblo wadyin en Jokkaidoo.

La cantidad de textos escritos por historiadores y antropólogos japoneses es considerable, por lo que resultaría imposible dentro de los límites de este trabajo hacer una lectura deconstructiva de cada uno de ellos. Por esta razón se ha elegido el trabajo de uno de los académicos que han dejado mayor huella en materia de estudios ainu. Se trata del trabajo de Takakura Shin'ichiroo, considerado una autoridad en lo relativo a historia del pueblo ainu.

Este investigador nació en 1903 en Jokkaidoo, por lo que fue testigo del intenso periodo de

cambio que vivió el pueblo ainu durante el siglo xx. Participó, por ejemplo, en el Simposium sobre Mejoramiento de las Instalaciones de Bienestar Social para los Antiguos Aborígenes *(Kyuudodyin Jogo Shisetsu Kaidzen Dzadankai)* que se celebró el 7 de julio de 1935 en Sapporo. Junto con otros treinta y seis participantes del gobierno, John Batchelor y representantes ainu, Takakura discutió la posibilidad de modificar la Ley de Protección y la eficacia de las políticas de asimilación. A partir de esta reunión se enviaría una propuesta a la Dieta para revisar la Ley de Protección, logrando que ésta se modificara en 1937. Las reformas incluían un aumento en los apoyos al bienestar social, la eliminación de ciertas restricciones a los derechos de propiedad de la tierra, y la eliminación de las escuelas especiales para niños y niñas ainu.[62]

La obra de Takakura es sumamente extensa, y es una lectura obligada para quienes desean adentrarse en la historia del pueblo ainu. Aunque la mayor parte de su obra está en japonés, existe una traducción al inglés de una parte de su obra más celebrada: *Ainu seisaku shi (Crónica de las políticas ainu).* Una revisión de este trabajo permite tener una idea, aunque somera, de la manera en que el investigador abordó el tema del género en sus recuentos históricos. La revisión de este trabajo es importante, considerando que marcó un estilo de investigación que permanecería incuestionado hasta la segunda mitad de la década de 1980, cuando Takakura subió al banquillo de los acusados en un juzgado. El cargo legal: haber sido coautor de un libro en que se utilizaba sin permiso el retrato de la joven ainu Chikkap Mieko. El cargo moral: haber contribuido a la consolidación de estereotipos degradantes sobre el "primitivismo" y la "barbarie" del pueblo ainu, condenándolo a la extinción en el marco de una rígida concepción de "pueblo" y "cultura".[63]

Takakura retoma la clasificación hecha por Engels en *El desarrollo de la familia, la propiedad privada y el estado* para determinar que, en términos económicos, el pueblo ainu puede categorizarse como perteneciente a un "estado inferior de barbarie."[64] Con base en esto, procede a revisar algunos documentos antiguos que lo llevan a concluir que no existía más división del trabajo dentro de la sociedad ainu que la división sexual del trabajo. Documenta que las mujeres se dedicaban a las labores de la casa, mientras que los hombres cazaban y pescaban. De acuerdo con el *Iguen Dzokuwa (Guía diaria para el lenguaje y folklore de Edzo)* se registró que "Era tarea de las mujeres ir a las montañas por leña,

---

[62] Siddle, R. *Race, Resistance...* Ibid., p. 143-144. Para una revisión de las modificaciones a la Ley de Protección, véase el Anexo No. 3 de esta tesis.
[63] Este caso se discute con detalle en el capítulo 9 de esta tesis.
[64] Takakura, S. *The Ainu of Northern Japan.* Ibid., p. 13

desenterrar las raíces para comida, tejer tela con corteza de olmo y sacar agua."[65] Cita también como 'mejor descripción' la crónica contenida en *Matsumae shi (Historia de Matsumae)*:

> Todo el día él iba a cazar en las montañas y valles con sus flechas envenenadas, o iba al mar en su bote a pescar. Después de eso, dejaba en la playa lo que había capturado e iba a divertirse, mientras que su esposa y su concubina cargaban el pescado, lo secaban y hacían pescado seco y pescado salado. En los días lluviosos era tarea de las mujeres coser ropa y afanarse en otros trabajos.[66]

Nuevamente a partir de documentos escritos durante la época Tokugawa, Takakura señala que la sociedad ainu era patriarcal, y que la mujer tenía una posición muy baja dentro de esta estructura. Apunta que la mujer tenía estrictamente prohibido mencionar el nombre de su esposo[67] y que no se le permitía adorar directamente a los dioses.[68] Además tenía prohibido dirigirle la palabra a cualquier visitante masculino: "Era tímida y se le prohibía hablar con un *shamo* (japonés) manteniendo su mirada hacia el piso. Si había un ainu ahí, debía pedirle a él que hablara por ella."[69] Además, en caso de adulterio la mujer era severamente castigada: "Cuando una mujer seducía a un hombre y triunfaba, el hombre se llevaba el arete de la mujer. Si se acusaba al hombre, en seguida mostraba el arete y era liberado, y solamente la mujer era castigada."[70]

De acuerdo con los documentos revisados por Takakura, la poligamia era una práctica común dentro de la sociedad ainu de la época Tokugawa. Tener varias esposas era símbolo de poder y prosperidad económica. Según sus pesquisas, existía un jefe de nombre Tsukinoi, en Kunashiri, que tenía dieciocho esposas. Takakura documenta que cada una de estas mujeres vivía en una casa separada:

> Aquéllos que dejaban la villa para trabajar, tenían una esposa en cada lugar en que paraban. Sin embargo, estas mujeres eran esposas sólo de nombre, porque no recibían ningún apoyo para vivir. Donde los hombres iban a trabajar, se quedaban en estas casas, e incluso hacían viajes especiales con el único propósito de visitar a estas esposas, después de lo cual

---

[65] Ibid., p. 16
[66] Ibid., p. 16
[67] Jokkaidoo choo, *Kyuudodyin ni kan suru choosa (Investigación acerca de los aborígenes)*, p. 65. Citado por Takakura, S. Ibid, p. 18
[68] Ibid., p. 18
[69] *Igen Dzokuwa.* Citado por Takakura, S. Ibid., p. 18
[70] *Edzo Dan Jikki.* Citado por Takakura, S. Ibid., p. 18

regresaban a sus viviendas permanentes.[71]

El tema de la poligamia ainu ha sido el centro de un gran número de debates, sin llegar a una conclusión definitiva sobre si efectivamente existía o no esta práctica.[72] Conocedor de esta polémica, Takakura trata de mitigar las opiniones adversas que la idea de la poligamia podría provocar en algunos lectores:

> Se ha sugerido que la poligamia de los ainu se debe a los excesos carnales o a la vanidad de tener muchas esposas o al deseo de tener muchos hijos. Sin embargo, creo que la poligamia ainu se debía a que prevalecía el matrimonio por compasión dentro de su socedad, y hay evidencia para esta creencia. En *Edzo shima ki (Crónica de la isla de Edzo)* dice, 'Cuando un hombre moría, en lugar de que su esposa se fuera con sus parientes, se iba a vivir con los parientes cercanos de su esposo. Así, un hombre con muchos parientes tenía muchas esposas... [Sin embargo] es cierto que aquéllos con muchas esposas obtenían un gran beneficio económico de su trabajo gratuito, y más tarde se desarrolló la costumbre de tomar muchas esposas simplemente por las ventajas económicas. El *Matsumae shi (Historia de Matsumae)* señala: 'Aquéllos que mantenían muchas esposas eran, sin excepción, siempre prósperos.'[73]

La descripción de esta sociedad patriarcal se presenta acompañada de una larga lista de atributos que debía poseer el jefe para conducir exitosamente a su comunidad:

> El jefe era la figura central de la villa, y sus deberes eran graves y serios. Además de presidir las ceremonias de muerte y matrimonio, tenía una voz importante en el arreglo de disputas, en el castigo de violadores de la ley, y preservaba el orden de la villa. Como director de la caza y la pesca, y supervisor de la propiedad comunal, era el garante de la seguridad económica de la villa. Como representante de la villa dirigía los asuntos fuera de la villa, era el comandante en la batalla y el agente representante de la villa en las negociaciones comerciales. Un jefe de villa requería, además de un linaje noble, las cualidades de inteligencia y valor. Tenía que tener un amplio conocimiento de las leyendas de la villa, inteligencia para la negociación, elocuencia en el discurso, prosperidad, y el carácter que le permitiera llevar a cabo sus deberes.[74]

---

[71] *Tsugaru Kibun.* Citado por Takakura, S. Ibid., p. 19

[72] Ver, por ejemplo, Batchelor, J. *Ainu Life and Lore.* Ibid., p. 199; Hilger, M. I. *Together with the Ainu.* Ibid., p. 161-162. Estas dos investigaciones sostienen que la poligamia era una práctica eventual, pero no tan común como la describen los documentos citados por Takakura.

[73] Ibid., p. 19

[74] Ibid., p. 18

Esta lista de atributos del jefe no se ve acompañada de una descripción similar de las cualidades de una mujer ainu. Este tratamiento de los datos parece sugerir que las mujeres verdaderamente no tenían ninguna importancia dentro de los procesos sociales y políticos de la comunidad. Fuera de esta representación como "símbolos de prosperidad" de un jefe ainu, las mujeres permanecen virtualmente ausentes de la larga y minuciosa crónica elaborada por Takakura sobre el proceso de colonización de Jokkaidoo. No obstante, el historiador refiere algunos incidentes que involucran mujeres ainu al hablar de la rebelión de Kunashiri-Menashi en 1789. En este caso se les representa como sujetos de codicia por parte de los migrantes wadyin, quienes se robaban a las mujeres ainu. Según documenta Takakura, la violación de las mujeres ainu fue uno de los principales detonadores de la rebelión. Kimura Kendyi, un viajero wadyin que visitó la zona en 1792, describe así la situación:

> Los navegantes que iban en los barcos a Edzo frecuentemente cometían adulterio con las mujeres de Edzo. Cuando la mujer le decía a su marido, él iba al barco, buscaba al culpable y demandaba *tsugunai* [compensación], y entonces se le daban pequeñas cantidades de tabaco. Cuando se cometía adulterio por primera vez, los japoneses se untaban la cara con carbón y, cerrando los ojos, fingían ser ciegos para que los hombres de Edzo no los reconocieran más tarde, con la cara lavada y los ojos abiertos. Sin embargo, los *Edzo* estaban acostumbrados a estas tácticas y no eran engañados.[75]

Takakura documenta también los testimonios de personas que explicaron sus razones para rebelarse contra los abusos de los contratistas en Kunashiri, mencionando que los supervisores del *basho* tenían preparadas varias ollas enormes, donde se les dijo que hombres, mujeres y niños serían cocinados vivos si no ponían el suficiente empeño en sus labores. "Durante un tiempo –narra la crónica- no sucedió nada, pero un día una mujer *edzo* con un niño en su espalda fue capturada por los trabajadores japoneses y puesta dentro de una olla. Como parecía que sería cocinada hasta la muerte, un gran número de *edzo* vino a rescatarla y pudieron llevarla de vuelta."[76]

Esta representación de las mujeres ainu como víctimas pasivas, primero del sistema patriarcal y luego de los colonizadores, puede confrontarse con las observaciones recogidas por Matsuura Takeshiroo en su crónica de viaje. Matsuura retrata la valentía de las mujeres que se defendían de los abusos de los colonizadores, y que en ningún momento eran

---

[75] Kimura, K. *Jokoo Nikki (Diario del viaje al norte).* Citado por Takakura, S. Ibid., p. 43

maltratadas por sus esposos. En este libro de Takakura, las mujeres parecen no tener voluntad propia. Su vida, sus emociones y su participación misma en los hechos está borrada de la historia elaborada por este célebre historiador wadyin. Se trata de una narrativa histórica en que las diferentes experiencias entre hombres y mujeres ainu ocupan una posición marginal, concediendo el mayor peso a una supuesta relación dicotómica entre los pueblos ainu y wadyin, como si se tratara de dos entidades homogéneas. Desde luego, estas observaciones no buscan acusar a Takakura, sino poner el énfasis en un momento de la narrativa histórica en la que era impensable considerar una perspectiva de género. Son *H*istorias que borran la *h*istoria de sus actores y actoras. La colonización se representa como un todo coherente de acontecimientos sucesivos en que *los* individuos se ven envueltos. La posibilidad de una perspectiva histórica de género estaría aún por constuirse.

♦ Representación vs. Contrarrepresentación: la participación de las mujeres en el movimiento de resistencia ainu

A través de esta revisión de diferentes representaciones sobre la mujer ainu quizá sea posible tener algunas ideas sobre el papel que desempeñaban las *menoko* en la antigua sociedad ainu. Se trata de narrativas que buscan dar cuenta de un modo de vida que estaba en proceso de "disolverse" dentro de la sociedad japonesa, y que era preciso registrar antes de que no fuera posible contar con evidencias y testimonios de este "pueblo en extinción".

No obstante, una lectura de la historia del movimiento de resistencia que considere la perspectiva de género, muestra la manera en que las mujeres ainu se han incorporado al proceso de lucha política. Por una parte, mujeres como Arai Michi contribuyeron económicamente a la causa por la abolición de la Ley de Protección. Gracias a la venta de sus artesanías pudieron costearse los viajes a Tokio para presentar las propuestas de liberación de las tierras comunales de Chikabumi, por ejemplo. Según muestra en el testimonio recopilado por Takajashi, Arai Michi no era una simple sombra de su esposo, el famoso activista Arai Gendyiroo. Ella misma estaba comprometida con la causa de eliminar la discriminación racial y la marginación en que había quedado sumido el pueblo ainu.[77] Ella debió mediar este compromiso político con una historia de resistencia ante la violencia y el alcoholismo de su esposo, pero de esta lucha no hay nada escrito en los libros de historia. Solamente a través de la pluma de su hija Kadzuko es posible adentrarse en la

---

[76] Declaraciones de los *Edzo* en Menashi. Citado por Takakura, S. Ibid., p. 43

[77] Takajashi, M. *Dzoku. Jokkaidoo no Onnatachi. Utari jen.* Jokkaidoo Dyoseishi Kenkyuukai. Asajikawa, 1981, pp. 15-31

intimidad de esta particular experiencia de la feminidad ainu en resistencia.[78] Esta historia, como otras, convierten en político lo privado, mostrando capítulos de la historia del pueblo ainu que convierten el dato histórico en anécdota personal, más allá de visiones idealizadas sobre lo que representa ser una mujer ainu. Se trata de textos que construyen una *contrarrepresentación* de la historia del pueblo ainu, y que trasciende las imágenes estereotipadas contenidas en las *representaciones* hechas por hombres y mujeres no ainu.

Estos libros no sólo ofrecen una *contrarrepresentación* ante la *representación* elaborada por diversos actores coloniales, sino también al interior del propio movimiento de resistencia ainu. En una entrevista realizada al reconocido activista ainu Kayano Shigeru en abril de 1997, el entonces miembro de la Dieta comentó que la participación de las mujeres en el movimiento de resistencia se limitaba a la conservación de las tradiciones ancestrales. Sus bordados, la maestría con que bailaban y cantaban durante las ceremonias era fuente inagotable de orgullo para el movimiento de resistencia. Las mujeres también habían ayudado apoyando a sus esposos. Pero nada más. Ideológicamente parecía no haber mayor aportación a la lucha en favor del reconocimiento del pueblo ainu. Sin embargo, a través de la pluma de las mujeres ainu es posible conocer una gran cantidad de ideales y experiencias que han contribuido al fortalecimiento de la causa. Son testimonios, poesías, artículos de periódico o investigaciones que no son necesariamente el eco de las inquietudes de los hombres ainu. Son las mujeres, con su propia versión de los hechos, que también se han apropiado de la letra colonizadora como arma de resistencia.

Si bien es innegable el valor de su trabajo como preservadoras de la cultura ancestral ainu, también es importante subrayar su labor dentro de diversos foros políticos. Chikkap Mieko, por ejemplo, fue la primer persona ainu que realizó un viaje por el antiguo Ainu Moshir (Sakjalin, las Islas Kuriles y Jokkaidoo) sin pasaporte, a bordo del *Piisu Booto (Peace Boat)*. A través de conferencias y, más tarde, de la publicación de un libro sobre el tema, Chikkap Mieko se declaró simpatizante del movimiento en favor de la reunificación política del Ainu Moshir. Aunque estas demandas no fueron bien recibidas por todas las personas involucradas en el movimiento de resistencia, sin duda es una de las propuestas más radicales que se han formulado en lo referente a descolonización.[79]

---

[78] Esta obra se revisa con detalle en el capítulo 9 de esta tesis.

[79] Ainu Moshiri no Dyidyiku wo Torikaesu Kai – Jenshuu. *Ainu Moshiri. Ainu Mindzoku kara Mita ''Joppoo Ryoodo Jenkan' Kooshoo (*Asociación para la Restitución de la Autonomía Distrital del Ainu Moshiri, (comp.). *Ainu Moshiri. Las negociaciones para la 'resitución de los territorios del norte' vistas por el pueblo ainu).* Op. Cit.

Como directoras y organizadoras de Asociaciones, las mujeres ainu también han contribuido a formular propuestas concretas para dar continuidad a la cultura ainu. Dan clases y reciben clases de lengua ainu, organizan seminarios y cursos de cocina ainu, así como de medicina tradicional y otras actividades que solían ser propias de sus ancestras. Han realizado también investigaciones sobre su historia y su literatura, y se mantienen permanentemente activas, proponiendo estrategias para alcanzar sus metas comunes como pueblo.

Los capítulos que se presentan a continuación tienen el objetivo de dar a conocer la participación de las mujeres ainu como ideólogas de la resistencia a partir de su literatura. Cada una de estas obras presenta una posibilidad específica de la experiencia de ser una mujer ainu, a veces confrontando las *representaciones* construídas por los y las actores/as coloniales. Ser mujer ainu en un contexto de resistencia política implica entenderse como parte de una sociedad en la que el propia etnicidad se ve negada y, al mismo tiempo, estigmatizada como "diferente".

Las experiencias de cada una de estas mujeres son diferentes, de acuerdo con la época en que nacieron y la manera en que se incorporaron a esta lucha en favor del orgullo del pueblo ainu. Ya sea mediante sus danzas, sus cantos, sus bordados y su experiencia como escritoras, estas mujeres ainu expresan su espíritu combativo. En cada una de sus obras existe una visión de la historia del pueblo ainu poco conocida, tanto dentro como fuera de Japón; es un arduo trabajo de *contrarrepresentación* en que las mujeres ainu hablan sobre sí mismas, confrontando lo que se ha hablado sobre ellas. Ante las imágenes homogeneizantes de la feminidad ainu, ellas presentan en cada obra una posibilidad propia de la feminidad ainu. Las imágenes de *la mujer* descritas en las etnografías de la primera mitad del siglo XX pueden también entenderse como un acto colonialista que la literatura de las mujeres ainu contesta, entendiendo que el esfuerzo por crear una *contrarrepresentación* es, en sí, un acto de resistencia.

CAPÍTULO 5

EL SURGIMIENTO DE UNA "LITERATURA AINU"

Jacques Derrida ha sugerido dentro de su propuesta epistemológica que no es posible hablar de "pueblos sin escritura", si se deconstruye la supuesta dicotomía entre el lenguaje hablado y el lenguaje representado gráficamente. En su ensayo "La violencia de la letra: de Lévi-Strauss a Rousseau", Derrida sostiene que

> Si se deja de entender la escritura en su sentido estricto de notación lineal y fonética, debe poder decirse que toda sociedad capaz de producir, vale decir de obliterar sus nombres popios y de valerse de la diferencia clasificatoria, practica la escritura en general. A la expresión "sociedad sin escritura" no correspondería entonces ninguna realidad ni ningún concepto. Esa expresión pertenece al onirismo etnocéntrico, que abusa del concepto vulgar, es decir, etnocéntrico, de la escritura.[1]

Desde el punto de vista de Derrida, existe una violencia implícita en el acto de categorizar a un pueblo como "sociedad sin escritura", como si se tratara de una carencia que comparten las culturas que no utilizan sistemas de "notación lineal y fonética". Todo acto de inclusión dentro de una categoría, de hecho, implica un acto de violencia en relación con el signo. Existen, además, implicaciones ético-políticas en la categorización de un pueblo como "primitivo" por su supuesta "carencia de escritura". La dominación se justifica, en cierta medida, a partir de la superioridad imaginada de los "pueblos con escritura", mientras que el concepto mismo de "escritura" permanece sin ser deconstruido en el contexto etnocéntrico que demarcó sus fronteras.

La noción de que las culturas ágrafas son "incivilizadas" comenzó a desarrollarse en Europa a partir de sus contactos coloniales, y una buena parte de sus bases filosóficas se construyeron dentro del pensamiento de Rousseau. Sus ideas acerca del "buen salvaje" y la insistencia en una dicotomía entre "naturaleza" y "cultura" encontraron eco hasta el siglo XX. Lévi-Strauss, quien se concibe como discípulo de Rousseau, definió de la siguiente manera a los llamados "pueblos sin escritura" como "primitivos":

---

[1] Derrida, J. "La violencia de la letra: de Lévi-Strauss a Rousseau" en *De la Gramatología.* (Traducción al español de Óscar del Barco y Conrado Ceretti). Siglo XXI, Argentina, 1971 (Primera edición en español) p. 143-144

> Estudiemos, pues, sociedades "primitivas". ¿Pero qué entendemos por esto? A grandes rasgos, la expresión es bastante clara. Sabemos que "primitivo" designa un vasto conjunto de poblaciones que han permanecido ignorantes de la escritura y sustraídas, en consecuencia, a los métodos de investigación del historiador puro; en sociedades a las que la expansión de la civilización mecánica ha llegado sólo en época reciente: extrañas, pues, por su estructura social y su concepción del mundo, a nociones que la economía y la filosofía políticas consideran fundamentales cuando se trata de nuestra propia sociedad.[2]

Paralelamente, la cultura wadyin o japonesa desarrollaría ideas similares en cuanto a la relacion entre "escritura" y "civilización". Puede decirse que el pueblo japonés ha dado gran importancia a la palabra escrita desde la adopción de los caracteres chinos, alrededor del siglo VI. China se consideraba el modelo civilizatorio a seguir, y la representación gráfica de las palabras era el paradigma de la cultura que se buscaba emular. La representación gráfica de los sonidos se adoptó en Japón como parte de una forma de gobierno en que la burocracia debía tener profundos conocimientos de los caracteres chinos. A partir de entonces se han creado una enorme cantidad de documentos oficiales, crónicas, poemas y novelas que ofrecen un testimonio de diferentes momentos sociales y políticos en la historia del archipiélago. El *kandyi* para hacer referencia a la letra escrita es *bun* o *mon* (文) que significa "escribir", "oración", "texto". La utilización de este *kandyi* para la elaboración de conceptos como "cultura" (*bunka* - 文化) y "civilización" (*bunmei* – 文明) sugiere la estrecha relación entre el acto de plasmar gráficamente las palabras y el desarrollo de ideales y estructuras sociales alrededor de la letra. En este escenario ideológico, no es sorprendente que se haya considerado la ausencia de un sistema de representación gráfica de sonidos entre el pueblo ainu como un signo más de su "primitivismo".

Dentro de la estrategia de lectura elegida para esta tesis, recurro a las ideas de Derrida antes expuestas, lo que implica considerar que el pueblo ainu no es un "pueblo sin escritura". El pueblo ainu no es un "pueblo sin historia", sino un pueblo cuya historia se narró con un determinado tipo de *escritura.* Esta *escritura* encuentra reglas precisas dentro de la tradición y la historia oral. Su continuidad fue posible gracias a la existencia de un conjunto de condiciones sociales y económicas que favorecieron la transmisión de los hechos del

---

[2] Lévi-Strauss, C. *Antropología estructural.* (Traducción: Eliseo Verón). Paidós Studio básica, Buenos Aires, 1987. P. 137

pasado, a través de las historias que los ancianos y las ancianas del *kotan* narraban a las siguientes generaciones. Sin embargo, en un entorno colonial que privilegiaba la letra sobre la palabra enunciada, este tipo de *escritura* propio de la cultura ainu fue considerado como un cúmulo de leyendas supersticiosas sin valor como documento histórico. Fue necesario que se impusiera la notación lineal y fonética a la *escritura* ainu para que se ajustara a la categoría "literatura ainu" *(ainu bungaku),* que fue creada por aquéllos dotados de autoridad etnográfica, i. e., los científicos sociales wadyin.

Pensar en una *escritura* ainu implica entender, por una parte, que se trata de un sistema de signos que no está exento de la violencia de la obliteración y la categorización que impone todo lenguaje. La *escritura* no es un "azar" en la historia ainu, sino algo inherente a ella; sin embargo, solamente a través de la imposición de un sistema de representación gráfica de los sonidos se habló de la existencia de una "escritura ainu" o, mejor dicho, de una "literatura ainu". En todo caso, la transliteración de las historias provenientes de la tradición oral tampoco significó que el pueblo ainu fuera clasificado como un "pueblo con escritura". La rápida desaparición del lenguaje oral trajo consigo la desaparición de su propia *escritura,* en el sentido derrideano. Esto significó que la *escritura* ainu quedara circunscrita -dentro de las categorías antropológicas- a un cúmulo de documentos en que se *transcribía la tradición oral,* como testimonio museográfico de las *leyendas y canciones* de un pueblo que se había extinguido como resultado lógico de la lucha por la supervivencia del más apto.

♦ LA *ESCRITURA* DEL PUEBLO AINU

Considerar desde un punto de vista derrideano la tradición oral del pueblo ainu como *escritura* implica acercarse a las normas que regían ese universo particular de transmisión del conocimiento. Como sociedad que no dependía de la letra escrita, existían una serie de características que hacían posible dar continuidad a la cultura únicamente a través de la tradición oral.

En primer lugar es preciso destacar el hecho de que las nuevas generaciones se convertían en aprendices o discípulos de las generaciones con más experiencia. Como otras culturas orales, la *escritura* de la vida cotidiana se celebraba

> ... escuchando, repitiendo lo que ellos escuchaban y desarrollando un manejo hábil de los proverbios y las formas de combinarlos y recombinarlos, asimilando otros materiales a manera de fórmula, y participando en una especie de retrospectiva corporativa, y no por el estudio en

un sentido estricto.[3]

Al no depender en documentos escritos, las personas encargadas de transmitir los conocimientos ancestrales debían recurrir a fórmulas narrativas que les permitieran recordar el enorme cúmulo de información que debían manejar. Esto requería la repetición de frases, expresiones y proverbios que no sólo permitieran recordar la información, sino también hacerla memorable para sus discípulos.[4] Uno de los métodos más recurrentes para lograr este objetivo es la utilización de ritmos que hagan más fácil memorizar los conocimientos, tanto para quien lo transmite como para quien lo recibe. Los ritmos no sólo se crean con la voz, sino también con otras partes del cuerpo. Las palmadas y las pisadas rítmicas ayudan a recordar la secuencia narrativa que se está buscando transmitir.[5] Los proverbios marcan y están marcados por el ritmo, y no son algo ocasional. "Son incesantes. Forman la sustancia del pensamiento mismo. El pensamiento en cualquier forma extendida es imposible sin ellos, porque consiste en ellos."[6]

Como cultura que dependía enteramente de la palabra hablada, la cultura ainu otorgaba una gran importancia a la elocuencia de sus líderes. En sus palabras no sólo estaba contenida la sabiduría ancestral, sino también las herramientas para dar solución a las querellas y establecer la ley. Cuando existían conflictos entre comunidades, los *ekashi* o líderes ancianos discutían el problema durante varias horas o hasta días, hasta que llegaban a un acuerdo. La suerte de la comunidad estaba en juego en este debate al que se le daba el nombre de *charanke.* Como otras culturas orales, la función de la tradición oral ainu no sólo es almacenar información, sino también proporcionar dichos y proverbios que puedan ser útiles en la discusión de asuntos conflictuales para los nuevos jefes: "El proferir un proverbio o acertijo reta a los oyentes a superarlo con otro más apropiado o contradictorio."[7]

Las palabras también tenían un poder mágico y curativo. Según documenta el lingüista ainu Chiri Mashijo –de quien hablaremos un poco más adelante- existían conjuros casi para cualquier evento de la vida cotidiana: desde separar el lodo del agua clara, hasta evitar ser atacado por un oso, o bien que el sol fuera "devorado" por un espíritu maligno durante los

---

[3] Ong, Walter J. *Orality & Literacy. The Technologizing of the Word.* Op. Cit., p. 9
[4] Ibid., p. 26
[5] Ibid., p. 34
[6] Ibid., p. 35
[7] Ibid., p. 44

eclipses. En Kussharo, dentro de Kushiro, por ejemplo, cuando había un eclipse los hombres subían a los barcos y, lanzando sus flechas al cielo para librar al sol, cantaban a grandes voces:

¡Chup Kamui, joi!	¡Dios sol, joi!
¡Erai naa, joi!	¡Habéis muerto, joi!
Yainupaa joi	¡vuelve a la vida, joi! [8]

Otra característica del pensamiento basado en el texto oral es la manera en que las frases se van agregando, en lugar de subordinarse una a la otra. En español equivaldría a una sucesión de "y" que vinculan las oraciones, en lugar de emplear "que", "el cual" u otras expresiones que subordinarían una oración a la otra. Un ejemplo de esta estructura intelectual lo encontramos en el libro de Sunadzawa Kura *Watashi no ichi dai no omoide (Los recuerdos de mi vida).* El siguiente fragmento puede ser ilustrativo de esta afirmación:

Mi papá	父は	janpe anakne
se fue a agarrar castores.	カワウソ取り　に	esaman ramante kusu
Cuando agarraba castores, recibíamos	行ったの　でした。	Apkas sir ne aw an.
mucho dinero, y comprábamos arroz	カワウソ取ると　お金沢山	Esaman rayke kor icen poronno
y varias cosas	取って　米や色々買って	uk wa amam usa anpe jok wa
y me criaban muy bien,	良くそだてて　くれて	pirkano un reska
y no me faltaba nada y casi no quería nada,	何も不自由なく　ほしいものも	nep ka ku kon rusuype
y todas mis cosas las compraban	ないほど　私のもの買ったり	Isam pakno
y las preparaban.	つくってくれた。	enci oikus
Mi papá era muy bueno cazando	父は　猟の上手	janpe anakne sonno isounkur
y por eso, en ese entonces,	なので、その頃から	ne kusu or wano
cada año, cada año, agarraba osos	毎年毎年熊取って	kespa kespa iraye
y comía buena carne y crecí grande	良い肉　食べ大きく成って	pirka kam ku e, ku poro, ku i-

[8] Chiri, Mashijo *Ainu bungaku. (Literatura ainu).* Mindzoku Kyooyoo Shinsho. No. 24 Tokio: 1955, pp. 2-38. El conjuro citado aparece en la página 4.

y era egoísta, pero	わがままであったようですが	rara utur
no me acuerdo.	おぼえていません。[9]	Ku oyra

Las narraciones provenientes de la tradición oral son también redundantes, debido a que la redundancia da continuidad al pensamiento en el discurso oral. Este hecho se ve favorecido por la necesidad del orador de expresar sus ideas con fluidez, y es mejor repetir algo que detenerse en una pausa que sólo expresaría duda.[10]

Otra de las características que comparte el pueblo ainu con otras culturas que no utilizan la letra escrita es el enorme esfuerzo que se dedica a conservar las enseñanzas recibidas de los ancestros. Ong señala al respecto que se trata de culturas "conservadoras" o "tradicionalistas". El conocimiento es difícil de adquirir y muy preciado, y la sociedad tiene en alta estima a aquéllos hombres y mujeres sabios que se especializan en conservarlo, quienes conocen y pueden narrar las historias de los días de antaño. Más que crear nuevas historias, cada generación imprime un sello propio en la forma de narrar los eventos y las enseñanzas recibidas de los antepasados. Cada vez que una historia se narra, cobra vida de manera diferente, y revivirá con una fuerza especial cuando vuelva a ser narrada por las siguientes generaciones. La cosmovisión, incluso, puede experimentar ciertas modificaciones de acuerdo con el narrador.[11] Esto puede también explicar la enorme cantidad de versiones y hasta contradicciones a las que el investigador se enfrenta cuando, por ejemplo, trata de acercarse a la religión ainu a través de la religión.

El pueblo ainu es profundamente religioso, y por ende la tradición oral ainu gira en torno a la relación entre los hombres y los dioses o *kamui.* Absolutamente todo lo que existe en el mundo es un *kamui:* el sol, el mar, el viento, los árboles, los ríos, el fuego, todos los animales y hasta las enfermedades como la viruela están dotados de un espíritu que visita el mundo de los humanos o *Ainu Moshir,* ya sea para traer bendición o desventura al *kotan.* Entre los *kamui* más venerados están el oso, el búho y el fuego. Cuando los seres humanos reciben la visita de un *kamui,* deben agradecer su presencia mediante una ceremonia de despedida de su espíritu. El objetivo es que el *kamui* regrese contento al mundo de los espíritus o *Kamui Moshir,* para que vuelva con gusto a visitar el mundo de los seres humanos en otra ocasión. Quizá la ceremonia más suntuosa sea el *iyomante* o despedida del

---

[9] Sunadzawa Kura *Watashi no ichi dai no omoide. Kusukup Orushibe. (Los recuerdos de mi vida).* Miyama Shoboo, Tokio: 1983 p. 25 Para un análisis más detallado de esta obra, ver el capítulo 9 de esta tesis.
[10] Ong, J. Ibid., p. 40-41
[11] Ibid., p. 41-42

oso. En ella, un osezno capturado y criado con todos los cuidados es sacrificado dentro de un ritual en que la comunidad canta y baila para honrar al *kimun kamui* (literalmente "kamui de la montaña") como se denomina al dios oso. Al fuego se le ofrenda siempre comida antes de distribuir los alimentos a los demás miembros de la familia. El fuego es conocido como *Ape juchi kamui,* y es la deidad principal del hogar o *chise.* La tradición oral ainu está llena de historias sobre las bendiciones que derraman los *kamui* sobre los seres humanos que realizan correctamente las ceremonias de despedida de sus espíritus.[12] Además, como ya se mencionó, en ella se detallan conjuros y otras fórmulas para honrar debidamente a los dioses, y obtener así su favor. De hecho, la ritualización misma de la tradición oral contribuye a la eficacia de su transmisión y memorización.

Dentro de la cosmovisión religiosa ainu también existen *kamui* con forma humana pero dotados de poderes sobrenaturales. Tal es el caso de Poyaunpe y Oina Kamui. El primero es un guerrero fabuloso cuyas hazañas épicas son narradas en rima. Oina Kamui es la deidad que entregó a los seres humanos todos los conocimientos sobre caza, pesca, agricultura y manufactura de diversos utensilios cotidianos. Las narraciones sobre los *kamui* son "agonísticas", es decir, sitúan al conocimiento en un contexto de lucha. Los grandes poemas épicos ainu, cuyas características detallaremos más adelante, son ricos en momentos de tensión surgidos de batallas en que los héroes demuestran su valor y su poder frente al enemigo. Ong explica que en las culturas basadas en la tradición oral

> La memoria oral trabaja efectivamente con personajes 'con peso', personas cuyos actos son monumentales, memorables o conocidos por todos. Así, la naturaleza noética de la economía de su naturaleza se genera fuera de las figuras, es decir, no por razones románticas o derivadas de un reflejo didáctico, sino por razones mucho más básicas: organizar la experiencia en una especie de forma permanentemente memorable. Las personalidades grises no pueden sobrevivir como métodos mnemotécnicos orales... las figuras no humanas adquieren también dimensiones heróicas.[13]

Estas reflexiones acerca de la manera en que funciona la *escritura* oral y, concretamente, la *escritura* del pueblo ainu permiten reflexionar acerca de la imposibilidad de hablar de una *literatura ainu* antes de que la tecnología de la letra se impusiera en un entorno colonialista.

---

[12] Ver Muñoz, Y. "Ainu Moshir y Kamui Moshir: La cosmovisión religiosa del pueblo ainu" en *Estudios de Asia y África.* No. 105. Enero- abril de 1998 pp. 103-121

[13] Ong, J. Ibid., p. 70 y 72

Apegándonos a la etimología latina de la palabra, *literatura* viene de *littera,* que significa "letra". La idea de "letra" como "signo" es totalmente ajena a las culturas orales, porque la lógica de la *escritura* en un sentido derrideano se desarrolla a partir de estructuras intelectuales en que la rapsodización –o unión de las tonadas y versos- obedece a condiciones específicas de reproducción. La *escritura* ainu dependía de la existencia de un entorno social, donde lo sagrado está relacionado con la palabra que se emite, y que lleva gran parte de su magia en la evanescencia del sonido. Las culturas orales dependen enormemente de la interacción entre individuos. La comunicación oral une a la gente en grupos, mientras que la lectura y la escritura son actividades solitarias que arrojan al individuo sobre sí mismo. Además, la palabra que se emite marca el rumbo de las negociaciones políticas, y de ella también depende la celebración de transacciones comerciales exitosas.[14] Las formas de organización social, las normas de la comunidad y la ética que se transmite alrededor de una fogata o dentro de un *charanke* o debate no son "literatura", sino *escritura,* repito, desde una perspectiva derrideana.

Acercarse a la tradición ainu en la actualidad es, necesariamente, un acto de lectura. Sólo en eventos muy afortunados se puede escuchar de viva voz la narración de un *ekashi* o *juchi* de entre la media docena de hablantes que aún están vivos. En todo caso, cabe reflexionar si esta insistencia en la necesidad de delimitar nuevamente el concepto *escritura* no es sólo parte de una profunda incapacidad de imaginar un universo narrativo sin letras, ajeno a la lógica de los trazos impuestos en un trozo de papel o una pantalla de computadora. Pensar en la lógica de una sociedad que no se sirve de códigos abstraídos a partir de la palabra hablada, implica también una reflexión en torno a la importancia que ha adquirido la letra en la conciencia de los y las que estamos inmersos en el sueño solitario del lenguaje creado a partir de una secuencia de letras.

♦ LA TRADICIÓN ORAL AINU SE CONVIERTE EN "SUJETO DE ESTUDIO"

Aprender una historia proveniente de la tradición oral requiere tiempo. No sólo se requiere recordar la trama o los personajes; también debe interiorizarse el ritmo y la sabiduría que contiene cada narración.[15] Si se desintegra la organización comunitaria que había favorecido su continuidad a lo largo de los siglos, la narración no tiene oportunidad de reproducirse en un contexto que confirme la fuerza de la palabra. Para ello es necesaria la

---

[14] Ibid., p. 68-69
[15] Ibid., p. 60

cohesión del grupo.

Para finales de la época Tokugawa, varios *kotan* habían quedado prácticamente deshabitados. Los hombres y mujeres jóvenes habían sido obligados a trasladarse a los puestos pesqueros, y la sabiduría de los ancianos y ancianas no encontraba los interlocutores que hicieran posible continuar transmitiendo las historias que antiguamente dieran vigencia a la cosmovisión ainu. Este proceso se aceleró a velocidades inauditas con los cambios sociales y económicos impuestos por el gobierno de la Renovación Meidyi. La rápida urbanización, así como la privatización de los terrenos que ancestralmente funcionaban como terrenos de caza y pesca, trajo cambios dramáticos en la estructura social del *kotan.* Esta situación, aunada a la oleada masiva de migrantes wadyin y la imposición de la política de asimilación, promovió que las nuevas generaciones no sólo dejaran de aprender las antiguas historias, sino que incluso dejaran de utilizar la lengua ainu en la vida cotidiana.

Para la época Taishoo, los jóvenes lingüistas y antropólogos wadyin se dieron cuenta de que el idioma de los ancestros ainu desaparecería sin dejar huella. No era posible dar marcha atrás en los cambios impuestos por la modernización... ni tampoco deseable. Sin embargo, este reducido grupo de estudiosos se entregó a la tarea de recopilar la mayor cantidad posible de narraciones provenientes de la tradición oral ainu. La tarea era titánica, considerando el enorme repertorio todavía disponible en la memoria de los *ekashi* y las *juchi.*

Los primeros en interesarse en la rica tradición oral ainu no fueron, sin embargo, los investigadores wadyin. Como ya se mencionó, John Batchelor había puesto especial empeño en aprender la cultura y la lengua ainu, y ello implicaba necesariamente adentrarse en el universo de la narrativa oral ainu. Pero la primera clasificación de los diferentes "géneros" –o fórmulas narrativas- de la tradición oral ainu se debe al polaco Bronislaw Pilsudski (1866-1918). Pilsudski radicó en la parte rusa de Sakjalin entre 1887 y 1899 como exiliado político, y ahí se convirtió en un apasionado investigador de la cultura de los pueblos que habitaban la región, principalmente el ainu. Su dedicación lo convertiría en curador del Museo de la Sociedad para el Estudio de la Región de Amur en Vladivostok. Más tarde, continuaría sus trabajos etnográficos en la región por orden la Sociedad Geográfica Imperial. Como parte de su labor, recopiló una enorme cantidad de narraciones ainu, valiéndose para ello de cilindros de cera en los que grabó las voces de varios hombres

y mujeres de Sakjalin.[16]

La clasificación de Pilsudski fue determinante en la idea que las siguientes generaciones de investigadores elaborarían alrededor de la "literatura ainu". Puede decirse que por primera vez se habla de "géneros" con sus propios límites, variaciones y estilos narrativos. De acuerdo con la investigación de Pilsudski, las diferentes expresiones de la tradición ainu incluyen las siguientes categorías:

1. *Uchashkoma* (en dialecto de Jokkaidoo, *Upashkoma*) Se trata de historias transmitidas de generación en generación. Las tramas hablan de la historia del pueblo ainu. Su contenido incluye un contexto de aventuras de caza, maldiciones y hasta creencias en lo sobrenatural. A veces se incluye la narración de un jefe sin nombre que gobierna o gobernó en un lugar determinado. Los narradores generalmente son hombres.
2. *Tuitak* (dialecto de Karafuto) *Fushkoepekere* y además *Teetauepekere* (dialecto de Jokkaidoo) Son historias de espíritus. Se subdivide en:
   a. Historias de animales que viven como humanos, pero que conservan su carácter animal.
   b. Historias de amor y relaciones sexuales entre seres humanos y peces, aves o bestias.
   c. Historias en que los demonios causan daño. Los narradores de estas historias generalmente son mujeres y niños.
   d. Historias en que uno de los vecinos es tonto y el otro es inteligente.
3. *Oina* (En Jokkaidoo, *Kamui Yukara*) Leyendas en forma de poesía cantada. Comúnmente en el título se incluye una frase que se repite durante toda la canción. El contenido de algunas de ellas se asemeja mucho con las historias de espíritus. Sin embargo, muchas de ellas presentan héroes mitad dios mitad humano que existieron durante la época de los primeros hombres. Estos Kamui peleaban con enemigos sobrenaturales y bestias salvajes. Las historias son narradas tanto por hombres como por mujeres apreciados por la comunidad por su habilidad para cantar.
4. *Jauki* (En Jokkaidoo, *Yukara*) Es una historia donde se narran las aventuras de un héroe y las batallas de una tribu. Generalmente el héroe ha sido criado por una hermana mayor o

---

[16] Majewicz, Alfred. "On Poles Collecting Data Related to the Anthropology and Material Culture of the Ainu." en Kreiner, Josef (ed.) Ibid., p. 132

una tía, y cuentan historias acerca de la manera en que el héroe cobra venganza por el asesinato de su familia. Una variedad de estas historias es el *Jengi Jauki*. Además está el *Chitara Jauki*. Utiliza historias tanto provenientes de la antigüedad como historias de los tiempos actuales.

5. *Yaikatekara* – Canciones de amor
6. *Shinotcha* – Canciones de diversión.
7. *Ijunki* – canciones de cuna
8. *Yaiyukara* – Canciones sin objetivo. Se cantan cuando se va de viaje y o de pesca.
9. *Chibo Jau* – Canciones de barcos
10. *Shinosh Itak* – Son pequeños versos que, por diversión, incluyen bromas o palabras extrañas.
11. *Urejereku* – acertijos
12. Un estilo que incluye los saludos y las despedidas a un invitado, rezos, conjuros de las y los shamanes, y que se trata de una parte no ligera de la literatura en prosa.[17]

Como puede verse, el investigador incluyó en su esquema prácticamente todos los eventos de la vida cotidiana en que se utilizaban fórmulas y canciones que habían sido transmitidas de generación en generación. El hecho de no limitar la atención a las formas narrativas se convirtió en una constante en las investigaciones posteriores acerca de la tradición oral ainu.

◆ El trabajo del lingüista Kindaichi Kyoosuke

La investigación de Pilsudski fue publicada en 1912, pero su trabajo ya era conocido por los jóvenes estudiosos wadyin interesados en el tema de la tradición oral ainu. De hecho, en 1907 se publicó la primera investigación sobre el tema realizada por un estudioso wadyin: *Ainu no Bungaku (La literatura de los ainu)* a cargo del Doctor en Lingüística por de la Universidad de Tokio, Kindaichi Kyoosuke (1882-1971). Este joven e inquieto investigador había realizado para entonces varias visitas a los *kotan* ainu, con el objetivo de recopilar

---

[17] Pilsudski, B. *Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore.* The Imperial Academy of Sciences, University-Press, Cracow, 1912. Reimpreso en Reifsing, K. (ed.) *Early European Writings on the Ainu Language 10.* Curzon Press, 1996, pp. xv-xix

materiales acerca de la tradición oral, y con base en estos materiales había hecho su propia clasificación del universo narrativo ainu. Dentro de su esquema incluyó las llamadas *yaishamane* o "canciones tristes", así como las "conversaciones para hacer compañía, o poesías de antaño" que en lengua ainu se denominan *ponitaki*. Además describió los géneros *uebekeri*, y *yukara* de la región del río Saru como "rimas transmitidas desde la antigüedad, y poesías de dioses". Kindaichi insistió, al igual que Pilsudski, en las diferencias regionales, e incluyó narraciones en forma de *jauki* provenientes de Karafuto, además de otros géneros.[18]

Para 1913, un año después de que Pilsudski publicara su clasificación, Kindaichi presenta una clasificación mucho más elaborada donde retoma la categoría "canciones de los dioses" que había señalado previamente el investigador polaco. En primer lugar, dentro de las "canciones ainu en verso", incluyó los siguientes cuatro géneros:

1. *Yukara* – el contenido puede variar de acuerdo con el el lugar, pero lo que no varía es que siempre aparece es la historia de un héroe mitad humano mitad dios de nombre Poyaunbe o Poyaunpe, que es un jóven huérfano.
2. *Kamui Yukara*, que frecuentemente narra la historia de cada lugar, o bien, narra la manera en que el carácter fuerte de un dios ayuda en lo relativo a un ritual, a una ceremonia o una determinada costumbre. Incesantemente se inserta una frase sin función aparente que se repite hasta el final.
3. *Shinotcha.* Este término significa dar gracias y, al mismo tiempo, implica la alegría del amor. Este es el tema de este tipo de canciones.
4. *Yaiishamane* y otras canciones pequeñas.[19]

Además, ese mismo año publicó *Edzo densetsu guenryuukoo (Fuentes de las leyendas de Edzo)* donde profundiza en su clasificación sobre la poesía épica. Menciona que existen dos variedades de poesía épica: el *yuukara* (poesía cantada) y las "leyendas sagradas" (*seiden* -

---

[18] Kindaichi, K. "Ainu no bungaku" ("La literatura de los ainu") en *Chuuo Kooron (Opinión Pública del Centro)* Vol. 21, No. 1-3, 1907 en *Kindaichi Kyoosuke Dzenshuu (Obra completa de Kindaichi Kyoosuke)* Vol. 7 – "Ainu bungaku I" Sanseidoo, 1992, p. 7-44. Citado por Okuda, Osami. "Dyanru bunrui no Kenkyuu shi" ("Historia de la investigación de la clasificación de géneros") en Iwanami Koodza (Cursos de Iwanami) (ed.) *Nijon Bungaku Shi (Historia de la literatura japonesa)* vol. 17: "Ainu Bungaku" ("Literatura Ainu") Iwanami Shoten, Tokio: 1997, p. 191

[19] Kindaichi, K. "Ainu no Shiika" ("Poesía ainu") en *Waka Take.* Vol. 6 No. 5, 1913 en *Kindaichi Kyoosuke Dzenshuu.* Op. Cit., Vol. 7. Citado por Okuda, Op. Cit., p. 191

聖伝) conocidas como *Oina*. Dentro de su explicación de este último género, señala que en lengua ainu el género *Oina* también se conoce como *Kamui Yukara*. Dentro de esta nueva clasificación menciona que existen también narraciones en prosa, entre las que se cuenta el *Ishoitak*, que son historias basadas en la propia experiencia del narrador. Como parte de este grupo incluye también el *Toitak* o narraciones antiguas, así como el *Upashkuma* que, en esta clasificación, se describe como el conjunto de historias que hablan sobre el origen de varios dioses. Las narraciones en prosa también incluyen el llamado *Uepekere*, que Kindaichi traduce al japonés como *mukashi banashi* (昔話) y que podría traducirse al español como "cuentos antiguos".[20]

En 1918, Kindaichi escribió en su obra *Ainu no shikyoku ni tsuite* ("Acerca de las melodías cantadas ainu" - 「アイヌの詞曲について」) que dentro del cuerpo del yukara había canciones de amor que sólo eran cantadas por las jóvenes, y a este género lo llamó "Menoko yuukara". Luego en su publicación de 1925, *Ainu no kenkyuu (Investigación de los ainu)* en el capítulo 7 "Shinwa" ("Historias de los dioses") hace una distinción entre el *Oina* y el *Kamui Yukar*, mencionando que "El *Oina Kamui* es una narración en que el narrador habla en primera persona [mientras que] el *Kamui Yukar* es la historia de diferentes dioses narradas por ellos mismos".[21]

El plan definitivo de la clasificación de Kindaichi vio la luz en 1931, en su libro *Yuukara no gaisetsu (Líneas generales del yuukara)*. En el capítulo "La vida cotidiana de los ainu y las leyendas", presenta el *uepekere* como "narraciones antiguas". Después, en cada uno de los capítulos habla con detalle de cada género, incluyendo el "yuukara de los dioses" (*kamigami no yuukara* o *Kamui Yuukara*- canciones de los dioses); "yuukara de los héroes"; y, finalmente, denomina al género "Oina" como las "leyendas sagradas ainu". Además, en el capítulo "la vida cotidiana de los ainu y las canciones de los dioses" apunta que el género *Shinotcha* incluye palabras de oración, saludos y palabras para expresar reverencia, mencionándolas como un tipo de rima dentro de la literatura ainu.

Esta última clasificación define al *uepekere* no como rima, sino como prosa. Dentro del *uepekere* hace dos subdivisiones, la primera es el *Kamui uepekere*, que serían narraciones en prosa acerca de los dioses, y la segunda es *ainu uepekere*. Este último grupo se refiere a

---

[20] Ibid., p. 191-192

[21] Kindaichi, K. *Ainu no Kenkyuu (Investigación Ainu)* en *Kindaichi Kyoosuke Dzenshuu*, Vol. 7, Ibid., p. 101. Citado por Okuda, Ibid., p. 192

las historias antiguas que hablan sobre los seres humanos. Dentro de esta nueva categoría de prosa se incluyen dos conjuntos de narraciones que no se habían tomado en cuenta con anterioridad: en primer lugar, las llamadas *shisam uepeker* son historias acerca de sus relaciones con la gente wadyin. "Shisam" es un vocablo ainu que significa "vecino", y se utilizaba para referirse a la gente wadyin que vivía en Jokkaidoo. El segundo grupo es llamado *Penanpe uepeker,* y designa a las historias antiguas de la gente que vivía río abajo.

En esta obra, Kindaichi detalla las características estilísticas del *Kamui yuukara*, subrayando que son narraciones en primera persona que siempre se sirven de un estribillo llamado *sakeje* en lengua ainu. En cuanto al contenido, señala que

> ...para el pueblo ainu todos los fenómenos de la naturaleza son dioses, por lo que prácticamente cualquier cosa puede volverse tema de las canciones, incluyendo a los dioses buenos y a los dioses malos, sus peleas, la devastación de la guerra, la conquista, la gracia, la providencia; además narran sus creencias, rituales y devoción, el origen de las cosas y la historia.[22]

En esta obra Kindaichi traza nuevas categorías dentro del *yuukara,* mencionando que puede haber "mutaciones" como el *mat yuukar* o *menoko yuukar.* En esta "mutación", que el autor no caracteriza como un género aparte, la narración en primera persona es hecha por una mujer, y narra las experiencias de una heroína. Para este momento de su investigación, Kindaichi subraya la importancia de tomar en cuenta las variaciones regionales de cada una de las narraciones, mencionando que los nombres y los héroes del *yuukara* pueden variar, pero que la forma narrativa conserva ciertas cualidades constantes. Éstas son, básicamente, el empleo de la primera persona, la utilización del *sakeje* o estribillo, y la conclusión de la historia con la frase "...esto fue lo que narró el dios..." como una forma de hacer que el auditorio vuelva a la realidad.

Dentro de esta fase del proceso de categorización, Kindaichi establece un límite entre el *Oina* y el *Kamui Yuukara,* señalando que son dos géneros totalmente distintos. En el *Oina,* el contenido expresa una enorme fe en lo que se está narrando. Estas historias narran las experiencias de Oina Kamui, que dentro de la cosmovisión ainu representa a la deidad que trajo la cultura a la vida cotidiana de los seres humanos. Se hace referencia a este dios como

---

[22] Kindaichi, K. *Ainu Dyodyishi. Yuukara no Kenkyuu (Poesía épica ainu. Investigación sobre el Yuukara).* En *Kindaichi Kyoosuke Dzenshuu.* Ibid., Vol. 8 – Ainu Bungaku II p. 110. Citado por Okuda, Ibid., p. 193

Ainu Rakkuru, quien vence a los espíritus malignos y le entrega este mundo a los seres humanos, es decir, al pueblo ainu. En todo caso, insiste en el hecho de que las narraciones experimentan cambios significativos de región en región.[23]

El trabajo de Kindaichi Kyoosuke ejerció una enorme influencia en su tiempo, considerando que su lectura de la tradición oral contribuyó a la construcción de una imagen positiva de la cultura ainu. La incuestionable autoridad moral e intelectual de Kindaichi había logrado que se reconociera el valor estético y cultural de la "literatura" de un pueblo que era considerado "primitivo" por ser un "pueblo ágrafo" (*mumodyi mindzoku* - 無文字民族). Paradójicamente, el hecho de que se reconociera la existencia de una "literatura ainu" no significaba que el pueblo ainu fuera considerado como un "pueblo con escritura". La "literatura ainu", es decir, la *escritura ainu,* era un evento al que se asistía, no un documento que se leía. Para que la "literatura ainu" existiera dentro de la estructura de una sociedad que privilegiaba la tecnología de la letra sobre la palabra hablada, fue necesaria la intervención de un mediador, alguien que *escribiera* la "literatura ainu". Y este mediador entre ambos códigos debía ser un investigador que conociera a fondo el universo expresivo de ambas culturas.

Así, puede pensarse que la "literatura ainu" sólo podía ser traducida a un código de notación lineal y fonética por un extraño. Sin embargo, la influencia de Kindaichi no sólo alcanzó a la sociedad wadyin, sino también a una pequeña élite ainu que comenzó a *crear su literatura* dentro de los límites que marcaba la hegemonía de la palabra representada gráficamente. Kindaichi comenzó a alentar a sus "informantes" para que fueran ellos mismos quienes transcribieran y tradujeran al japonés las historias que habían llegado a sus oídos de boca de sus ancestros. Kindaichi despertó un enorme entusiasmo por la palabra escrita entre algunos hombres y mujeres ainu de su época, quienes -como se verá más tarde- comenzaron a realizar sus propias contribuciones a la "literatura ainu" a través de la letra impresa. Pero no sólo eso. Hubo entre ellos un hombre dotado de gran inteligencia que hizo propios los códigos de la academia para *hacer literatura ainu.* Él no quería ser sólo portador de la cultura de sus ancestros, sino también tener autoridad para emitir juicios eruditos sobre su propia cultura. Fue así que sus esfuerzos lo llevaron a convertirse en un estudioso reconocido por los altos círculos intelectuales de la Universidad de Tokio. Se trata del lingüista ainu Chiri Mashijo.

---

[23] Ibid., p. 193-194

♦ La "literatura ainu" de Chiri Mashijo

Chiri Mashijo (1909-1961) fue un talentoso hombre ainu nacido en Noboribetsu, que se convertiría el primer –y único- ainu de su época en obtener un grado universitario que, como se mencionó, fue el de lingüista por la Universidad de Tokio. Hermano menor de la escritora Chiri Yukie, Chiri Mashijo estuvo influenciado desde muy pequeño por la imagen de una hermana dedicada por completo a los estudios. Siendo muy joven conoció a Kindaichi Kyoosuke, quien tenía una relación estrecha con la tía de Chiri, Kannari Matsu,[24] puesto que ella era una de sus más prolíficas "informantes" en materia de tradición oral.

Apoyado por Kindaichi, y gracias a una beca otorgada como parte del fondo de apoyo a los "antiguos aborígenes", Mashijo fue a estudiar a Tokio para convertirse en una autoridad prácticamente indiscutible en cuanto al estudio de la lengua, las costumbres y la naciente disciplina dedicada al estudio de la "literatura ainu".

Chiri Mashijo se ubicó en el espacio liminal entre quien estudia y quien es estudiado. Como académico, Chiri vuelve la mirada hacia las costumbres de su pueblo, estableciendo una distancia que le permite comprender la manera en que su lengua y las antiguas historias son vistas por otros ojos. Y en este ejercicio él mismo a veces parece olvidar que la distancia es un mero instrumento de autoconocimiento. Pero esta es sólo una conjetura a partir de los numerosos "ellos" (*karetoo* – 彼等) que salieron al encuentro en la lectura de *Ainu Bungaku.* El siguiente fragmento muestra esta tendencia, combinando este sentimiento de alienación con el "primitivo" pueblo ainu, con un sentimiento de orgullo que le hace salir en defensa de la cultura de sus ancestros:

> Se dice que al pueblo ainu le gusta mucho cantar... Sin embargo, al compararlos con otros pueblos, a ellos no les gusta cantar particularmente. Más aún, tal vez dentro de la cultura popular haya casos en que les guste cantar y les gusten las canciones, pero en el caso de los pueblos primitivos *(mikai mindzoku* – 未開民族) esto no necesariamente es verdad... En el caso de los pueblos primitivos apenas se puede decir eso; para ellos el canto es muy importante, y ayuda a amedrentar y ahuyentar a los diversos demonios que amenazan su vida, mientras que clama por ayuda a los dioses buenos. Por eso las canciones no son para divertirse, sino un poder real para vivir.[25]

---

[24] Acerca de Chiri Yukie y Kannari Matsu, véase el Capítulo 6 de esta tesis.
[25] Chiri Mashijo. *Ainu Bungaku.* Op. Cit., p. 37-38

Quizá esta actitud era sólo una estrategia para evitar que él mismo entrara en la categoría de "primitivo" o "bárbaro", como ocurría con sus contemporáneos y contemporáneas. Él buscaba comprobar que los estigmas que pesaban sobre la imagen de su pueblo eran absolutamente infundados, y por eso dedicó su vida a estudiar el valioso legado narrativo de sus ancestros.

En una época en que la cultura ainu parecía sucumbir ante los vituperios sufridos por su supuesta "inferioridad", Chiri Mashijo comprendió que en la tradición oral de su pueblo había una enorme riqueza que otras culturas eran capaces de apreciar. Pero para que esto sucediera, había que darla a conocer en un lenguaje que estableciera un puente entre "lo civilizado" y "lo bárbaro", y Chiri eligió el discurso académico.

Apoyado por Kindaichi, Chiri obtuvo las herramientas intelectuales que le permitirían llevar a cabo esta labor, y pronto comenzó a aprovechar al máximo su propia liminalidad. Chiri era completamente bilingüe, y siendo hijo de un ainu próspero de Noboribetsu, no tuvo dificultades en realizar trabajo de campo en Jokkaidoo. Siguiendo las técnicas de Kindaichi, Chiri recopiló una enorme cantidad de historias, principalmente de las regiones de Iburi, Kushiro, Jidaka y Tokachi, entre otras. Estudiando las características de las narraciones recopiladas, revisó las clasificaciones hechas por Kindaichi y Pilsudski, y publicó los resultados de sus pesquisas en un buen número de artículos y libros, entre los que destaca su Diccionario de Lengua Ainu. Pero quizá es en *Ainu Bungaku (Literatura ainu),* publicado en 1955, donde presenta una visión completa de su propia categorización de la tradición oral de su pueblo.

En *Ainu Bungaku,* Chiri deja claro que quienes se han dedicado a estudiar la cultura ainu no han comprendido del todo la cosmovisión que ha impulsado a su pueblo a crear determinado tipo de *escritura* en relación con la realidad. Para él, el origen de toda la tradición oral ainu se encuentra en el mundo de los conjuros, y pone un especial acento en la magia que rodea la vida cotidiana del pueblo ainu.[26] Este es un punto de divergencia con su mentor, Kindaichi, quien considera que el origen de la tradición oral ainu se puede trazar en el habla coloquial o *yayan-itak,* en lengua ainu. Sin embargo, su clasificación de los diferentes géneros de la tradición oral ainu no difiere mucho de la categorización hecha por Kindaichi. En términos generales, ambos investigadores buscan trazar los orígenes de la

---

[26] Ibid., p. 2-29

tradición oral en algún punto, sin reparar en el hecho de que únicamente es posible aproximarse a esta expresión en el momento mismo en que es escuchada. No hay registros gráficos ni fonográficos previos que permitan conocer realmente la trayectoria –si tal cosa fuera posible- de la historia de la *escritura* del pueblo ainu.[27]

Para Chiri Mashijo, al igual que para sus predecesores, la "literatura ainu" *(ainu bungaku)* se refiere a todas las expresiones codificadas en que participa la comunidad. El investigador ainu dedica una buena parte de su investigación a detallar la estructura de los bailes y los cantos en que participa la comunidad con fines rituales y festivos. En esta sección recoge un hermoso canto que clasifica como Sinotcha, el cual recogió de los hombres y mujeres ainu del *kotan* de Chikabumi, en Asajikawa. En este canto se puede percibir la tristeza por las cosas perdidas a raíz de la colonización:

Teeata anak	その昔	Hace mucho tiempo
a-kor ekashi	われらの祖翁たちが	nuestros ancestros
pirka reska-p	丹精して育てた	nos cuidaron con todo su corazón
a-kor a kotan	われらの国土	era nuestro *kotan*
iki yakka-iki	であったのに	pero
nispa utar	先に立つ人々の	los compañeros de más rango
kor a irenka	持った心がけが	tenían el corazón herido
wen wa kusu	悪かったので	gravemente, y por eso
pirka kotan	さしもううるわしい国土も	el hermoso *kotan*
tumi wente	戦に荒れはててしまった	fue devastado en la guerra.
iki a korka	しかしながら	Sin embargo
sermaka yukke-p	憑神の強い	con la fuerza del espíritu que nos posee
an-utari ne kusu	われらの同胞のことゆえ	porque somos compañeros (utari)
tane tewanopo	今から後は	a partir de ahora
utat turano	われひとと共に	todos juntos
pirka uresu	よい暮らしが	llevaremos una vida buena
sasuysiri pakno	末の世までも	hasta el fin de los tiempos
an nankonna	うち続くにちがいない	y sin duda la continuaremos.[28]

---

[27] Okuda, O. Ibid., p. 184

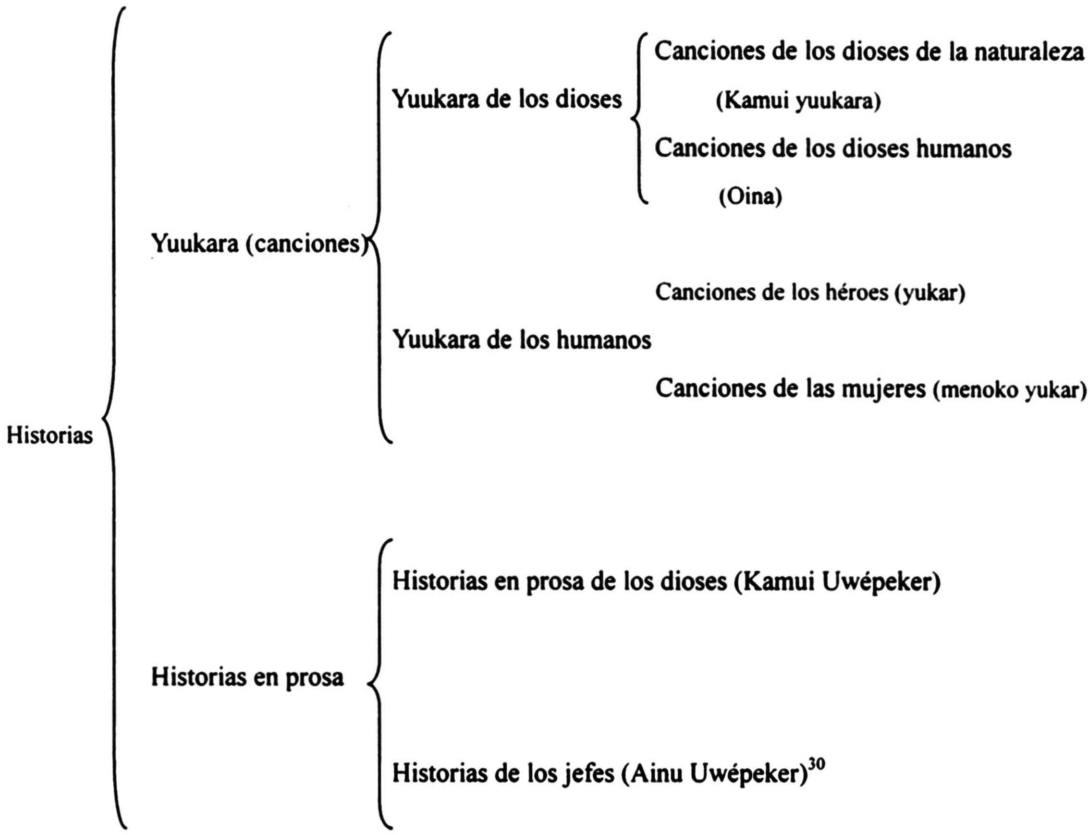
[28] Chiri, M. Ibid., p. 46-47 (Traducción del ainu al japonés de Chiri Mashijo. La traducción del japonés al

Chiri dedica también parte de su estudio a la descripción de dos manifestaciones que él considera pertenecientes a la tradición oral, y que siguen vigentes hasta nuestros días: el *rimse* y el *upopo.* El primer vocablo significa "entonar la misma canción mientras se baila". Este es un baile que originalmente sólo interpretaban los hombres, pero más tarde también las mujeres comenzaron a practicarlo. El *upopo,* por su parte, es un baile que las mujeres y los niños ejecutan durante la noche de una festividad. Mientras se canta, el ritmo se va marcando con las palmas de las manos y las canciones. Algunas mujeres se sientan en círculo y, mientras cantan, otras se levantan a bailar al centro. *Upopo* es un vocablo que Chiri traduce al japonés como *suwari uta kara odori uta e* (de una canción sentada a una canción bailada).[29] Actualmente, por ejemplo, las mujeres del Lago Akan ejecutan a diario estos bailes, como parte de un esfuerzo por mantener vivo el espíritu de su pueblo. Además, el *rimse* y el *upopo* se han convertido en símbolos positivos de la etnicidad ainu, y se encuentran presentes en prácticamente todas las celebraciones en que se festeja el orgullo cultural del pueblo ainu. Las antiguas canciones permanecen vigentes en las voces de las jóvenes que hoy en día están comprometidas con la búsqueda de su identidad como mujeres ainu, permitiendo que las enseñanzas de sus ancestros cobren nueva vida en un contexto de resistencia política.

Sin embargo, el mayor peso de su análisis recae sobre lo que Chiri llama "literatura de historias" o "literatura narrativa" *(monogatari bungaku),* que el autor considera como la expresión más representativa de la llamada "literatura ainu". Chiri esquematiza su clasificación de la "literatura narrativa ainu" en el siguiente cuadro:

---

español es mía.)
[29] Ibid., p. 50-69



Este esquema busca simplificar al máximo un complejo análisis previo acerca de las posibles subdivisiones que se crean al tomar en cuenta las variantes regionales de cada historia. La insistencia en la necesidad de considerar las innumerables variaciones de la narrativa oral ainu, tanto en forma como en contenido, refleja la enorme complejidad que encerraba la creación de límites precisos para cada uno de los "géneros" de la "literatura ainu". La continuidad de la tradición oral respetaba, por así decirlo, sólo ciertas reglas estilísticas, al tiempo que cada narrador imponía nuevos esquemas en la constante reproducción de las antiguas historias. Los límites de cada género parecían ser transgredidos de región en región.

---

[30] Ibid., p. 216. El original utiliza el silabario *katakana* para escribir la palabra *yuukara* y *yukar*. Para referise a las canciones de los dioses se utiliza una letra'u' larga, mientras que para referirse a las canciones de los seres humanos se utiliza una letra 'u' corta. En el anexo No. 7 de esta tesis se incluyen dos historias sobre el dios conejo. Una de ellas está narrada en forma de canción, y fue transcrita por Chiri Yukie. La segunda es una historia en forma de prosa, recopilada por su hermano, Chiri Mashijo.

Al hablar de las canciones de los dioses, por ejemplo, comienza creando ocho subdivisiones en consideración a los nombres que recibe el "género" en diferentes regiones de Jokkaidoo y Sakjalin o Karafuto. Al describir cada variante, menciona que el significado de la palabra *yuukara* o *yúkar,* como él lo translitera, es "imitar al dios" (*kami no sama wo nasu* - 神のさまをなす ó *kamigakaru* - 神がかる, "ser poseído por el dios"). La característica más sobresaliente en todos los casos es el empleo de un estribillo que se repite incesantemente a lo largo de la canción. Este estribillo es una onomatopeya que busca "imitar" el sonido que haría el dios de la naturaleza a quien se invoca en cada canto. Chiri apunta que el objetivo del *yuukara* es honrar al *kamui* para que se digne visitar el mundo de los humanos, permitiendo ser capturado como presa de caza. El narrador trata de asemejarse al Kamui, y cuenta la historia como si el mismo Kamui la estuviera contando. Por esta razón todas las historias acerca de los dioses se narran en primera persona. Tanto Kindaichi como Chiri, al igual que todos aquéllos interesados en el estudio del yuukara, han insistido en que la utilización de la primera persona como forma narrativa es una peculiaridad de las canciones ainu. Al narrar su propia experiencia, los héroes y dioses se dirigen a la audiencia a través del narrador, como si se tratara de un oráculo emitido a través de la persona que canta. En opinión de Chiri, esta es la prueba de que las canciones de los dioses, tanto humanos como aquéllos que toman la forma de un ser de la naturaleza, provienen de los cantos propiciatorios de las shamanas o *miko* (巫女).[31]

Al igual que Kindaichi, Chiri distingue dos subdivisiones dentro de las "canciones de los dioses". La primera se refiere a los "dioses de la naturaleza" y la segunda a los "dioses con forma humana". Esta última categoría se subdivide, a su vez, en el "género" conocido como "Oina", que también significa "como dios", y narra las experiencias del héroe Ainu Rakkuru, que entregó la cultura a los seres humanos. Además del Oina, el yukar de los seres humanos tiene una expresión estrictamente femenina: el llamado *Máchukar* (como se conoce en Kitami y Kushiro) que tiene una variación conocida como *Mátnukar.* En estas canciones las mujeres interpretan a las heroínas de las historias, que generalmente es la hermana adoptiva de Ainu Rakkuru, Iresusapo, quien se encargó de criar al héroe cuando siendo muy niño perdió a su familia a manos de sus enemigos. En el *menoko yukar,* la heroína también puede ser la esposa del jefe Otasam. A diferencia de los otros tipos de yuukara o yukar, las mujeres no narran historias de guerras, sino historias del amor entre

---

[31] Ibid., p. 116-117

hombre y mujer. Este tipo de narración se desarrolló en las regiones de Iburi y Jidaka.

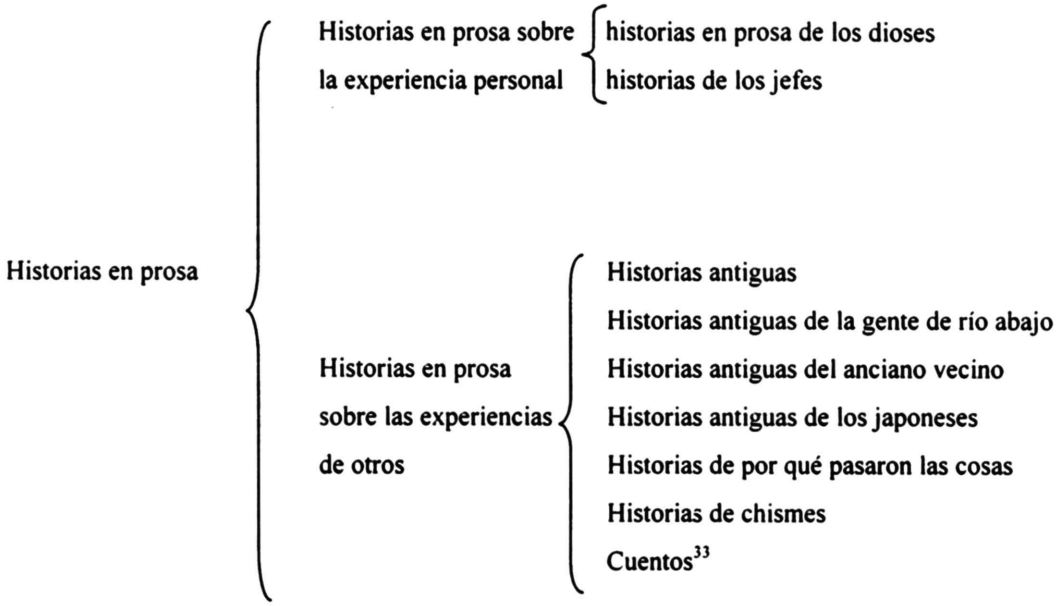
En cuanto a las historias en prosa, Chiri menciona que se les conoce como *uwépeker* o *tu-itak,* dependiendo de la región. Estos términos pueden traducirse como "preguntar mutuamente por las noticias del compañero" (*otagai ni aitegata no shoosoku wo tadzuneau* - おたがいに相手方の消息をたずねあう). Dentro de éstas, como puede verse en el esquema, Chiri crea dos grandes divisiones que son el uwépekere de los dioses y el uwépekere de los seres humanos. El uwépekere de los dioses prácticamente presenta el mismo contenido que las canciones de los dioses, pero es narrada sin echar mano del estribillo que marca el ritmo en el yuukara. Las historias en prosa de los seres humanos son objeto de una clasificación bastante más detallada, tomando como criterio básico su contenido.

Asimismo, Chiri clasifica las historias en prosa considerando la posibilidad de que éstas sean narradas en primera o en tercera persona. Las narraciones en prosa clasificadas como "historias sobre la experiencia personal" se conocen en lengua ainu como *si-é-jekote*, que podría traducirse como "dar uno mismo la cara," "contar lo que le pasó a uno," o bien, "la propia historia". El lenguaje que se utiliza no es coloquial, sino un tipo especial de lenguaje llamado *atómte-itak*, que significa "lenguaje adornado" o "palabras elevadas". En cuanto a las historias narradas en tercera persona, Chiri menciona que en lengua ainu este tipo de narración se denomina *si-é-jose* que puede traducirse como "darse la vuelta y enseñar la espalda", "hablar de la gente," o "historia de otro". También utiliza un lenguaje diferente del cotidiano. Chiri apunta que este "género" correspondería a las historias antiguas de los japoneses o *mukashibanashi.*[32]

Chiri presenta esquemáticamente su propuesta de clasificación con base en estos criterios en el siguiente cuadro:

---

[32] Ibid., p. 168



De manera más precisa, las narraciones en prosa en tercera persona son descritas de la siguiente manera:

1. *Panampe-Penampe uwépeker*. Es un término que puede traducirse como "historias antiguas de la gente de río abajo y de río arriba". Son historias en las que un anciano de río abajo (Panampe) hace algo en lo que triunfa, y luego el vecino de río arriba, Penampe, trata de hacer lo mismo pero fracasa. En la región noreste de Jokkaidoo hay historias donde los papeles se invierten, y el que triunfa es el vecino que vive río arriba. Distingue las siguientes variedades:

   a. *Áwta-weysisam-uwépeker* – (historias antiguas del vecino japonés pobre). Estas historias son de la región de Saru en Jidaka.

   b. *Áwta-onchiko-uwépeker* (historias antiguas del vecino anciano), son historias de Jorobetsu, en Iburi.

   c. *Pankankuj-tuitaj* – (historias antiguas de la gente de río abajo) son historias de Karafuto. Más precisamente se llaman *Pénkankuj-Pankankuj-tuitaj* (historias antiguas de la gente de río arriba y río abajo).

---

[33] Ibid., p. 173

d. *Isóykun-wénjeyesu-tuitaj* – ("historias antiguas del vecino anciano pobre") que también son de Karafuto.

2. *Sisam-uwépeker* – Se trata de historias antiguas introducidas por los japoneses o wadyin. También se les llama *sám-uwépeker* (historias antiguas de los japoneses) y *tonó-uwépeker*, o historias antiguas de los señores feudales.[34]

También dentro de la categoría de narraciones en tercera persona, Chiri incluye el "género" *charajaw*, que es un grupo de historias acerca de anécdotas sobre otras personas. Lo traduce al japonés como *uwasabanashi* o historias de rumores y chismes. Por último, el investigador ainu habla de las narraciones conocidas como *Aemina-pon-itak*, un vocablo que se puede traducir al español como "chistes" y que literalmente significa "pequeña historia de la que nos reímos". Es un tipo especial de *uwasabanashi*, y el término se utiliza en la región de Jorobetsu, en Iburi.[35]

Pese al rigor académico que Chiri Mashijo trató de aplicar en su carrera como investigador, la "literatura ainu", es decir, la tradición oral de su pueblo *se resistía* a ajustarse obedientemente a las categorías impuestas por la academia. Cada narrador, cada región, cada historia podía deslizarse entre las fronteras cuidadosamente trazadas por los estudiosos, porque en la rigidez de los límites estaba su fragilidad. Sin embargo, puede decirse también que los rápidos cambios experimentados por la sociedad ainu estaban provocando que la tradición oral comenzara a convertirse en un objeto literario en sentido estricto. Las antiguas canciones que antes fluían libremente, marcando la ruta de la vida material y espiritual del pueblo ainu, estaban sufriendo un proceso de transformación de su propia *escritura* en el sentido derrideano. Ya no sería *escritura* que crea una y otra vez las historias narradas de viva voz. La tradición oral se estaba convirtiendo en *letra* (文) a través del trabajo de preservación de los investigadores, y las historias quedaban inmovilizadas en la inmutabilidad del documento cuidadosamente archivado y catalogado. Las antiguas historias y canciones parecían semejarse cada vez más a ese universo de análisis que las disectaba para definir *científicamente*, i. e. *logocéntricamente* la anatomía de la llamada "literatura ainu".

---

[34] Ibid., p. 169
[35] Ibid., p. 172-173

♦ LA VIOLENCIA DE LA CATEGORIZACIÓN: SELLANDO LAS FRONTERAS CONCEPTUALES DE LA "LITERATURA AINU"

Al hablar de las "canciones de los dioses", Chiri Mashijo menciona estar de acuerdo con Kindaichi cuando se refiere a ellos como "textos sagrados" (*seiten* – 聖典), y que no se trata de una "obra de arte literaria" propiamente dicha. Chiri apunta al respecto que:

> Desde luego, [la tradición oral] todavía está directamente ligada a la fe de la vida cotidiana, los eventos y los rituales; no obstante, la mayor parte están ya separadas del ambiente religioso, y cada vez más se convierten en objeto de interés narrativo, y tanto las canciones de los héroes como las canciones de las mujeres se están independizando de la religión y están dando un paso hacia el mundo de las artes. *(shuukyoo kara dokuritsu shite ippo gueidyutsu no sekai e jumidashite kiteiru no de aru.)*[36]

Las ideas que Chiri expone en este fragmento parecen considerar que los profundos cambios en la *escritura* de la tradición oral corresponden a un proceso natural de "independencia de la religión" para ingresar al "el mundo de las artes". En ningún momento hace referencia a las fuerzas sociales y políticas que están induciendo la transformación del sistema de *escritura ainu* que se había venido realizando mediante la transmisión oral del conocimiento, utilizando ciertas fórmulas socialmente construidas.

A la larga, estas ideas tendrían importantes consecuencias ideológicas para la construcción de las fronteras conceptuales de la llamada "literatura ainu". Quizá el resultado más evidente sea el hecho de que la tradición oral quedaría circunscrita a la calidad de "documento etnográfico", como si se tratara del antiguo testimonio de un "pueblo en extinción." El valor simbólico inicial quedó reducido al dato que los científicos sociales clasificaban y describían como parte del pasado del pueblo ainu.

Por otra parte, el estudio de la "literatura ainu" limitó su campo de visión a los "géneros" cuidadosamente clasificados por Kindaichi y Chiri. Estos "géneros" fueron aceptados, asimilados y utilizados por sus contemporáneos y las siguientes generaciones de investigadores. Kubodera Itsujiko (1902-1971), una autoridad a la par de Kindaichi y Chiri en materia de tradición oral ainu, definió así los límites de la "literatura ainu":

> En un sentido amplio, la literatura ainu se compone de literatura de canciones *(kayoo bungaku)*

---

[36] Ibid., p. 113

> y de literatura en prosa *(sanbun bungaku)*. Sin embargo, si nos apegamos al significado de literatura como una obra de arte creada como expresión a partir de la letra y el lenguaje, no existe algo así como una "literatura ainu"; pero si ampliamos la esfera de la literatura, y aunque no se emplee la letra, incluimos el lenguaje que se transmite por medios orales, entonces naturalmente puede permitirse la existencia de la "literatura ainu". La literatura ainu es una "literatura que no es escrita" *(kakaredzaru bungaku)*. Como es ampliamente sabido, el conocimiento de la letra entre los ainu es relativamente nuevo, y es posterior a la época Meidyi. Por esa razón, ellos no tienen un método propio de registro y no han dejado libros *(bunkei)* sobre ellos.[37]

Aunque esta definición busca ser progresista, ampliando el concepto mismo de "literatura", conlleva una violencia particular: la eliminación de todas aquéllas obras que no son "literatura que no se escribe", es decir, ajenas a la tradición oral. A pesar de que Kindaichi mismo había promovido la publicación de los poemas de Yaeko Batchelor e Iboshi Jokuto, estas obras nunca se toman en cuenta como un "nuevo género" de la "literatura ainu". Las fronteras de este universo de análisis quedaron cerradas a la aparición de nuevas expresiones de la etnicidad ainu, considerando que éstas no eran "puras". Si bien nadie dudaba de la filiación étnica de sus autores, la obra poética y ensayística de las nuevas generaciones que habían adoptado la tecnología de la letra y la lengua de los colonizadores, quedaba totalmente marginada de la posiblidad de ser incorporada dentro de las fronteras conceptuales de la "literatura ainu". En otras palabras, puede pensarse que el pueblo ainu siguió siendo un "pueblo sin escritura" en el sentido ortodoxo de la frase. Si bien las antiguas historias estaban siendo categorizadas como literatura, la transcripción de los textos orales no garantizaba que el pueblo ainu entrara en la categoría de "pueblo con escritura". Parafraseando a Derrida, la tecnología de la letra había llegado a la cultura ainu "como por *azar*", y no había surgido de los creadores de las antiguas historias.

Por otra parte, la incapacidad de los investigadores de incorporar las obras literarias de las nuevas generaciones ainu, puede interpretarse como una compleja expresión de las ambigüedades a que se enfrentaba la identidad ainu en ese momento. Las fronteras de la "literatura ainu" fueron definidas a partir de la transformación de las historias orales en documentos impresos o fonográficos que pudieran consultarse una y otra vez. Ante la

---

[37] Kubodera Itsujiko *Ainu bungaku (Literatura ainu)* Iwanami Shoten Shinsho No. 989, Tokio: 1977 (Primera edición). P. 2

dificultad para transmitir las antiguas historias a las nuevas generaciones, los investigadores vaticinaban que este rico acervo cultural desaparecería sin dejar huella, a menos que se registrara en un medio capaz de congelarlo en el tiempo. La "literatura ainu" contenía la cultura inmaterial de un pueblo destinado a desaparecer dentro de la "lucha por las especies". Si esta herencia se esfumaba, también una parte importante de la memoria del pueblo wadyin se desvanecería de la crónica de su historia. Recordemos que en esa época se consideraba que el pueblo ainu representaba un "estado primitivo" de la civilización wadyin, y que existía la hipótesis de que los antiguos habitantes de Jokkaidoo eran representantes de un estado precivilizado en la historia japonesa.

En el momento en que se recopilaron las historias orales ainu, existía también un fuerte interés por registrar y estudiar la tradición oral wadyin. El trabajo de Yanagita Kunio fue determinante para profundizar en este campo de la cultura wadyin, y el estudioso no era ajeno a la labor que Kindaichi llevaba a cabo en relación con la "literatura ainu". De hecho, el mismo Yanagita promovió la publicación de los resultados de Kindaichi en relación con la tradición oral.[38]

Este ejercicio de recopilación de tradición oral en cierta medida estaba marcado por un interés en preservar la "pureza" de un momento en la memoria colectiva que se veía amenazada ante los profundos cambios sociales y políticos que estaba experimentando Japón. La "pureza" estaba marcada por su relación más o menos estrecha con otras manifestaciones culturales que estaban señalando un nuevo rumbo en la cultura popular, y el mismo criterio se aplicaba al pueblo ainu. Las expresiones culturales "puras" o "genuinas" del pueblo ainu se estaban convirtiendo en parte del pasado, en un contexto en que la política de asimilación parecía haber triunfado de manera aplastante. Desde este punto de vista, la "sangre ainu" seguía corriendo por las venas de las nuevas generaciones; sin embargo, los hombres y mujeres ainu "puros" conformaban un grupo cada vez más reducido que no podía incrementar sus filas con la participación de las nuevas generaciones. Cualquier expresión artística ajena a las categorías impuestas por los académicos a la "auténtica" cultura ainu carecía de legitimidad.

Así, la academia demarcó las fronteras de la etnicidad ainu a partir de una concepción estática que no podía ajustarse a la dinámica cambiante de los tiempos. Dentro de este

---

[38] Takagui Fumito, "Mukashi banashi no 'ba' to 'toki'". ("El 'dónde' y el 'cuándo' de las historias antiguas") en *Nijon Bungaku.* Ibid., p. 6-15

rígido esquema, se cancelaba la posibilidad de que las nuevas generaciones ainu pudieran contribuir con creaciones frescas a la continuación de una tradición literaria ainu. Lo "mestizo", lo "híbrido" permanecía marginado como una "curiosidad" que no tenía sitio en ninguna "tradición literaria", llámese "literatura ainu" o "literatura japonesa". La "literatura ainu" parecía suspendida en un punto en el tiempo: el de su transcripción y categorización. No había más. Cuando muriera el o la última narradora, la "literatura ainu" habría escrito su última página... pero no fue así.

- **MÁS ALLÁ DE LA TRADICIÓN ORAL: LEYENDO EL VALOR DE RESISTENCIA DE LA "LITERATURA AINU"**

A pesar de los funestos pronósticos, el pueblo ainu y la conciencia de compartir con orgullo una cultura añeja no se resignaban a la extinción. Los jóvenes hombres y mujeres de las nuevas generaciones tenían ahora una nueva herramienta expresiva que les permitiría continuar transmitiendo su cultura, experimentando con fórmulas narrativas que antes no formaban parte de la *escritura ainu:* la letra y la palabra impresa.

La lengua ainu había dejado de hablarse, y las antiguas historias no podían ser comprendidas por una buena parte de la población joven. Las nuevas generaciones se expresaban en lengua japonesa, pero el orgullo de ser ainu se agitaba como la vaga certeza de que un porvenir probable les había sido arrebatado. Y este orgullo clamaba justicia en la soledad de una lucha que por primera vez se teñía de tinta. La "literatura ainu" no comenzaba y terminaba en el trabajo de los bien intencionados lingüistas que recopilaban y clasificaban la tradición oral. *Resistiendo* toda categorización, una "literatura ainu" estaba comenzando a surgir como expresión de una etnicidad que trataba de entenderse ya no como reproductora de las antiguas costumbres. La letra había sido impuesta por los colonizadores, junto con la lengua japonesa; pero no podía imponerse la resignación ante el despojo de una herencia cultural que legítimamente les correspondía. La historia del pueblo ainu no había terminado con la colonización de Jokkaidoo, con la eliminación del Ainu Moshiri de los mapas de la historia. Atentas a la violencia que los había convertido en extraños dentro de su propio territorio, las nuevas generaciones se apropiaron de la nueva cultura pero no abandonaron la lucha. No se rendirían. Nunca el silencio.

Los y las jóvenes ainu comenzaron a publicar sus inquietudes, sus versos, sus reflexiones. Comenzaron a preguntarse cuál era su lugar en la historia pasada, quiénes eran entonces, qué esperaban del futuro. La *escritura* del pueblo ainu cambió, se ajustó a los nuevos

tiempos... tiempos en que era preciso *resistir. Resistir* los ataques a la cultura ancestral, *resistir* ante el racismo, la intolerancia y la construcción de estereotipos denigrantes que legitimaban la opresión y el despojo. *Resistir* ante la idea de que la propia herencia cultural no era más que un cúmulo de supersticiones creadas por "mentes primitivas". *Resisitir* espiritualmente. *Resistir* políticamente.

A partir de la colonización de Jokkaidoo, puede decirse que la historia del pueblo ainu ha sido una historia de *resistencia,* y gran parte de esta lucha ha sido ideológica. Los hombres y mujeres ainu de las nuevas generaciones han escrito una gran cantidad de libros y revistas en los que buscan crear puntos de debate acerca de la manera en que se ha construido su subordinación dentro de la sociedad. Han puesto en tela de juicio la historia oficial de la colonización de Jokkaidoo, denunciando la violencia que acompañó al proceso y que permaneció ausente de las crónicas, los libros de texto escolares y, sobre todo, de la conciencia de sus actores.

Estas obras han permanecido al margen de la llamada "literatura ainu". ¿Porque no son ainu? ¿porque no son "literatura"? ¿Porque se *resisten* a la clasificación? ¿Porque, siendo políticas, no son artísticas? Desde la estrategia de lectura elegida para este trabajo, puede decirse que una palabra clave para acercarse a esta literatura es *resistencia.* Actualmente no puede soslayarse la gran importancia que ha tenido la literatura ainu que se ha desarrollado al margen mismo de la "literatura ainu" cuyas fronteras sellaron los académicos para proteger la pureza de la tradición oral de toda posible contaminación ulterior. Pero, más allá de su propio contenido, la vasta bibliografía creada por autores ainu invita a pensar que la "literatura ainu" definida por Chiri, Kindaichi y Kubodera, es una categoría que cierra las puertas a la continuación de la *escritura* ainu. La *escritura* ainu no concluye en la tradición oral. Los ancianos no contarán más sus aventuras de caza alrededor de una fogata, pero sí tienen una lección importante qué transmitir a las nuevas generaciones: *resistencia.* La enseñanza no es sólo para el pueblo ainu, sino también para el pueblo wadyin y todas aquellas personas comprometidas con la lucha contra el racismo. La *escritura* desarrollada al margen de la tradición oral, y ubicada en un contexto de *resistencia* política narra la historia de un pueblo que sigue vivo y luchando, ante los ojos atónitos de quienes lo habían declarado extinto. Es por eso que elijo el término *literatura de resistencia* para referirme a las obras creadas más allá de los límites impuestos por la academia a la "literatura ainu". La *literatura de resistencia* no crea las bases de su "autenticidad" en el apego irrestricto a los orígenes, sino en la legitimidad de su propuesta política. Es un tipo de literatura capaz de

transgredir toda categorización previa, y se permite experimentar con formas narrativas y expresivas de la que no se servía la *escritura* de los ancestros. Este trabajo es una lectura de la *literatura de resistencia* creada por las mujeres ainu... ¿mujeres? No sólo las mujeres escriben, desde luego, pero quiero insistir en la *resistencia de las mujeres.* Porque las mujeres ainu han contribuido a la lucha de *resistencia,* como otras mujeres del mundo, con sus ideas, con su determinación a no guardar silencio, y con la fuerza y sensibilidad de la letra. Porque no sólo han luchado al lado de sus hombres, sino muchas veces *a pesar de ellos.* Y han *resistido,* en lo público y en lo privado. Sus palabras críticas, sus poemas, sus testimonios son una forma poco explorada de leer la *escritura* del pueblo ainu y su lucha de *resistencia*. Porque como reza un sabio proverbio cheyenne: "Un pueblo no está derrotado si los corazones de sus mujeres no han sido abatidos."

CAPÍTULO 6

TRADICIÓN ORAL DE RESISTENCIA

♦ HACIA UNA POSIBLE DEFINICIÓN DE "TRADICIÓN ORAL DE RESISTENCIA"

Las estructuras sociales que habían hecho posible la *escritura* oral ainu desaparecían sin que se vislumbrara alguna oportunidad de darles permanencia en el tiempo. Durante los primeros años del siglo XX comenzaron a cultivarse las primeras generaciones ainu que desconocerían la lengua de sus ancestros, y la sabiduría de los *ekashi* y las *juchi* parecía no tener lugar en la nueva dinámica social. Tratándose de un tipo de *escritura* que dependía de la cohesión del grupo, de la constante repetición de fórmulas y de la vigencia de las enseñanzas, la sabiduría ancestral dejó de formar parte de la cosmovisión de las nuevas generaciones.

Muchos hombres y mujeres abandonaron por completo las tradiciones ainu, interiorizando las ideas acerca del "primitivismo" de sus creencias y costumbres; sin embargo, también existió un pequeño grupo que mantuvo vivo el orgullo de ser parte del pueblo ainu. Fue en el seno de este sector que se gesta la conciencia acerca de la enorme riqueza contenida en la cultura que habían recibido de la voz de sus mayores. Estos hombres y mujeres lamentaron profundamente que las hermosas narraciones antiguas desaparecieran para siempre de la memoria de la humanidad, y realizaron enormes esfuerzos para que la tradición oral se ajustara al tipo de *escritura* que exigían los tiempos: la *escritura* con base en la letra. La letra permitía *resistir* el olvido, *resistir* el embate de los tiempos. La letra representaba una alternativa para que *un tipo* de expresión de la *escritura* ainu pudiera continuar siendo transmitido, pese a la imposibilidad de preservar las condiciones que le habían dado forma y contenido en el pasado.

Esta conciencia surgió de una *coyuntura* en que participaron actores tanto ainu como wadyin y europeos, y que implica varios niveles de relación. En primer lugar, el interés de los investigadores wadyin y europeos fue fundamental para despertar la conciencia del valor de la tradición oral. Enmedio de un ambiente hostil hacia las expresiones culturales ainu, varios hombres y mujeres ainu fueron alentados por el entusiasmo de John Batchelor y de Kindaichi Kyoosuke para registrar las antiguas historias y canciones. Tanto Batchelor como Kindaichi hicieron sentir a sus "informantes" la importancia de su labor como

preservadores de esta expresión cultural. Ambos estaban convencidos de que el pueblo ainu estaba destinado a la extinción. Sin embargo, movidos por su etnocentrismo, consideraban que las canciones y leyendas eran una expresión cultural "digna de ser preservada". Muchas otras costumbres "bárbaras" *debían* desaparecer, pero las fórmulas de la tradición oral contenían una belleza compatible con los esquemas wadyin y europeos.

Para que las canciones y leyendas ainu pudieran ser preservadas, era indispensable utilizar una tecnología de conservación de información que formara parte de las reglas impuestas por el nuevo juego social en torno a la *escritura*: la letra. La letra no era una tecnología expresiva que formara parte de la *escritura* ainu, considerada en un sentido derrideano. Era necesario que los hombres y mujeres ainu que conocían la tradición oral de su pueblo hicieran propia la *escritura* expresada gráficamente para poder servirse de ella. En este punto, la participación del Reverendo Batchelor tuvo gran importancia, puesto que creó un sistema de transliteración en caracteres romanos que permitía reproducir gráficamente los sonidos con bastante fidelidad. Batchelor promovió este sistema entre los y las jóvenes que estaban experimentando la compleja transición colonial de fines del siglo XIX y principios del XX. Se formó entonces un selecto grupo de individuos que no sólo se sentían orgullosos portadores de la cultura ainu, sino que estaban dotados con el arma de la letra. Esta arma hacía posible crear un espacio de *resistencia* frente a la amenaza del olvido absoluto del pasado del pueblo ainu. La letra daba continuidad a ciertas expresiones que, sin embargo, representaban sólo una pequeña parte de la cultura ainu. Las antiguas canciones podían sobrevivir en el tiempo a través de la letra porque tenían un valor reconocido dentro del escenario colonial. Esta valoración corrió a cargo de actores que, aunque formaban parte de las fuerzas hegemónicas en juego, estaban interesados en favorecer la creación de este espacio de resistencia mínimo a través de la letra.

Para que la letra fuera eficaz como arma de resistencia, fue preciso fijar ciertas fórmulas de *escritura* gráfica que fueran funcionales para expresar el contenido y el ritmo de las narraciones y canciones antiguas. Como portadores de la tecnología de la letra, los actores no-ainu fueron quienes se encargaron de establecer las normas de este nuevo tipo de *escritura* ainu. Cabe tomar en cuenta que la recopilación de canciones e historias era una tarea emprendida por personas que tenían también interés en descifrar las reglas gramaticales y las fórmulas que regían la *escritura* ainu. La letra debía ser una herramienta que facilitara el proceso de "disección" del contenido y la forma de los "materiales", y fue así que se diseñaron formatos de transcripción funcionales para los objetivos de la

investigación.

Este ejercicio implicaba también una ardua labor de traducción de las historias y las canciones, y el diseño de un formato de transcripción estuvo orientado por este interés. Las partes involucradas no sólo tenían el objetivo común de preservar las historias, sino darlas a conocer a través de la letra impresa a la sociedad wadyin y a las futuras generaciones ainu. Por esta razón, la labor de recopilación y transliteración requería una estrecha colaboración entre "informantes" e investigadores bilingües. Esto trajo como resultado la formulación de un estilo *escritura* en que las canciones e historias eran transcritas en la parte izquierda –o bien, superior- de la página, mientras que en la parte derecha –o inferior- se hacía una traducción línea por línea. La transcripción se realizaba utilizando el alfabeto romano, o bien, el silabario katakana. Se trataba de una *escritura* que se ubicaba en los márgenes entre ambas culturas, y esta fórmula de transcripción bilingüe hace más evidente esta marginalidad. La letra llevaba a las antiguas leyendas y canciones a un límite desconocido, y esta nueva *escritura* también representaba una frontera ignota para la narrativa wadyin. Esta era una "literatura" que no se había tomado en cuenta dentro del universo "literatura japonesa", y por eso Yanagita Kunio se entusiasmaría tanto con la idea de incluir las *Canciones de los dioses ainu* dentro de la serie de tradición oral japonesa que estaba preparando en el momento en que Chiri Yukie, de quien hablaremos más adelante, concluyó su obra.[1]

Para el sector ainu involucrado en esta coyuntura, la tarea representaba un compromiso moral hacia su pueblo. Por una parte, la apropiación de la letra para *escribir* la tradición oral en el nuevo contexto significaba una expresión de lealtad hacia la antigua sabiduría. En el contacto con Kindaichi y Batchelor, estos hombres y mujeres ainu adquirieron una nueva conciencia acerca del valor de su propia tradición oral. Si bien ya no podría ser transmitida por los métodos convencionales, podía *preservarse* a través de la letra. Esta era la oportunidad de demostrar que la cultura ainu había desarrollado una riqueza enorme. Pero para poder compartirla con la sensibilidad de otros pueblos, había que utilizar códigos de relación que permitieran a los actores sociales no-ainu apreciar el valor de la sapiencia contenida en la tradición oral.

Con base en estas reflexiones, puede decirse que al hablar de "tradición oral de resistencia"

---

[1] Nakai Miyoshi. *Chiri Yukie. Dyuukyuu sai no Yuigon. (Chiri Yukie. El testamento de sus diecinueve años).* Sairyuusha. Tokio: 1993 (2a. edición. Primera edición: 1991) p. 72

se está hablando de una *coyuntura* en la historia de la *escritura* ainu. Es expresión de la complejidad de un momento de interacción en que algunos miembros de los pueblos wadyin, ainu e inglés buscaban crear un espacio de resistencia frente a las fuerzas que estaban actuando para que la *escritura* ainu desapareciera de la memoria colectiva. Fue en este espacio liminal que se establecen las bases de lo que los investigadores categorizaron como "literatura ainu", y de lo que también puede ser leído como "literatura de resistencia ainu".

La transcripción de la tradición oral ainu puede leerse también como un acto de resistencia política. No sólo se trataba de *preservar,* sino también de *resistir.* Resistir utilizando la letra como arma contra una extinción que se presumía "inevitable". Resistir ante las imágenes descalificantes de la cultura ainu, permitiendo una recodificación de las antiguas historias y canciones capaz de traspasar las barreras lingüísticas y culturales, y mostrar una belleza valorada por propios y extraños. El pueblo ainu no era un "pueblo sin escritura", sino un pueblo cuya *escritura* se había realizado con base en esquemas inadmisibles para un mundo dominado por el imperio de la letra.

♦ EL SURGIMIENTO DE UNA TRADICIÓN ORAL DE RESISTENCIA

Dentro de la coyuntura que favoreció el surgimiento de la "tradición oral de resistencia", Kindaichi Kyoosuke y John Batchelor representan dos figuras clave para comprender este proceso. Cada uno a su manera estaba profundamente enamorado del ritmo, las palabras y la sabiduría contenida en la tradición oral ainu, y sinceramente lamentaban que la "extinción" del pueblo ainu significara la desaparición de este enorme cúmulo de conocimientos. Ambos habían dedicado una gran cantidad de energía a aprender la lengua ainu, y esto significaba sumergirse en el mundo mágico de las leyendas y las canciones. Conociendo el *yuukara,* el *uwepekere,* el *oina* y el *upaskuma* habían llegado a entenderlo y respetarlo en un mundo que insistía en la "inferioridad innata", la "ignorancia" y el "primitivismo" del pueblo ainu. Desde luego, estos sentimientos nacieron de una profunda simpatía por los hombres y mujeres que habían compartido generosamente sus conocimientos con ellos.

Para los hombres y mujeres ainu que convivieron con Batchelor y Kindaichi, este inusitado interés por su cultura era un bálsamo que aliviaba un poco las heridas provocadas por las constantes agresiones hacia su cultura. La posibilidad de que el valor de su cultura fuera comprendido por el pueblo wadyin era bastante alentadora: quizá su labor contribuiría a

crear una imagen positiva de su pueblo, y las antiguas historias sobrevivirían a la "extinción" misma de su pueblo.

Kindaichi comenzó su labor de investigación transcribiendo él mismo las historias que los *ekashi* y las *juchi* estaban dispuestos a compartir con él. Manejaba la lengua ainu con fluidez, y al igual que Batchelor también utilizaba el alfabeto romano para reproducir combinaciones de sonidos que el silabario katakana no podía representar, como la secuencia de consonantes y algunos fonemas inexistentes en lengua japonesa. En un principio no tuvo contacto con "informantes" bilingües que supieran leer y escribir, por lo que toda la labor de transcripción dependía de sus habilidades para comprender y traducir en letra las historias que escuchaba. Sin embargo, en el verano de 1918 conocería a tres mujeres que, bajo la guía del lingüista, cambiarían la forma en que el pueblo ainu había escrito su historia hasta entonces. Esta es la historia de Kannari Mona'sno'uk, su hija Matsu y su nieta Chiri Yukie.

Mona'sno'uk era una mujer famosa en Jorobetsu por su conocimiento de las antiguas enseñanzas y su talento para cantarlas con voz firme y excelente pronunciación. Además tenía dotes de shamana, y se dice que en tres ocasiones emitió oráculos acerca de asuntos importantes para la comunidad.[2] Mona'sno'uk contrajo matrimonio con Hawe'rire, y en 1875 tuvieron una hija a la que pusieron por nombre Ime'k'anu. Más tarde, al iniciarse el sistema de inscripción en el registro de nombres en 1876, la familia adoptó el apellido Kannari, haciendo una adaptación del sobrenombre *kanna arki* que le habían puesto a uno de los miembros de la familia. *Kanna ariki* significa "ahí viene otra vez", y se dice que el poseedor de este apodo, Kannari Kidzoo, era célebre en Jorobetsu por su excesiva pasión por las mujeres.

Al imponerse la política de adopción de nombres japoneses, a Ime'k'anu se le dio el nombre japonés de Matsu. Poco después nació una hermana menor a la que dieron el nombre de Nami. La vida transcurría sin mayor dificultad para la familia, hasta que Hawe'rire enfermó y falleció cuando Matsu tenía sólo diez años. Todas sus propiedades pasaron a manos de la familia por el lado paterno, y Mona'sno'uk tuvo que sacar adelante a

---

[2] Estos oráculos son conocidos como *tusu*, un vocablo ainu que se traduce al japonés como *kamigakari ni natte takusen suru* – Volverse como dios y dar un oráculo. Ver Jatsuike Etsuko. "Denshoo to Denshoosha – Kannari Matsu." ("Tradición oral y narradoras de tradición oral – Kannari Matsu") en *Nijon Bungaku*. Ibid., p. 280

sus hijas completamente sola. Únicamente se quedaron con una pequeña casa, y abrieron una tienda para poder cubrir los gastos de la familia.

El mismo año en que falleció el padre de Matsu, Batchelor llegó a vivir a Jorobetsu. Esta no era la primera vez que el Reverendo estaba en la comunidad. Ya en 1883 había comenzado a aprender la lengua ainu, gracias a la amabilidad de la familia Kannari. Dos años más tarde, en 1885, el hijo de Kidzoo, Kannari Taroo, se convertiría en el primer ainu bautizado por Batchelor, quien le dio el nombre cristiano de "Pedro". Este triunfo de su carrera como misionero lo animó a construir una pequeña casa que fungiría como misión, y en 1886 Batchelor decidió establecer ahí su residencia junto con su esposa. Como parte de sus esfuerzos evangelizadores, Batchelor construyó una escuela en 1890 una escuela a la que llamó *Airin Gakkoo* (Escuela "Amor al Prójimo"), donde enseñaba a los alumnos/as ainu la Biblia, y a leer y escribir en su propia lengua, utilizando el alfabeto romano. Batchelor vivió con su esposa Luisa en Jorobetsu hasta que la pareja se mudó a Sapporo en 1893.

Un día de 1891, Matsu se subió sobre dos barriles para bajar algo que estaba sobre un estante en la tienda y sufrió una tremenda caída. Las consecuencias fueron graves, ya que Matsu se rompió la cadera, y se vio obligada a caminar con muletas por el resto de sus días. Cuando ocurrió el accidente sólo tenía 15 años de edad. Se dice que Matsu era una mujer hermosa, con grandes ojos negros y tez muy blanca adornada con un tatuaje alrededor de la boca y entre las cejas. Sin embargo, nunca se casó. Sus biógrafos opinan que, al igual que ocurrió con Yaeko Batchelor, quizá la discapacidad fue un factor importante para que la joven permaneciera soltera y dedicara su vida al trabajo misionero.[3]

En un principio, Matsu tuvo que ajustar sus actividades a la nueva condición de su cuerpo, y comenzó a vivir de las prendas que confeccionaba utilizando una máquina de coser. Esta habilidad era parte de las enseñanzas que recibían en la misión de Batchelor, gracias a la participación de misioneras inglesas que colaboraban con el Reverendo. Pero Batchelor esperaba más de sus alumnos y alumnas. Sabía que eran jóvenes inteligentes y que podían desarrollar su enorme potencial intelectual si sólo se les otorgaban las herramientas necesarias para defenderse en la nueva sociedad. Así, en 1892 seleccionó a cincuenta de los jóvenes más inteligentes de Jokkaidoo para hacerse cargo de su educación en la escuela que había construido en Jakodate. Entre sus alumnos se contaban sólo cinco mujeres, de las

---

[3] Ibid., p. 281. Ver también Judyimoto, J. Ibid., p. 41.

cuales una era Matsu y la otra Nami.

Las hermanas se convirtieron formalmente al cristianismo en 1893, recibiendo el bautismo de manos de Batchelor. Matsu recibió el nombre cristiano de María, y Nami el de Salomé. Un año más tarde, concluyeron su educación en Jakodate y se les asignó como misioneras a la iglesia de Biratori. Matsu vivió ahí durante 12 años, trabajando al lado de la misionera inglesa Bryant; sin embargo, las hermanas se separaron en 1902, cuando Nami contrajo matrimonio con Chiri Takakichi.

Al poco tiempo, el 8 de junio de 1903, Nami y Takakichi tuvieron una hija a la que pusieron por nombre Yukie. Cuando su hija sólo tenía un año, estalló la Guerra Ruso-Japonesa, y Takakichi fue reclutado para ir al frente. Siendo ainu, fue asignado a los rangos más bajos del ejército, pero después de la guerra fue condecorado con una de las más altas distinciones: la llamada condecoración *kinshikunshoo* (金鵄勲章). Este fue un orgullo que el padre de Yukie conservaría vivo por siempre.[4]

En 1909, cuando Yukie tenía sólo seis años, nació su hermano Mashijo, y ella fue a vivir con su tía Matsu y su abuela Mona'sno'uk. Ese mismo año Matsu –de 33 años- había sido asignada como misionera en Chikabumi, en Asajikawa. En su recuento biográfico, Jasuike apunta que inicialmente Takakichi estaba interesado en casarse con Matsu; sin embargo, después del accidente cambió de opinión y decidió casarse con Nami. El acuerdo fue que, si la pareja tenía una hija, se la daría en adopción a Matsu para que no se quedara sola, y el apellido Kannari no se perdiera.[5] Judyimoto sugiere que Yukie fue a vivir con su tía debido a la compleja situación que atravesó Takakichi cuando por error disparó a un wadyin durante una cacería. Sin embargo, no hay manera de comprobar la veracidad de ninguna de estas dos versiones.[6] Lo cierto es que la hija de Nami conservó el apellido Chiri hasta su muerte, y nunca fue adoptada legalmente por su tía.

Matsu vivió en Chikabumi durante 18 años. Trabajando bajo la guía de Miss Evans, Matsu se encargó de administrar la escuela dominical, donde tenía 65 alumnos.Les enseñaba a las jóvenes costura y tejido, al tiempo que les daba lecciones de Biblia. Durante el tiempo que vivió en Chikabumi, fue Directora del Grupo de Mujeres Jóvenes, Directora de la Asociación para el Mejoramiento de las Costumbres Femeninas (*Judyin Kyoojuukai)* y

---

[4] Judyimoto, J. Ibid., p. 27-28
[5] Jasuike, E. Ibid., p. 281
[6] Judyimoto, J. Ibid., p. 72

vicepresidenta del Internado de la Escuela Primaria. Construyó una casa de reposo para los enfermos, escribía cartas para la gente y les enseñaba a leer y escribir. Cuando estaba libre de sus actividades cotidianas, se dedicaba tranquilamente a bordar y a gozar de su pasión más grande: la lectura.[7]

Al mismo tiempo cuidaba de su madre Mona'sno'uk. Mona'sno'uk transmitió a la gente de Chikabumi el profundo amor y respeto que sentía por la tradición de sus ancestros, y la misión se convirtió en un animado centro de reunión de hombres y mujeres ainu. Ella cantaba *Yuukara* y todos los vecinos se divertían con los bailes, mientras recibían las enseñanzas contenidas en las antiguas canciones e historias de una de las más talentosas narradoras ainu. Además de ser un centro donde se podía ejercer sin reservas el orgullo por la identidad ainu, la misión era un lugar de encuentro con el mundo exterior. En ese tiempo el único lugar donde se recibía el periódico era la misión, y solamente Matsu sabía leerlo, por lo que la gente se reunía ahí para escuchar las noticias.[8] Puede decirse que en la misión era posible dar cierta continuidad a las estructuras de transmisión de conocimiento a través de la voz de las autoridades de la comunidad.

En 1910 Yukie ingresó a la Escuela Primaria Regular No. 3 de Kamikawa, en Chikabumi. A esta escuela asistían niños y niñas tanto wadyin como ainu; sin embargo, en septiembre de ese mismo año Yukie y todos sus compañeros ainu fueron inscritos en la Escuela Primaria Regular No. 5 de Kamikawa, que únicamente daba educación a los "antiguos aborígenes".[9] Durante toda la primaria, Yukie fue la alumna más brillante de su clase. Aprendió la lengua japonesa con soltura, y no tenía rival para memorizar los ideogramas y las estructuras gramaticales que combinaba con una cadencia narrativa extraordinaria. Seguramente la influencia recibida de su abuela le permitió convertirse desde pequeña en una ágil narradora también en lenguaje escrito.

Después de terminar la primaria, Yukie hizo el examen de admisión para entrar a la Escuela Pública Vocacional para Señoritas de Asajikawa. Sin embargo, no fue admitida. Sus biógrafos coinciden en señalar el rumor de que Yukie obtuvo las mejores notas en el examen de admisión, pero que fue rechazada por ser ainu y por ser cristiana. No obstante, Yukie no se dio por vencida y al año siguiente hizo de nuevo el examen, obteniendo el

---

[7] Jasuike, Ibid., p. 281
[8] Judyimoto, Ibid., p. 83
[9] Ibid., p. 83

cuarto lugar en calificaciones entre los y las aspirantes.[10]

Durante su vida, Yukie mantuvo comunicación constante por carta con sus padres, y un buen número de ellas se conservan como reliquias familiares. En estas cartas Yukie envía amenas crónicas sobre la felicidad de su vida cotidiana, tanto en casa como en la escuela. Sin embargo, algunos testimonios recogidos por sus biógrafos señalan que Yukie llevaba una vida bastante solitaria y, en momentos, bastante triste. Desde luego, puede pensarse que una adolescente deprimida no es un caso aislado, pero Yukie se enfrentaba diariamente con el rechazo de sus compañeros/as y quizá, interiormente, con el mismo rechazo que ella sentía hacia ellos. Como tenía un promedio excelente, fue nombrada jefa de grupo, pero esto no le trajo la simpatía de los demás alumnos/as. No tenía amigos ni amigas de su edad, pero supo granjearse el cariño de sus maestros, a quienes visitaba frecuentemente. Su caligrafía era impecable y sus modales exquisitos. Además, como cristiana, practicaba siempre la caridad y el amor al prójimo.

♦ El encuentro con Kindaichi

Pocos años antes de conocer a Matsu, Yukie y Mona'sno'uk, el principal "informante" de Kindaichi, Ishikawa, había fallecido cuando apenas tenía 26 años. Kindaichi estaba en busca de alguien capaz de sustituirlo, y acudió a Batchelor –que en ese entonces vivía en Sapporo- para pedir consejo. El misionero le recomendó ampliamente a Matsu y su familia, y el lingüista se dirigió hacia la misión de Chikabumi una tarde de agosto de 1918. La crónica de este importante encuentro es narrada por el mismo Kindaichi en "Chikabumi no Ichiya" ("Una noche en Chikabumi").[11]

Kindaichi cuenta que el encuentro con las tres mujeres fue tan afortunado, tan lleno de deliciosas historias antiguas alrededor del fogón, que perdió el último tren hacia Asajikawa. Entonces ellas le ofrecieron hospedaje por esa noche, aunque apenas tenían papas para ofrecerle al profesor. Eran momentos críticos para toda la nación, ya que hacía pocos meses habían estallado los llamados "Motines del Arroz", y el precio del grano había subido tanto, que a las familias pobres les era imposible pagarlo. Después de asar sus papas en el fogón, Yukie sacó del cajón de un escritorio sus composiciones escolares y su reporte de calificaciones. Kindaichi quedó sorprendido por la habilidad de Yukie para escribir, y la

---

[10] Ibid., p. 103-104. Ver también Nakai M. Op. Cit., p. 16-17

[11] Kindaichi, K. "Chikabumi no Ichiya" ("Una noche en Chikabumi") en *Kokoro no Komichi (Los senderos del corazón)*. Fragmentos incluidos en Nakai, M. Op. Cit., p. 34-39

belleza de las frases que construía en japonés. El lingüista comprendió que se encontraba frente a una inteligencia superior, y decidió hablar en privado con ella. Kindaichi le explicó la importancia de preservar el *yuukara* para las futuras generaciones mediante el uso de la letra, y Yukie quedó impresionada por el hecho de que las antiguas narraciones tuvieran alguna importancia para la humanidad. Kindaichi escribe en "Una noche en Chikabumi" la respuesta de Yukie ante el interés del profesor por la tradición oral ainu:

> Aunque ella lo dudara, yo traté de persuadirla de que las canciones de los dioses y la poesía cantada ainu era una literatura valiosa, y que yo estaba buscando narradores de poesía épica vivos, porque mi anhelo era preservarla y protegerla de la destrucción a toda costa. Cuando le confesé esto, las lágrimas se agolparon en sus ojos, y juró con decisión: "aunque sea mujer, yo también le voy a entregar mi vida a ese camino".[12]

Y Yukie lo cumplió. A partir de ese momento se obsesionó con la idea de transcribir el *yuukara* que su abuela cantaba con inigualable talento. En ese tiempo, Yukie tenía la energía de una joven de 15 años, y se dedicó en cuerpo y alma a la tarea de desmitificar el "primitivismo" y la "ignorancia" de su pueblo a través de la recopilación de la tradición oral. Sin embargo, su salud no le permitiría poner en papel la montaña de ideas que tenía en la cabeza. Desde ese entonces, un mal congénito del corazón comenzó a agravarse, y Yukie pasaba largas temporadas en cama. De hecho, Yukie tuvo que guardar reposo por orden médica durante la mayor parte del curso de tercer año de la Escuela Vocacional. Pese a todo, logró graduarse, y la imagen de Yukie se convirtió en inspiración para otros jóvenes ainu, que también se sentían orgullosos por la inteligencia y perseverancia con la que Yukie había concluido sus estudios.[13]

Kindaichi también esperaba con ansia esa graduación, puesto que eso significaría el principio de un importante trabajo de recopilación de tradición oral. De hecho, el mismo año en que Yukie se graduó, el profesor le propuso a Yukie que pasara una temporada con él y su familia en Tokio, para que así tal vez pudiera continuar sus estudios. Sin embargo, como su enfermedad cardiaca se agravaba, el viaje se pospuso hasta que Yukie mostrara alguna mejoría. Mientras tanto, la jovencita comenzó a echar mano de la sapiencia de su abuela, y comenzó a transcribir las historias y canciones que ella le narraba. Kindaichi le había transmitido a Yukie la urgencia de llevar a cabo esta labor, ante la inminente

---

[12] Ibid., p. 39
[13] Ibid., p. 41

desaparición de la tradición oral, cuando los ancianos/as que la conocían fallecieran:

> Yo le aconsejé una y otra vez que registrara la herencia de sus abuelos contenida en la poesía épica de su pueblo, porque 'lo que fácilmente desaparece es muy preciado'. Además, su fuerte era la traducción al japonés utilizando frases elegantes, por lo que las futuras generaciones podrían comprender el contraste y el ambiente en que Yukie había llevado a cabo este irreemplazable trabajo.[14]

Lo que Kindaichi le estaba pidiendo a Yukie era que se convirtiera en una narradora especial: una narradora de tradición oral que se sirviera de la letra para poder dar a conocer las antiguas historias y canciones no sólo a la gente de las futuras generaciones, sino también a todos los pueblos capaces de apreciar este tipo de *escritura.*

Yukie se apresuró a hacer el trabajo. No sólo porque Kindaichi le estuviera pidiendo que lo hiciera lo más rápido posible, sino porque ella también sentía la urgencia de hacer el trabajo antes de que su abuela falleciera y, sobre todo, antes de que la lengua ainu desapareciera. Además tenía intereses personales. En ese tiempo, Yukie tenía un novio de apellido Murai. Aunque ambos se querían, Nami se opuso por completo a un posible matrimonio, ya que el joven era hijo de una familia de campesinos, y no estaba dispuesta a que su hija se dedicara a las rudas labores del campo, sobre todo tomando en cuenta su debilidad cardiaca. Pero Murai era un buen muchacho, y su tía y su abuela siguieron solapando sus citas en la casa de la misión.[15]

El ambiente en que Yukie tomó sus notas no fue apacible en lo absoluto. Además del rechazo de su madre hacia Murai, Yukie tenía que sobrellevar su propia enfermedad mientras cuidaba de Matsu y Mona'sno'uk, quienes también se enfermaban con frecuencia. Por si fuera poco, Yukie tuvo que aprender el alfabeto romano en sólo diez meses, al tiempo que hacía su labor de transcripción. La pasión de Yukie por su trabajo era tan grande, que trató de hacerla extensiva a su hermano Mashijo. Entonces su hermano estaba por terminar la educación primaria en Noboribetsu, y Yukie le envió una carta donde le explicaba que el *yuukara* era tan importante como los poemas homéricos. El trabajo era tan grande que ella no podría hacerlo sola, así que quería que Mashijo fuera a vivir a Chikabumi con ella y su tía, para que estudiara bajo su guía:

---

[14] Kindaichi, K. *Omoide no Jitobito. (La gente de los recuerdos).* Sanseidoo. Citado por Nakai. Ibid., p. 42
[15] Judyimoto, J. Ibid., p. 182-183

> ¡Oh, hermanito! ¡Oh, Mashijo! Sigue la voluntad de tu hermana mayor. Quiero que estudies para que seas útil a la investigación del Prof. Kindaichi. Además de esta súplica de tu hermana, quiero que al escucharla pienses que es la súplica de todos los ainu. Yo quisiera poner todo mi esfuerzo hasta que tú crezcas, pero tristemente los periodos nos van forzando, y para colmo la otra mañana, de repente, tuve un dolor en el corazón.[16]

Enmedio de la ansiedad por terminar su trabajo, finalmente Yukie logró llenar el primer cuaderno. Kindaichi lo recibió por correo el 24 de junio de 1920... y el profesor supo que no se había ilivocado cuando pensó que la joven era un genio. La sintaxis, el uso de las palabras, la caligrafía... todo superaba sus espectativas. Pero la sorpresa no terminó ahí. Al año siguiente, en abril de 1921, Kindaichi recibió de Yukie un cuaderno de notas aún más elaborado. En la postal que el profesor le envió para avisarle que ya había recibido su trabajo, le da algunas indicaciones acerca de la manera en que debía transcribir las historias: "Utiliza una página para el original en ainu, y la otra para la traducción. Además, escribe solamente en la parte de enmedio, y deja una parte en las orillas para las anotaciones."[17] A partir de entonces, toda la tradición oral ainu que se recopiló obedecería este formato.

Kindaichi empleó un mes en leer a fondo el segundo manuscrito de Yukie, y le hizo saber sus impresiones en una postal fechada el 29 de marzo de 1920:

> La hermosa alma de la cultura de tu pueblo solamente se puede presentar al mundo en este texto a través de tu pincel. Verdaderamente esta es una obra muy muy valiosa. No importa que te digan malas palabras o alguna indecencia mayor; nunca nunca debes sentirte avergonzada... Desde el punto de vista de los estudiosos, todas las personas son dignas de respeto, e iguales que no se discriminan. No lo dudes ni un poco, cree en tus antepasados, y además escribe así, con amor.[18]

Alentada por estas palabras, y ya con un poco más de habilidad en el manejo del alfabeto romano, Yukie envió un tercer manuscrito. Éste llegó a manos de Kindaichi tan sólo cinco meses después del segundo, y su título de era: "Ainu densetsu shuu – 2" ("Colección de leyendas ainu – 2"). Estaba tan bien escrito que de inmediato Kindaichi fue a mostrárselo a Yanagita Kunio. En ese entonces, el investigador había dejado el servicio público y estaba

---

[16] Carta sin fecha, citada por Nakai, Ibid., p. 69
[17] Citada por Judyimoto, J. Ibid., p. 179
[18] Ibid., p. 186

involucrado en un proyecto de publicación de historias antiguas japonesas provenientes de la tradición oral. El fruto de su trabajo sería publicado en una serie con el título *Rojen Soosho (Serie 'Alrededor de la fogata').* El trabajo de Yukie era perfecto para incluirlo dentro de esta colección, y Yanagita le dio la bienvenida sin dudarlo. Como el cuaderno era tan hermoso, otro investigador que trabajaba en el proyecto, Shibusawa Keidzoo, se ofreció para mecanografiarlo y evitar que el cuaderno de Yukie se manchara o rompiera durante el manejo editorial. Así, las notas de Yukie serían publicadas sin ninguna modificación bajo el título *Ainu Shinyooshuu (Colección de Canciones de los dioses ainu)* en la serie "Alrededor de la Fogata".

Yukie estaba tan emocionada que decidió aceptar la invitación que Kindaichi le hacía para pasar un tiempo con su esposa y su hijo en Tokio. Así podría hacer una última revisión de su manuscrito, y continuar con su labor como narradora mediante la letra. Después de jurar que no se iba a esforzar demasiado, Yukie obtuvo el permiso de sus padres, y en mayo de 1921 llegó a casa de Kindaichi. Sin embargo, tan sólo cuatro meses después, el 19 de septiembre, Yukie sufrió un infarto y murió casi inmediatamente. Tenía 19 años de edad.

Consternado, Kindaichi le mandó construir una lujosa tumba en un cementerio de Dzooshigaya, en Tokio –algo muy significativo para un modesto investigador que, incluso, costeaba sus propios viajes de trabajo de campo. Pero el último homenaje, el más grande, fue publicar de manera póstuma su *Colección de canciones de los dioses ainu.*

♦ LA *COLECCIÓN DE CANCIONES DE LOS DIOSES AINU*

La *Colección de canciones de los dioses ainu* fue publicada en 1923. Se trata de una pequeña selección de canciones categorizadas dentro de la "literatura ainu" como *yuukara de los dioses.* Como se vio con detalle en el Capítulo 4 de esta tesis, se trata de canciones en que los dioses de la naturaleza narran sus propias experiencias mediante la voz del narrador o narradora. En el título se anuncia un *sakeje* o *sakejaue* que representa el sonido particular del *kamui* que va a tomar la palabra. Generalmente se trata de una onomatopeya que se repite a lo largo de toda la canción. Como es el *kamui* mismo quien narra su historia, el *kamui yuukara* o *yuukara de los dioses* se caracteriza por la utilización de una forma especial de primera persona en lengua ainu, que no se utiliza en lenguaje coloquial.[19]

---

[19] Para una revisión a fondo de esta particularidad del *kamui yuukara,* véase Nakagawa, Jiroshi. "Ainu bungaku no Ninshoo". ("Personas gramaticales en la literatura ainu") en *Nijon Bungaku.* Ibid., p. 201-211

Yukie eligió trece canciones en forma *yuukara* cantadas por el *kamui* conejo, el *kamui* rana, el *kamui* ballena, el *kamui* zorro, y algunos dioses con forma humana de nombre Okikirmui. Pero quizá la narración más célebre por su belleza sea la "Canción que el dios búho cantó sobre sí mismo". En este *yuukara,* el *sakejau* o estribillo no es una onomatopeya, sino una hermosa frase que se ha convertido en emblema de la belleza de la tradición oral y el espíritu ainu en la actualidad. En lengua ainu, el *sakeje* del dios búho es "Shirokanipe ran ran pishkan; konkanipe ran ran pishkan" que se puede traducir al español como "llovizna de gotas plateadas; llovizna de gotas doradas". Yukie utilizó un vocabulario maravilloso para traducirlo al japonés: *guin no shidzuku juru juru mawari ni, kin no shidzuku juru juru mawari ni* (銀の滴降る降るまわりに、金の滴降る降るまわりに).

Mientras canta este estribillo, el dios búho narra que un día estaba volando sobre una aldea de seres humanos, cuando vio que había unos niños ricos tratando de capturarlo con sus flechas de oro. Él se puso a jugar con ellos, esquivando las flechas. De pronto, entre los niños distinguió a un niño que, por su mirada y su porte, parecía ser de familia rica; sin embargo, estaba vestido como un niño pobre, y le arrojaba sus modestas flechas de madera. Cuando el dios búho vio esto, permitió que el niño que antes era rico y ahora era pobre, lo capturara para honrar su casa con su visita. Los niños que antes eran pobres y ahora eran ricos se enfadan con él porque el dios búho aceptó sus flechas de madera, pero al niño que antes era rico y ahora era pobre no le importa, y lo lleva a su casa perseguido por los demás. Ahí, unos ancianos se sorprenden de que un dios de tan alta alcurnia haya aceptado visitar su humilde morada, y le ofrecen oraciones al *kamui,* para atenderlo como se merece. Muy agradecido, el dios búho llena de tesoros y joyas la casa de los seres humanos que lo habían tratado con respeto, y los vuelve ricos.

Para sorprender a los vecinos que antes eran pobres y ahora eran ricos, los ancianos organizan un banquete, y envían al niño vestido de harapos para que invite a toda la aldea. Entre risas burlonas, los aldeanos aceptan. Pero al acercarse a la casa, apenas pueden creer que la choza en ruinas se haya convertido en un palacio, y que en el banquete sólo haya manjares para comer. Cuando el dios búho regresa al mundo de los dioses o *Kamui Moshir,* les cuenta a otros dioses que ha sido tratado con respeto en la casa de unos ancianos pobres, y los invita a que también visiten su casa, pues ahí se guardan las formalidades debidas a

las deidades.[20]

Al igual que en muchos *kamui yuukara,* "La canción del dios búho cantada por él mismo" contiene enseñanzas importantes acerca del protocolo que debe observarse para honrar a los dioses. Cuando se captura a un animal durante la cacería, su espíritu permanece sentado entre ambas orejas de la forma animal que ha tomado para bajar al *Ainu Moshir* o mundo de los seres humanos. Entonces, los seres humanos deben colocar con respeto la cabeza de la presa en el lugar de honor de la casa, ubicado en la ventana que se orienta hacia el Este. Ahí se le ofrenda *sake* (licor de arroz), haciendo libaciones mientras se ora en agradecimiento por su visita, que ha traído el alimento a esa casa. También se elabora un *inau,* que es la representación del *kamui* mediante una sencilla vara cuyos extremos son tallados hasta que caen formando rizos. Esta es una ceremonia de despedida para el *kamui* que generosamente ha tomado la forma de un animal para visitar a los seres humanos. Si se le trata con respeto, el *kamui* traerá bendiciones a la casa; pero si no, podría suceder una desgracia en la familia o en la comunidad.

Cada una de las canciones tiene una belleza y una enseñanza particular, tanto para los dioses como para los seres humanos. Sin embargo, la enseñanza más profunda para los hombres y mujeres ainu de las siguientes generaciones no está en el *yuukara,* sino en el prólogo en japonés que Yukie escribió para la publicación de las antiguas canciones. Se trata de un pequeño texto en que Yukie lamenta con profunda tristeza la manera en que el pueblo ainu ha permitido que su territorio le sea arrebatado.[21] La urbanización y los cambios en las costumbres estaban acabando con el lenguaje que los ancestros habían utilizado durante siglos para decirse palabras de amor y transmitir las antiguas enseñanzas. En este prólogo expresa su nostalgia por los días en que los ainu iban y venían libremente por Jokkaidoo, viviendo en armonía con un entorno gobernado por los dioses de la naturaleza. Ante la melancolía que esto le provocaba, Yukie manifiesta su decisión de no permitir que el lenguaje de sus ancestros desaparezca "junto con las personas débiles" de su tiempo. En este prólogo Yukie deja claro que el móvil que la impulsa a realizar este trabajo es el profundo deseo de que las canciones de sus ancestros no se pierdan en el olvido. Esta es su expresión de resistencia frente a las fuerzas sociales que estaban condenando a la

---

[20] Una traducción al español del texto íntegro de este *kamui yuukara* escrito por Chiri Yukie se incluye en el anexo No. 8 de esta tesis.

[21] Una traducción al español del texto íntegro del prólogo de Chiri Yukie a *Canciones de los dioses ainu* se incluye en el Anexo No. 9 de esta tesis.

extinción a su pueblo y a su cultura. Yukie escribe movida por un compromiso histórico hacia el pueblo ainu, en un momento en que parecía no haber forma de oponerse al avance de la "modernidad" que parecía borrar por completo la memoria misma del pueblo ainu. La "civilización" estaba dominada por la letra, y la *escritura* oral no tenía sitio en la nueva sociedad. Pero ella estaba en un margen privilegiado para realizar esta dolorosa transición, marcada por la desaparición de las estructuras sociales que habían generado la *escritura ainu.* Pero, por lo menos, esta transición ofrecía a las canciones de los dioses la oportunidad de permanecer más allá de la *escritura* que les dio origen.

Por otra parte, las imágenes nostálgicas de un paraíso arrebatado han inspirado el discurso de los y las activistas que han levantado la voz en favor de la recuperación del orgullo de su pueblo. Iboshi Jokuto, por ejemplo, incluyó el texto íntegro del prólogo a la *Colección de canciones ainu* dentro del primer y único número de su revista de resistencia *Kotan.* Después de leer a Yukie, Iboshi nunca volvió a ser el mismo y se dedicó en cuerpo y alma a expresar su enojo y melancolía por la situación en que se encontraba el pueblo ainu dentro de la sociedad colonial en transición. Actualmente no es difícil dar con este texto en diversas publicaciones de abierta resistencia política. La nostalgia con que Chiri Yukie evoca la existencia de sus antepasados se ha convertido en el *leit motiv* del discurso de resistencia ainu, sobre todo a partir de los años sesenta y setenta. Se trata de una nostalgia con valor político, expresada mediante frecuentes alusiones al *Ainu Moshir*, que generalmente se traduce al japonés como *ningen no shidzukana daichi,* es decir, la tranquila tierra donde los seres humanos (ainu) viven en paz. Estos hombres y mujeres invocan al *Ainu Moshir* como el territorio de la nación ainu, y elaboran gran parte de su identidad 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. Sin duda las palabras de Yukie y su vida misma siguen siendo una imagen inspiradora para los hombres y mujeres comprometidos con la lucha por recuperar el orgullo de ser ainu y lograr que se admita la diversidad étnica en la nación japonesa.

♦ La tradición oral de resistencia de Kannari Matsu

Cuando Yukie falleció, Matsu tenía 46 años. Su sobrina era prácticamente su hija adoptiva, y su muerte seguramente fue un golpe muy duro para ella y toda su familia. Y tal vez esta

tristeza la acompañó durante los 39 años que le quedaban de vida.

Matsu no era tan hábil como Yukie para escribir en lengua ainu y japonesa, pero sin duda las más de 20,000 páginas que dejó escritas representan un legado de inigualable valor para el pueblo ainu. Aunque todas ellas son historias y canciones heredadas de su madre, o aprendidas de otras mujeres de Noboribetsu, su primera publicación no estuvo relacionada con la tradición oral, sino con su trabajo misionero. En el número del 10 de diciembre de 1921 de la revista *Utari Gusu,* Matsu publicó un artículo titulado "Noticias de Chikabumi" en donde habla sobre su labor misionera en la región. El texto tiene un tono abiertamente religioso, invitando a la oración para lograr la unidad de los *utari* en estos momentos críticos de desintegración del pueblo ainu. "Noticias de Chikabumi" fue escrito cuando la iglesia ya tenía 13 años funcionando, y permite ver el poco éxito que tuvo la religión cristiana en la comunidad. Matsu cuenta que este pequeño *kotan* tenía una población aproximada de 300 personas, pero que sólo 45 eran creyentes regulares.

Pero el mayor peso del contenido recae en sus reflexiones críticas acerca de un incidente que causó escándalo en la comunidad. Según documenta Judyimoto, en el *Asajikawa Shimbun* de finales de julio de 1921, aparecen varios encabezados acerca del arresto de cuatro mujeres ainu que fueron sorprendidas después de robar una casa de empeños durante tres años. Las versiones varían. En algunos casos dice que el botín sumaba 20,000 yenes en mercancía, y en otros 1800 yenes. Para referirse a las mujeres ainu, los periodistas utilizaron los ideogramas 夷女, que pueden leerse como *ebisu onna* y traducirse al español como "mujer bárbara". Los encabezados de los periódicos hablaban de ellas como mujeres lascivas que habían tenido varias "aventuras sexuales" con hombres wadyin, causando gran escándalo en la comunidad.[22] Matsu estaba indignada por el manejo que habían hecho los periódicos sobre la noticia, y utilizó el espacio que le ofrecía *Utari Gusu* para hacer públicos sus comentarios acerca de la situación:

> Al principio, de entre las 300 personas que viven en esta villa no conocí a ninguna que no estuviera sorprendida. Después leí los desagradables artículos que venían en el periódico sobre esto, entre todo lo demás que se presenta como parte de la situación de la gente común. En ese entonces, estaba tan enojada y tan avergonzada, que no podía ni escribir, y tal vez se imaginen el enorme dolor que sentía mi pequeño corazón. Más tarde pregunté e investigué qué era lo

[22] Judyimoto, J. Ibid., p. 202

> que verdaderamente había pasado, y entonces supe que no todo lo que decían los periódicos era verdad, sino que un 70% era pura exageración, que sólo estaban dando rienda suelta a la llamada "maldad ainu", y lo que presentaron al público no tiene nombre. Yo también me sentí como si hubiera cometido un pecado. Pensé que había cometido un pecado contra mi querido padre Batchelor *nishpa,* contra todos, y estaba tan apenada por los propios errores y la insuficiencia de mi trabajo, que me sentía con ganas de pedir perdón. Eso me hizo pensar con tristeza en las incapacidades de mi cuerpo. Sin embargo, seguí orando por ellas sin cesar, y finalmente después de 60 días de indecisión, estas hermanas que sufrían en la tristeza regresaron libres bajo fianza. Una de estas hermanas vino rápidamente hacia mi para confesar sus pecados, y se arrepintió de ellos sinceramente; se arrodilló ante Dios y prometió enmendarse de ahora en adelante. Oramos porque le dedicara todas sus fuerzas con entusiasmo a Dios y a los *utari.* Entonces ella creyó firmemente en su corazón que de verdad Dios perdonaría sus pecados.[23]

Este fue el único artículo que Matsu publicaría en la revista de los misioneros. Judyimoto opina que, en realidad, Matsu no ponía demasiada atención a la labor de evangelización. La gente no decía que iba a la iglesia, sino a la casa de Matsu. Los vecinos entraban y salían libremente, y todas las personas disfrutaban enormemente del *yuukara* y el *uwepekere* que Mona'sno'uk transmitía a la comunidad. La misión era más un centro de promoción del orgullo ainu que de la fe cristiana. Matsu nunca obligó a la gente de Chikabumi a abrazar el cristianismo, y quizá eso provocó que la comunidad la aceptara sin reservas. Sin embargo, puede decirse que la popularidad de la misión se debía al *yuukara* de Mona'sno'uk. Al parecer, en Chikabumi sólo los hombres cantaban el *yuukara.* Escuchar el talento interpretativo de Mona'sno'uk fue muy inspirador para toda la gente del *kotan*, y pronto también las mujeres comenzaron a cantarlo. Judyimoto apunta que todas las mujeres de Chikabumi que después siguieron narrando el *yuukara* tenían alguna relación amistosa con la madre de Matsu. Esta observación sugiere la importancia de la misión como centro de difusión de la tradición oral ainu.[24]

Aunque quizá Matsu no logró propagar el credo cristiano, siempre hizo de la caridad un principio de relación con la comunidad. En Navidad, por ejemplo, regalaba dulces a los

---

[23] Kannari Matsu. "Chikabumi Tayori" ("Noticias de Chikabumi"). *Utari Gusu.* Vol. 1 No 8, 10 de diciembre de 1921. En *AMKK.* Ibid., , p. 121-122

[24] Judyimoto, J. Ibid., p. 94

más necesitados. Los recursos para comprar las golosinas no venían de Batchelor o de la Iglesia Episcopal, sino del dinero que obtenía por la venta de *waradyi* (zapatos parecidos a los huaraches mexicanos). Mucha gente de la comunidad participaba en la confección de los *waradyi,* incluyendo los niños. Después, aunque estuvieran mal hechos, la gente pagaba con gusto los dos centavos que se pedía por ellos, porque la misión se había hecho parte de la comunidad.[25]

En 1926, la Iglesia Episcopal de Japón *(Nijon Seikookai)* se independizó de la Iglesia Episcopal inglesa, y los cambios en el sistema provocaron que Matsu –entonces de 50 años de edad- viera la oportunidad de retirarse de la vida misionera. Con el dinero que recibió como indemnización, Matsu construyó una pequeña casa en Noboribetsu, justo al costado de la casa de su hermana Nami y su cuñado Takakichi. Ahí pasaría los últimos años de su vida.[26]

Ese mismo año, enmedio de la tristeza por la irreparable pérdida de Yukie, el *Asajikawa Taimudzu* del 29 de octubre publicó una nota anunciando que *Colección de Canciones de los dioses* se había publicado en francés, y que la edición había sido presentada en París. La sensación que había despertado el libro, decía la nota, hizo que se hablara de traducirlo al alemán, al italiano e incluso al esperanto. Sin embargo, después de esta nota el asunto quedó archivado. Este reportaje causó grandes expectativas entre la gente que había conocido a Yukie y, cuando éstas no se cumplieron, el desaliento fue generalizado.[27]

Sin embargo, Matsu también se había contagiado del entusiasmo de Yukie por contribuir a la preservación de la tradición oral, y siguió colaborando con Kindaichi en la labor de recopilación emprendida por el académico. Así, en 1927 Kindaichi registra el primer *yuukara* que pacientemente interpetaría Matsu para él: su versión de *Kutune Shirka* (La canción alrededor del Kutune).[28]

Pero el cambio definitivo en su manera de narrar el *yuukara* llegaría en 1928. En ocasión del séptimo aniversario luctuoso de Yukie, Matsu fue a Tokio para visitar la tumba que

---

[25] Ibid., p. 94
[26] Jasuike, E. Ibid., p. 282
[27] Judyimoto, J. Ibid., p. 24
[28] Este *yuukara* se incluye en Kindaichi, K. *Ainu Dyodyishi Yuukara no Kenkyuu II (Poesía épica ainu. Investigación sobre el yuukara Vol. II).* Tooyoo Bunko, 1931. Este *yuukara* aparece junto con otras historias de tradición oral de la región del río Saru. En cuanto al título, "Kutune Shirka" (La canción alrededor del Kutune), cabe aclarar que "kutune" es el nombre de una planta de la montaña que en japonés se conoce como

Kindaichi había erigido para la jovencita en Dzooshigaya. El investigador aprovechó el viaje de Matsu, y a finales del verano la invitó a pasar una temporada en su casa, para poder continuar con la labor de recopilación de tradición oral. La tarea resultaba bastante tediosa para ambos, ya que la narración no podía fluir de manera armónica ante la necesidad de esperar a que el investigador transformara en letra las palabras de Matsu. Aburrida, un día Matsu echó mano de los conocimientos de alfabeto romano aprendidos durante su infancia en la escuela de Batchelor en Jakodate, y le enseñó un manuscrito de diez páginas a Kindaichi. Aunque después del trabajo de Yukie pocas cosas podían impresionar al lingüista, el esfuerzo de Matsu le pareció interesante, y le dijo que estaba de acuerdo con que ambos continuaran trabajando a partir de estas notas.[29]

Desde entonces Matsu no dejó de escribir. A diferencia de Yukie, Kannari Matsu no traducía directamente las historias al japonés, sino que iba llenando hoja tras hoja con la narración en ainu. Basada en su intuición, la narradora cortaba las líneas en cada verso y dejaba un espacio para que Kindaichi mismo se encargara de la traducción al japonés. Los resultados fueron impresionantes, ya que Matsu logró crear una cadencia narrativa personal en que la canción o la historia fluía en su mente al ritmo de su pluma. No se detenía. Las historias ya estaban *escritas*. Sólo era una forma nueva de narrar. Su estancia en Tokio se extendió hasta octubre de ese año, y durante ese tiempo, Matsu narró cinco *yuukara* en 30,579 líneas distribuidas en 10 cuadernos.[30]

A diferencia de Yukie, Matsu cortaba las líneas en versos más pequeños. Los primeros *yuukara* que narró en letra combinaban un ritmo de 2 y 3 sílabas solamente; sin embargo, Kindaichi estaba inquieto porque ese estilo narrativo incrementaría enormemente el costo de publicación. Así, Matsu se esforzó en desarrollar un estilo que combinara versos de 4 y 5 sílabas. La diferencia entre ambos estilos narrativos puede apreciarse en los siguientes ejemplos. El primero corresponde a una narración en letra realizada por Matsu en febrero de 1929:

Tanboro chise (5)	En el seno de (Esta casa grande)
upsororke (4)	esta casa grande (en el seno de)
Akeusutu (5)	mi tío

"itadori". Citado por Jasuike, E. Ibid., p. 282

[29] Jasuike, E. Ibid., p. 269

[30] Estos *yuukara* se incluyen en los tomos III, IV y V de Kindaichi, K. *Ainu Dyodyishi*. Op. Cit.

Akor unarbe (5)	mi tía
ireshpa wa (4)	me criaron y
ramma kane (4)	siempre
kator kane (4)	sin cambiar
okai an ike (5)	hacíamos nuestra vida, pero
ineap kusu (5)	bueno, ¿por qué
aewak ushke (5)	la casa en que vivimos
pirika wa (4)	hermosa
shiran nankor a (5)	dirán que es?

En una grabación hecha en 1947, se pueden apreciar las diferencias entre las notas que tomó Matsu de la misma canción en 1929 y el estilo narrativo propio de la historia cuando se canta de viva voz. En la grabación Matsu marca el ritmo de cada verso con el sonido *jum* ó *jijum*, una posibilidad que quedaba excluída de las narraciones en letra:

Notas de Matsu	**Español**	**Grabación**	**Español**
Iresu (3)	criar	Iresu *jum*	criar
yubi (2)	hermano mayor	Yubi *jijum*	hermano mayor
shisak (2)	raro	Iresu *jum*	criar
chiresu (3)	olla para cocinar	sapo *jum*	hermana mayor
kamui (2)	dios	shisak *jijum*	raro
iyekarkar wa (5)	adornaba y	(pausa)	
ramma (2)	siempre	ramma *jajum*	siempre
kane (2)	siempre	kane *jejum*	siempre.[31]

Con el tiempo, Matsu desarrolló un método más preciso y se convirtió en una prolífica narradora mediante la letra. Escribió tantas canciones para Kindaichi, que el lingüista no vivió lo suficiente como para traducir todas las notas de Kannari, pese a que su empeño no disminuyó con los años. Pero Matsu no solamente escribió para Kindaichi, sino también para su sobrino Mashijo. Esta labor comenzó en 1932, cuando Mashijo ya estaba estudiando lingüística en la Universidad de Tokio. Mona'sno'uk había fallecido un año antes y Matsu, de 56 años, tenía todo el tiempo libre para dedicarlo a su labor de narración

[31] Citado por Jasuike, E. Ibid., p. 271

en letra. Tan sólo ese año narró 214 historias y canciones, de las cuales 150 eran *uwepekere,* 6 eran *yuukara* y el resto eran *shinotcha* y *upopo,* entre otros "géneros". Mashijo, que era totalmente bilingüe, no tuvo problemas para traducir el trabajo de su tía, y pronto lo presentó como parte de sus trabajos, publicándolo entre 1932 y 1936 en revistas como *Mindzokugaku (Etnología), Dorumen (Dolmen), Tabi to Densetsu (Viajes y leyendas),* etc. El trabajo de Matsu también sería determinante en sus obras posteriores, y su enorme cúmulo de historias y canciones se convirtió en la base del sistema de categorización desarrollado por Mashijo, y descrito con detalle en el capítulo 4 de esta tesis.

Matsu continuó ininterrumpidamente su labor narrativa hasta alrededor de 1947, cuando había alcanzado los 71 años de edad. En 1956 Matsu es considerada como "Patrimonio de la cultura inmaterial" *(Mukei bunka dzai),* y recibe por ello una pequeña cantidad de dinero. También se le otorga la "Medalla con listón púrpura" *(shidyujooshoo* –紫綬褒章), y comienzan a hacerse los arreglos para que todos sus manuscritos sean conservados en micropelícula en diferentes universidades de Japón. Finalmente, después de considerar la posibilidad de que una tragedia destruyera los manuscritos de Matsu, éstos comienzan a ser publicados en una serie que corrió a cargo de la editorial Sanseidoo bajo el título *Ainu Dyodyishi. Yuukara shuu. (Poesía épica ainu. Colección de yuukara).* Merecidamente, en la portada aparece el nombre de Kannari Matsu como compiladora, señalando que la traducción y notas estuvieron a cargo del Prof. Kindaichi Kyoosuke. El primer volumen se publicó en 1959, pero Matsu no vería completa la colección. En 1961, Matsu falleció a la edad de 85 años en su pequeña casa de Noboribetsu, un par de meses después de que la NHK realizara un programa de radio acerca de su invaluable contribución a la historia de la "literatura ainu"... de la *escritura ainu.*

Mashijo falleció en junio de ese mismo año, tan sólo dos meses después que su tía, y Kindaichi supo que tenía que concluir solo la labor de difusión de las antiguas historias ainu. Los volúmenes II a VII de *Poesía épica ainu. Colección de yuukara* se publicarían en forma consecutiva entre 1961 y 1966. Sin embargo, muchas de sus notas no pudieron ser traducidas por el profesor, y más tarde algunas han sido traducidas y publicadas con la ayuda de Kayano Shigeru en la serie *Ainu mindzoku bunka zai. Yuukara shiridzu (Patrimonio cultural del pueblo ainu. Serie yuukara).* Esta serie comenzó a publicarse en 1974, y hasta 1997 se publicó un tomo en marzo de cada año, hasta completar un total de 19 tomos. A pesar de estos esfuerzos, aún existen muchos manuscritos de Matsu que permanecen guardados en colecciones de museos y universidades sin que se les haya

podido publicar, o por lo menos traducir.

En septiembre de 1975, la solitaria tumba de Yukie en Sooshigaya fue trasladada junto a la tumba de Matsu, que más que su tía fue realmente su madre adoptiva. Las cartas y los diarios forman parte de los tesoros de la familia Chiri, pero las canciones e historias narradas por primera vez en letra por estas dos grandes mujeres son parte del tesoro que ambas querían legar a las siguientes generaciones: el orgullo de ser parte del pueblo ainu.

- **LAS NARRADORAS AINU Y SU RELACIÓN CON LA DEMARCACIÓN DE LAS FRONTERAS DE LA "AUTENTICIDAD"**

La cantidad de historias en prosa, canciones, acertijos y otras fórmulas narrativas ainu que se encuentra disponible en formato impreso es bastante considerable, aunque nunca se considera suficiente. Además de la enorme cantidad de *yuukara, oina, uwepekere, shinotcha* y otros "géneros" narrados en letra por Matsu y Chiri Yukie, se compiló tradición oral narrada por hombres y mujeres ainu que fue transcrita y traducida con la participación de investigadores wadyin. Con la posibilidad tecnológica de realizar registros fonográficos, la cantidad de historias y canciones recopiladas creció enormemente, y los ejercicios de transcripción y traducción fueron cada vez más precisos. Además, Kindaichi logró contagiar su entusiasmo a una buena cantidad de jóvenes investigadores que se dedicaron a continuar la labor de su profesor, como expresión de sincera simpatía hacia la causa ainu.

Porque no era sólo un "trabajo de investigación". Las nuevas generaciones de lingüistas y antropólogos estaban comprometidos con la *misión* iniciada por Kindaichi de preservar y difundir la tradición oral ainu a través de la letra y los registros fonográficos. Estos investigadores estaban convencidos del valor de esta manifestación cultural y de su trabajo de recopilación y transcripción. No solamente el pueblo ainu se beneficiaría con este trabajo, sino también la historia de la literatura de Japón, entendiendo que el pueblo ainu era parte de la nación japonesa.

Pero había que hacer el trabajo con rapidez. Los hombres y mujeres que habían recibido de boca de sus ancestros las antiguas enseñanzas eran cada vez más escasos, y solamente ellos y ellas podían convertirse en "coautores" de la "literatura ainu". Las nuevas generaciones no hablaban la lengua de sus ancestros, y por eso no podían convertirse en "informantes" durante la labor de recopilación de canciones e historias antiguas. La autoridad para narrar el *yuukara,* el *oina* y el *uwepekere* era exclusiva de las personas que hablaban ainu, y el grupo se reducía a una velocidad tristemente vertiginosa.

Los límites impuestos por Kindaichi y Chiri Mashijo al universo "literatura ainu" demarcaban también las fronteras de su "autenticidad". Las generaciones jóvenes que sólo hablaban japonés no podían, ciertamente, cantar las antiguas canciones. Era impensable que el *yuukara* o el *oina* se cantara en japonés. Parafraseando a Derrida, esto hubiera sido una aberración que hubiera alterado la "pureza" de los rígidos esquemas impuestos por la academia a la "literatura ainu". De esta manera, el acceso a la re-creación de la "literatura ainu" quedó vedado para las nuevas generaciones.

Por otra parte, la idea de que sólo quienes hablaban ainu como lengua materna podían enriquecer el acervo de la "literatura ainu", reforzó la idea generalizada de que el pueblo ainu estaba "en extinción". Con el transcurso de los años, el encontrar un hablante de ainu se fue haciendo cada vez más difícil, y las narradoras y narradores adquirieron una autoridad inusitada dentro y fuera de sus comunidades. Mientras menos ainu "auténticos" había, más se les apreciaba como representantes de un pueblo que estaba a punto de desaparecer.

Pero, ¿qué significa "autenticidad"? Theodor W. Adorno sugiere que se habla de 'autenticidad' "...donde lo esencial se distingue de lo accidental", mientras que se habla de 'inautenticidad' "donde está implicado algo que se ha roto, una expresión que no es inmediatamente apropiada para lo que se expresa."[32] Hablar de algo como "auténtico" requiere de la idealización de una condición, la exigencia de demarcar límites que excluyan todo pensamiento, credo o característica que no se ajusta a este ideal. En el caso de la "literatura ainu", y de la "cultura ainu" en general, el trabajo académico trazó los límites de la "autenticidad" idealizando un modelo social construido a partir de las etnografías. Estos trabajos describen modos de producción 'genuinamente ainu', es decir, estilos de vida que no habían sido "contaminados" por el contacto con la cultura wadyin. La "literatura ainu" sólo podía existir dentro de este ideal de la "vida cotidiana ainu" *(ainu seikatsu)*, en que las mujeres bordaban, los hombres salían de caza o a pescar, y los ritos ancestrales se celebraban dentro de un mundo que parecía no tener contacto con el pueblo wadyin.

Las nuevas generaciones habían "perdido contacto" con la *esencia* ainu en el contexto colonial. Parafraseando a Adorno, algo en ellas se había 'roto', y ahora estaban 'asimilados' a la cultura wadyin. Los 'ainu puros' eran una 'raza en extinción'. Para las generaciones

---

[32] Adorno, T. W. *The Jargon of Authenticity.* (Trad. al inglés de Knut Tarnowski y Frederic Wili). Northwestern University Press. Evanston, 1973, p. 7

ainu postcoloniales, los *ekashi* y las *juchi* eran el nexo con una 'cotidianidad ainu' a la que no habían tenido acceso. En sus enseñanzas y sus recuerdos sobre el pasado estaba también una *esencia* a la que podían aferrarse para reformular su identidad en un entorno que no los admitía ni como 'auténticos wadyin' ni como 'auténticos ainu'. En palabras de Trinh T. Minh-ha, "La autenticidad, como necesidad de basarse en un 'origen indisputable' se debe a un *miedo* obsesivo: el de *perder la conexión.*"[33] Desde este punto de vista, puede decirse que los *ekashi* y las *juchi* tenían un valor inconmensurable como nexo con una parte de sí mismos a la que siempre se podían aferrar para afirmar positivamente su identidad ainu.

La tradición oral, la "literatura ainu", se convirtió en una fuente prácticamente inagotable de símbolos alrededor de los cuales se podía formular esta idealización de la etnicidad ainu 'genuina', en un entorno inmaculado que no había sido tocado por la historia. Pero, a diferencia de los investigadores que consideraban los 'auténticos' hombres y mujeres ainu como parte del pasado, las nuevas generaciones querían reformular su 'autenticidad' en la realidad postcolonial que diariamente enfrentaban. Ellos y ellas eran partícipes de ese pasado, y la historia de su pueblo continuaba en su propia historia. Su sola existencia ponía en tela de juicio la idea de que los 'auténticos ainu' estaban extintos. La 'autenticidad ainu' era una construcción ideal que, entre otras cosas, contribuía a la ambigüedad de su posición en la sociedad japonesa. Su lucha sería, en parte, lograr ser reconocidos como ainu más allá de las fronteras de la 'autenticidad' impuestas por la academia, las políticas asimilacionistas y el mismo sentido de 'unicidad japonesa' que se alimentó en las épocas Meidyi y Taishoo.[34] El pueblo ainu seguía vivo más allá de la 'pureza' de la forma de vida de sus ancestros. En un entorno postcolonial, ser ainu exigía la confrontación con estas categorías que los excluían de la posibilidad de ejercer su propia etnicidad. La "literatura ainu" no terminaría con la muerte del último o la última hablante de lengua ainu. La letra formaba ahora parte de la *escritura* del pueblo ainu, y su historia se seguiría narrando y cantando con nuevas fórmulas. La "literatura ainu" continuaría viva, y estaba por escribirse en un marco de resistencia política.

A partir de la apropiación de la letra como forma de *escritura* de la historia del pueblo ainu, muchos hombres y mujeres ainu han escrito testimonios, poemas, investigaciones, artículos

---

[33] Trinh T. Minh-ha. *Woman, Native, Other.* Indiana University Press, 1989, p. 94 Las cursivas son de Trinh T. Minh-ha.

[34] Cfr. Takabatake, M. Knauth, L. y Tanaka, M. (comp.) *Política y pensamiento político en Japón 1868-1925.* Op. Cit., p.p. 148-162

periodísticos y ensayos como expresión de resistencia política. Sin embargo, aún ahora son marginados del universo "literatura ainu". Pese a que se trata de una literatura que pone el acento en la etnicidad de sus autores y autoras, la utilización de géneros ajenos a la tradición oral, ha convertido a estas obras en formas de expresión no autorizadas para ser leídas como "literatura ainu". Por esa razón se insiste en la necesidad de establecer una estrategia de lectura que revise las fronteras de la "literatura ainu", y establezca un espacio crítico para preguntarse por qué estas obras no son leídas como "literatura ainu". Se sugiere, entonces, leer estas obras como "literatura de resistencia". *Resistencia*, por una parte, a la categorización como "literatura ainu"; *resistencia* también a la categorización como "literatura japonesa"; pero, sobre todo, como una expresión literaria de *resistencia política.*

Cada una de las obras que se analizan en los siguientes capítulos se ubica en una dimensión diferente de estos tres tipos de resistencia. En todo momento se busca la conciencia de estar explorando un espacio problemático, recordando que ésta es sólo una posible estrategia para aproximarse a estas obras que, quizá desde otra lectura, ni siquiera sean consideradas como "literatura". La *literatura de resistencia ainu,* entonces, exige una lectura comprometida con su valor estético, pero también con su función política.

CAPÍTULO 7

LA RESISTENCIA LITERARIA DE YAEKO BATCHELOR

piensa en hacer que el corazón de los utari
sea tan grande como el mar
Yaeko Batchelor

Dentro del estudio de la literatura de resistencia de las mujeres ainu, la obra de Yaeko Batchelor lanza una luz pálida pero contundente, acentuando las sombras que marcaron la dolorosa transición de la conciencia ainu.

Es, quizá, expresión de esa luz pálida del invierno en la villa costera de Usu, su pueblo natal. Situado a orillas de la Bahía de Uchiura, Usu floreció como importante centro de intercambio comercial con el Matsumae *jan.* Su población era predominantemente ainu, y algunos de sus pobladores habían logrado cierta prosperidad económica como fruto de sus relaciones con los comerciantes wadyin. Yaeko nació el 30 de junio de 1884 (año 17 de Meidyi) en el seno de una de estas familias adineradas: la familia Mukai. Su padre, Mukai Tomidzoo, y su madre Juyuu, le dieron el nombre de Juchi, que en ainu significa "anciana". Disgustada por esta decisión de sus padres, más tarde cambiaría su nombre por el de Yae y luego por el de Yaeko.[1]

Un año antes de que naciera Yaeko, Batchelor había comenzado su labor misionera en Usu utilizando un cuarto donado por Kikuta Tokudyi, un acaudalado ainu de la región. Kikuta era tío político de Yaeko, por lo que ella siempre se sintió libre de entrar y salir de la misión desde muy pequeña. Su padre simpatizaba con Batchelor, y Yaeko creció en un ambiente favorable hacia el misionero, que no siempre era bien recibido en su tarea de evangelizar al pueblo ainu. Por esta razón, sus padres no se enojaron el día que sorpresivamente Yaeko anunció que había sido bautizada por Batchelor. Entonces era una niña de ocho años.

La infancia de Yaeko transcurrió en un ambiente cordial. Siendo hija de una familia próspera dentro de una comunidad en que la mayor parte de la población era ainu, no se enfrentó realmente a mayores problemas de segregación por su etnicidad. Sin embargo, en su diario narra que, siendo pequeña, fue con su hermana mayor a un festival en la vecina ciudad de Abuta. Aunque iban elegantemente vestidas a la usanza japonesa, unos niños wadyin se les acercaron para insultarlas diciéndoles "apestosas, sinvergüenzas, ¿de dónde

---

[1] Kakegawa Guenichiroo. *Bachiraa Yaeko no Shoogai. (La vida de Yaeko Batchelor).* Jokkaidoo Shuppan Kikaku Centaa, Sapporo: 1992 (Primera edición, 1988) p. 11

se robaron esos *kimonos?*" Las hermanas salieron corriendo, perseguidas por una lluvia de piedras. La temperamental Yaeko nunca olvidó esa afrenta, y juró convertirse en una mujer culta y educada para poder vengarse de los niños wadyin que la habían agredido.[2]

La muerte de su padre en 1896[3] trajo cambios radicales en la vida de Yaeko. Enmedio de grandes dificultades, su madre tenía que sacar adelante a una familia de cinco hijos: Tomi, de 15 años; Yaeko, de 12; Toyo, de 9 años; el primogénito Yamao de 6 y Chiyoko, una bebé de un año de edad. Aunque su esposo Tomidzoo había dejado grandes propiedades, la viuda se enfrentó a una epidemia que mató a muchos de sus caballos. Por si fuera poco, sabiéndola sola los ladrones robaron sus redes, sus barcos y hasta la leña que tenían apilada en el patio de su casa. Pensando alguna manera de aliviar la situación de su familia, Juyuu decidió dar en adopción a Yaeko a un familiar de nombre Igarashi Jankuroo. Igarashi estaba casado en segundas nupcias con una mujer ainu de nombre Imoranki que tenía dos hijas y, al parecer, Yaeko nunca logró integrarse a la familia. Un año después Yaeko huyó de la casa de Igarashi y regresó con su mamá.

En ese entonces conoció a Kannari Matsu y a su hermana Nami, quienes visitaron Usu como parte de su trabajo misionero. Así se enteró de la escuela "Yaso" que Batchelor había instalado en Jakodate. Ahí se enseñaba a leer y escribir en lengua ainu, y se entrenaba a hombres y mujeres provenientes de diversas partes de Jokkaidoo para que se convirtieran en misioneros/as. Yaeko -que tendría unos catorce años- quedó impresionada por la inteligencia de las hermanas, y decidió que quería ir a estudiar a esa escuela.[4] Animada en parte por la idea de dejar en vergüenza a los niños ainu que alguna vez se burlaron de ella, Yaeko imploró a su madre que la dejara ir con Batchelor. Finalmente Juyuu accedió, y en 1899 Yaeko fue a Sapporo para vivir en la *Ainu Gaarudzu Joomu (Ainu Girls Home* - Hogar para Niñas Ainu").[5] Yaeko estudió Biblia y vivió en el Hogar para Niñas Ainu entre los quince y los dieciocho años. También durante ese lapso de tiempo, según los registros, asistió a la Escuela de Santa Hilda, donde obtuvo la autorización para ser misionera en

---

[2] Op. Cit., p. 22-23

[3] El funeral de Mukai Tomidzoo, padre de Yaeko, fue el primer funeral cristiano celebrado en Usu. Durante esta época, aún los ainu conversos preferían que su alma fuera despedida de este mundo a la usanza de sus ancestros. Ibid., p. 25

[4] Años más tarde, Yaeko Batchelor narró este encuentro en un artículo titulado "Shimai no Kagami" ("El espejo de las hermanas") en *Utari no Tomo (Amigo de los Utari)* 20 de julio de 1936. En Ogawa, M. y Yamada, S. (eds.) *Ainu Mindzoku Kindai no Kiroku (Crónica moderna del pueblo ainu).* Soofukan, Tokio, 1998, pp. 219-221 En adelante se cita como *AMKK.*

[5] Kakegawa, G. Ibid., p. 30

1902.[6]

En ese entonces las escuelas que Batchelor había instalado en varios enclaves ainu sobrevivían con escasos recursos, y gozaban de cierta aceptación entre la población ainu. Pero los funcionarios wadyin encargados de la política asimilacionista consideraron que la labor educativa de Batchelor entorpecía la difusión de la lengua, las costumbres y la moral wadyin. Fue entonces que urgieron la puesta en marcha de un programa educativo especial para los niños y niñas ainu, en el marco de la Ley de Protección de 1899. Ante las presiones que amenazaban su estancia misma en Japón, Batchelor decidió cerrar las escuelas que había construido en varias comunidades, y sólo conservó el Hogar para Niñas Ainu. De esta manera podía seguir adelante con el proyecto evangelizador -su móvil más importante- al tiempo que continuaba su labor educativa de manera marginal, dirigiendo sus esfuerzos únicamente a un reducido grupo de niñas y jóvenes ainu. Así, con sus propios recursos, John Batchelor convirtió su casa de Sapporo en el lugar donde se prepararía a las promotoras de la fe cristiana y a las preservadoras de la lengua ainu por medio de la letra.[7]

♦ La adopción de Yaeko

John Batchelor había contraído matrimonio con Louise Andrews en 1884. En ese entonces Batchelor tenía 31 años y Louise 42. Después de veintitrés años de casados, la pareja no había tenido descendencia, y decidieron adoptar formalmente a Yaeko como su hija en octubre de 1906. Era práctica común entre los misioneros anglicanos el nombrar "mujer-Biblia" (Bible Woman) a las jóvenes conversas, para que fungieran como asistentes de las esposas de los misioneros.[8] En el caso del matrimonio Batchelor, Louise frecuentemente se quedaba sola cuando su esposo salía a visitar los distintos *kotan* como parte de su trabajo de evangelización. Louise era una mujer obesa de 64 años y tenía muchas dificultades para caminar, por lo que era indispensable que alguien le ayudara constantemente.

Por otra parte, el hecho de que Batchelor comprara una serie de propiedades y las pusiera a nombre de Yaeko sugiere que también existía un interés adicional en su adopción: durante esa época, los extranjeros no podían poseer bienes inmuebles en Japón, por lo que esta estrategia le permitía a Batchelor tener propiedades, poniéndolas en manos de una persona

---

[6] Ibid., p. 35
[7] Ibid., p. 34
[8] Ver, por ejemplo, la labor de las "mujeres-Biblia" en la India en Dube, S. "Cristianismo y colonialismo en la India central" en *Estudios de Asia y África.* No. 105, enero-abril de 1998. El Colegio de México. Pp. 9-52

que tuviera hacia el misionero una lealtad filial.[9]

En todo caso, no podría decirse que la adopción de Yaeko tuvo un carácter estrictamente utilitario. Ciertos acontecimientos previos a su adopción sugieren que la pareja sentía un afecto sincero por Yaeko. Quizá la muestra más clara de esta afirmación sean los amorosos cuidados que recibió después de haber caído de un caballo y fracturarse la cadera y las vértebras lumbares cuando tenía 19 años. Yaeko estuvo en cama alrededor de un año, y se le practicaron varias dolorosas cirugías. Durante este tiempo, Louise estuvo siempre junto a ella, cuidándola y rezando por la recuperación de su salud. Después de este incidente, la gratitud de Yaeko hacia Louise y John Batchelor fue enorme, al tiempo que su fe en el poder de salvación de Dios se volvió indestructible.

Con excepción de su hermano Yamao, Yaeko nunca tuvo una relación muy estrecha con su familia. La vida de la misión la atraía enormemente, y ella tenía grandes aspiraciones. Así, a los veintidós años aceptó con orgullo llevar el apellido Batchelor (*Bachiraa* en su pronunciación japonesa) y se entregó a la tarea de cuidar de Louise y promover el evangelio y la moral cristiana entre los *utari.*

Como hija adoptiva de John y Louise Batchelor, Yaeko experimentó situaciones que ninguna otra contemporánea hubiera siquiera soñado vivir. En 1909, Yaeko acompañó a sus padres adoptivos a Inglaterra, donde visitó Sussex, Londres, Cambridge y la Catedral de Canterbury. Durante su estancia en Inglaterra conoció a muchas autoridades eclesiásticas y también tuvo la oportunidad de recibir clases de inglés y de órgano. Además, dio una conferencia acerca de la vida de las mujeres ainu que impresionó a los y las asistentes. Gracias a esta conferencia, Yaeko recibió una buena suma de dinero que más tarde invertiría en la construcción de una casa para mujeres ainu en Usu.

♦ La Asociación Fraternal de Mujeres Ainu

Inmediatamente después de regresar de su viaje por Inglaterra, Batchelor compró un terreno en Usu y construyó una casa de dos pisos estilo occidental. La idea era ampliar los alcances de la misión anglicana en Usu y, simultáneamente, contar con un sitio agradable donde Louise pudiera vivir bajo los cuidados de Yaeko. Louise solamente hablaba inglés y llevaba una vida solitaria, encerrada en su cuarto tejiendo y pintando. Solamente podía comunicarse con Yaeko, con quien jugaba cartas para entretenerse mientras conversaban en inglés.

---

[9] Ibid., p.

Cuando Yaeko tenía 27 años, decidió seguir los consejos de sus padres adoptivos y de la pareja Kimura -funcionarios de educación- y organizó una asociación de ayuda para mujeres ainu en Usu: la *Ainu Judyin Yuuai Kai* o Asociación Fraternal de Mujeres Ainu. Yaeko construyó una casa en los terrenos que le había dejado su padre con el dinero que había recibido en Inglaterra, y ahí atendía a seis mujeres ainu. Aunque se trataba de un número reducido, Yaeko esperaba poder atraer a unas cien mujeres para que participaran en la Asociación. El objetivo era enseñarles costura, buenos modales japoneses y, sobre todo, las virtudes de una buena mujer cristiana. La figura de la Sra. Kimura era particularmente inspiradora para las mujeres que se acercaron a la asociación, ya que ella había logrado que su marido dejara de beber y se convirtiera en misionero. En ese momento el alcoholismo era una enfermedad tristemente común entre los hombres ainu, y una gran preocupación de las mujeres era lograr que sus esposos dejaran de consumir *sake*.[10]

Durante un tiempo la pasión de Yaeko fue trabajar con las mujeres del *kotan*; sin embargo, en 1912 la familia Mukai enfrentó un extraño juicio en que perdió absolutamente todas los bienes inmuebles que poseía... incluyendo los terrenos en que estaba construida la casa de la Asociación Fraternal de Mujeres Ainu. Sucedió que las personas wadyin que le habían vendido las propiedades a Mukai Tomidzoo aprovecharon el hecho de que la transferencia nunca se había hecho formalmente. Con engaños hicieron que Juyuu firmara los planos de los terrenos, y ese documento bastó en la corte para despojarlos de todo cuanto tenían. A partir de entonces, la familia Mukai experimentó una pobreza descarnada. Años más tarde, Yaeko hablaría en sus poemas de la rabia y la frustración que le provocaba el no poder hacer nada frente a este robo permitido por la ley:

Llegó el día	悪人が
en que los malvados	父の残せる 家破壊し
se quedaron con la casa	とく去りゆけと
que nos dejó nuestro padre	せまりたりし日
Ese triste día	かくまでも
destruyeron la casa que nos dejó mi padre	相親しみし あの土地を
y nos despojaron, nos acosaron y nos corrieron	去らねばならぬ
ese día...[11]	悲しかりし日

---

[10] Ibid., p. 60-61
[11] Batchelor, Y. *Wakaki Utari Ni (Para los jóvenes utari)* P. 90

Además de los bienes materiales, su dignidad había sido pisoteada mediante el engaño. Años más tarde -cuando Yaeko estaba en sus cincuenta años- escribió al respecto:

> Fue muy triste para mi y mis hermanas que nos arrebataran la tierra en que nacimos. Tal vez soy mala, pero pienso que es dudosa la Corte que debiera ser aliada de la justicia. La maldad de la familia Ono nos hizo pasar este horrible momento, y fue algo imperdonable para mi padre muerto, una tristeza que no me puedo quitar.
>
> Si mi papá hubiera vivido más tiempo, tal vez el nombre de los *utari* no hubiera sido despreciado hasta ese punto, y tal vez la familia Mukai nunca hubiera vivido este infortunio. El terreno que nos arrebató Ono es un lugar muy importante, pero aún ahora sigue estando vacío, y cuando paso por ahí siento nostalgia. Cuando lo veo siento que me sonríe y me resbalan las lágrimas, pero después de todo, algún día recuperaremos nuestras tierras, y no puedo dejar de rezar para que la familia Mukai tenga días felices otra vez.[12]

Batchelor, desde luego, se indignó ante esta injusticia, pero nada pudo hacer. Como una de las personas más cercanas al pueblo ainu, Batchelor presenció una enorme cantidad de despojos y atropellos que se cometían impunemente o, peor aún, apoyados por el sistema legal. Al respecto, el misionero escribió en su diario: "Si escribiera todo lo que sé, todos se sorprenderían pensando que es mentira."[13]

♦ La incursión de Yaeko en el quehacer literario

La vida de Yaeko transcurrió enmedio de profundos cambios y contradicciones en cuanto a la conciencia de ser ainu. Por una parte, los misioneros buscaban convertir al Cristianismo al pueblo ainu. Como parte de su labor misionera, los representantes de la Church Missionary Society (CMS) mostraban el camino a seguir para lograr la salvación del alma mediante la fe y el perdón. Batchelor predicaba resignación ante las agresiones, el amor irrestricto hacia los enemigos y, sobre todo, la devoción hacia un Dios único, omnipresente y omnipotente. Batchelor y otros misioneros se preocupaban por entender la lengua y la cultura ainu, y lograron ganar adeptos gracias a su actitud caritativa. Muchos ainu que recuperaron la salud en los hospitales gratuitos construidos por Batchelor se convirtieron a la fe cristiana y, al igual que Yaeko, estaban convencidos de que Dios los había curado.[14]

---

[12] Ibid., p. 66
[13] Ibid., p. 62-63
[14] Ver, por ejemplo, el caso de la anciana ainu Maruyama Korimuse. Ella recibió atención médica en una de las clínicas de Batchelor, y desde entonces se convirtió en una devota cristiana. Además, fue la principal maestra de lengua ainu para John Batchelor y Kindaichi Kyoosuke. Ibid., p. 98-102

Sin embargo, a diferencia de otros contextos colonialistas, la fe cristiana en Japón no estaba avalada por el grupo que ejercía la autoridad política y social en Jokkaidoo. Esto significó que los conversos se vieran sometidos a una nueva desventaja: la discriminación por sus creencias religiosas. Aunque la Constitución Meidyi permitía la libertad de cultos, la creciente autoridad de las facciones leales al *tennoo* exigían el culto al Shintoísmo como expresión de lealtad a la nación. Esta situación, aunada al ascenso de los sentimientos anti extranjeros, colocó a los cristianos ainu en una difícil posición dentro de la sociedad japonesa.

Por otra parte, el trabajo misionero de Batchelor siempre buscó negociar con las contradicciones del entorno colonial. Su trabajo también consistía en ayudar a los "bárbaros" a salir de su atraso, y en este contexto "civilizar" estaba íntimamente ligado con la adopción de una moral protestante que, de acuerdo con Weber, podía convivir con el "espíritu del capitalismo" y, de alguna manera, con la política de asimilación impuesta por el gobierno japonés. Aunque él mismo desalentó una gran cantidad de prácticas culturales propias del pueblo ainu -como el tatuaje femenino- él mismo estaba convencido del valor y la belleza de la lengua y la tradición oral. Ante sus ojos estaba desapareciendo la posibilidad de que las futuras generaciones conocieran y reprodujeran esta cultura rica en héroes, leyendas y sabiduría ancestral. Sin embargo, la eliminación de los modos de vida ancestrales -que desde su perspectiva y de la sociedad wadyin eran "primitivos"- significaba la sentencia de muerte para la continuidad de la lengua y la tradición oral ainu.

Al mismo tiempo, Batchelor y su equipo de misioneros/as luchaba con todo su corazón por eliminar una el alcoholismo y motivar a los *utari* para que trabajaran y dejaran de lado su indolencia y su pereza. Los hombres y mujeres ainu que se habían convertido al Cristianismo veían con desdén a los *utari* que bebían *sake* desde temprano en la mañana, y consideraban que este era uno de los mayores males a vencer para que el pueblo ainu lograra salir de su atraso y se asimilara dentro de la sociedad wadyin.

Como parte de su estrategia para lograr estos objetivos, Batchelor fundó el grupo *Ainu Dendoodan* (Grupo de Misioneros[as] Ainu), nombrando a Mukai Yamao, hermano de Yaeko, como Jefe de Bienestar. Asimismo, nombró al sobrino de Yaeko, Katajira Tomidyiroo, como director del órgano informativo de la asociación: *Utari Gusu.* Esta publicación permitió que algunos cristianos conversos ainu expusieran sus inquietudes a manera de ensayo en lengua japonesa. *Utari Gusu* lanzó su número inicial a finales de

1920,[15] y contó con la colaboración de varios jóvenes ainu talentosos, incluyendo Kannari Matsu, Ega Toradzoo, Katajira Tomidyiroo y Mukai Yamao, entre otros. Desde luego Yaeko también contribuyó con ensayos sobre diferentes temas. Sus aportaciones giran siempre en torno a la religión cristiana y la manera en que esta nueva moral puede contribuir al mejoramiento de la situación del pueblo ainu. En el número de agosto de 1921, por ejemplo, Yaeko escribió un ensayo en que se refiere a las enseñanzas contenidas en la Biblia acerca de la importancia de hacer las cosas con amor:[16]

> Hoy en día queremos reformar la sociedad ainu, queremos mejorar aún más a los *utari*, queremos adaptarnos como ciudadanos de Japón y ser mejores personas en Cristo, y este ruego por el que nos esforzamos en palabra y pensamiento, es algo que provoca una alegría maravillosa; pero si no dejamos salir al verdadero amor que tenemos escondido dentro, ¿no creen que seremos como el sonido del bronce o como el címbalo que resuena? Para lograr los objetivos anteriores, no hay ni beneficio ni valor si no hay verdadero amor en nuestros estudios, en nuestra sabiduría o en nuestras ofrendas.[17]

Yaeko estaba convencida de que era necesario "mejorar" a la sociedad ainu, y que la fe en Cristo tendría un enorme poder de transformación sobre la indolencia y el alcoholismo que no permitían que su pueblo saliera del "atraso" con respecto de la sociedad wadyin. Esta perspectiva llevaba implícita una paradoja irresoluble: la herramienta para la incorporación del pueblo ainu a la sociedad japonesa era totalmente ajena -e incluso contradictoria- con el proyecto ideológico oficial de asimilación. Además, la religión cristiana imponía una cosmovisión y una moral sumamente diferente a la del pueblo ainu. Los misioneros y misioneras ainu se enfrentaban constantemente a esta paradoja, y trataban de negociar con las fuerzas en conflicto recurriendo a una actitud caritativa y conciliadora.

Las contribuciones de Yaeko a *Utari Gusu* generalmente van dirigidas hacia otros *utari* (compañeros ainu), haciendo un llamado para que dejen de lado la conducta que los convertía en objeto de burla y segregación dentro de la sociedad wadyin. Desde su punto de

---

[15] Pese a su enorme esfuerzo de compilación, Ogawa y Yamada sólo lograron reunir algunos números de *Utari Gusu*. El primero corresponde al Volumen 1, No. 2 (1921) y el último al Volumen 5, No. 4 (1925). Ver *AMKK*, pp. 80-129.

[16] Concretamente hace referencia la Primera Carta de San Pablo a los Corintios Cap. 13 1-13. Cita el primer versículo "Cuando yo hablara todas las lenguas de los hombres y el lenguaje de los Ángeles mismos, si no tuviere amor (o "caridad" en algunas versiones de la epístola), vengo a ser como un metal que suena o como una campana que retiñe."

[17] Batchelor, Yaeko. "Ai no katsudoo wo nosomu" ("Deseando una actividad de amor") en *Utari Gusu*. Vol. 1, No. 6, 4 de agosto de 1921. *AMKK* p. 102-104

vista, la única forma de "limpiar el honor" del pueblo ainu era mediante la adopción de costumbres refinadas y una moral acorde con la sociedad hegemónica. No todos los colaboradores de *Utari Gusu* tenían la misma forma de entender su situación. Katajira Nokadze (片平野風) por ejemplo, escribió un extenso y profundo ensayo criticando la idea de que el pueblo ainu era intrínsecamente inferior al wadyin. En su exposición detalla los factores sociales que contribuyen a consolidar la posición de desventaja del pueblo ainu, utilzando como metáfora la parábola de Cristo acerca de las semillas de trigo. Aún siendo iguales, hay una gran diferencia en el desarrollo de la semilla que cae en terreno fértil y la que cae sobre las rocas.[18] Katajira Tomidyiroo, por su parte, llegó a ser amonestado por la policía por la actitud crítica que mostraba en sus ensayos. Sin embargo, también insistía en la necesidad de mejorar las costumbres del pueblo ainu para que la sociedad wadyin no tuviera justificación -como si pudiera haberla- para agredirlos y segregarlos.[19] Considerando el contenido de sus contribuciones a *Utari Gusu,* Yamao también compartía esta visión de su sobrino.

Un ensayo de Yaeko incluido en *Utari Gusu* en 1925 sugiere un cambio de actitud en torno a su autopercepción como ainu. Este breve ensayo encierra una enorme complejidad, producto de la confluencia de espacios ideológicos tan disímiles como la cultura ancestral ainu, la religión cristiana y la exigencia de ser eficientes en un entorno capitalista. Después de algunas reflexiones acerca de la manera en que Dios ha creado iguales a todos los hombres, Yaeko pasa a una descripción de la enorme contribución de las mujeres a la sabiduría propia de su pueblo a través de los sueños, mezclando palabras en lengua ainu y japonesa. La forma en que las mujeres sueñan le hace pensar en la importancia que tienen los sueños en la realización de las propias metas... siempre en términos de reconocimiento social. Aunque la cita es un poco larga, es sumamente interesante ver la manera en que se intersectan estas ideas en este momento expresivo de Yaeko Batchelor:

---

[18] Katajira, N. "Onadyi mugui de mo futaru dochi ni maku no to ishi no ue ni maku no de jidyoona chigai ga aru." ("Aunque sea el mismo trigo, hay una gran diferencia entre el que se planta en la tierra fértil y el que se planta sobre las rocas.") en *Utari Gusu,* Vol. 1, No. 6 *AMKK,* pp. 96-101

[19] Ibid., p. 89. En el primer número de *Utari Gusu,* por ejemplo, Tomidyiroo señaló: "Más que sorprendente, es intolerable que se utilicen una serie de palabras ofensivas como "tontos" *(baka),* "pobres", "sucios" y "bebedores" para nombrar a los ainu". Sin embargo, concluye señalando que "Es necesario trabajar por el *mejoramiento espiritual* (itálicas mías) de aquéllos que no son iguales dentro de nuestro país. Así se podrá construir el valor de la Gran Nación Japonesa *(Dai Nijon Koku).*" Tomidyiroo era un firme convencido de que sólo la educación -es decir, la asimilación dentro de la cultura wadyin- podía sacar al pueblo ainu de su precaria situación. Ver Katajira, T. "Nentoo ni Kugen wo kakagete, godyin no dyikaku wo unagasu" ("Un consejo franco y severo para el año nuevo, y un llamado urgente para nuestra conciencia") en *Utari Gusu,* Vol. 1 No. 2, 20 de enero de 1921. *AMKK,* pp. 81-82

> Dios creó iguales a los occidentales, a los *shisam* (wadyin) y a los *utari*... al hacerlo así, nunca hubiera creado a alguien inapropiadamente. Los extranjeros hacen un gran trabajo por nosotros los *utari*, pero ¿qué hacemos nosotros los *utari*?... ¿Por qué no podemos hacer nada nosotros?... La gente que vivía en la época del *yuukara* pensaba cosas importantes y además soñaba. *"Repukusupe, peekoyanke, Kimu kusupe, Kimo Sanke, Kanto Kusupe Nisueranke"* ¿No transmitieron nuestras mujeres estas importantes enseñanzas? ¿No hay acaso entre los grandes, quien tenga sueños e imaginación? La gente de antes también tenía sus aspiraciones. Por eso, la firme creencia de que todo se puede hacer es el punto de partida para poder realizar cuanto se quiera... Si se tiene un espíritu inquebrantable, el *kamui* puede protegerlos. No debe pensarse que nada más va a proteger a los borrachos ainu. Si no logran comprender esto, aunque terminaran la secundaria no habría duda que no ha nacido gente capaz de conseguir un trabajo noble y maravilloso. Creamos todos que podemos lograrlo.[20]

Además de la frase en lengua ainu arriba citada, Yaeko inserta otras palabras en lengua ainu en otras partes del texto, creando extrañas combinaciones con el verbo ainu *nupur* que significa "ser protegido por una divinidad" y *suru*, que significa "hacer" en japonés:

> 何事にも不撓不屈(ふとうふくつ)の精神をもってするならカムイの如くヌプルすることが出来るのです。ホシキアイヌばかりヌプルするのと考へてはなりません。

Además de esta combinación de lenguas, el texto expresa una cosmovisión religiosa en la que conviven divinidades sumamente distantes. Por una parte, Yaeko recurre al término *kami sama* para hacer referencia al Dios cristiano. Aunque esta traducción es comúnmente aceptada, cabe señalar que el ideograma *kami* (神) tiene la función original de designar a las deidades de la religión shintoísta. Sin embargo, lo más sorprendente es que Yaeko, siendo fiel devota de un Dios cristiano que debe considerarse *Único*, apele a la necesidad de obtener protección de los *kamui* del universo ainu, sirviéndose de una publicación dirigida a la propagación de la fe cristiana.

Este hecho encuentra se puede explicar en parte por una serie de circunstancias personales. Para ese momento, Yaeko realizaba su trabajo misionero en Jorobetsu, donde vivió de 1924 a 1927. Ahí tuvo oportunidad de conocer a varios *ekashi* y *juchi* que le transmitieron una enorme cantidad de historias provenientes de la tradición oral, y seguramente comenzó a

---

[20] Batchelor Yaeko. "Kami no Tsukurishi Utari" ("Los *utari* hechos por Dios"). *Utari Gusu*, Vol. 5, No. 4, 1 de abril de 1925, *AMKK*, pp. 126-127

entender más a fondo el valor de su propia cultura. Además, Kindaichi Kyoosuke visitaba frecuentemente Jorobetsu para llevar a cabo sus investigaciones sobre la tradición oral y la lengua ainu. Probablemente el trabajo del estudioso wadyin despertó en ella un interés especial por esta herencia inmaterial a la que había renunciado hasta cierto punto. Recordemos que lo mismo ocurrió con Kannari Matsu, Chiri Yukie y otras narradoras y narradores que participaron como "informantes clave" de Kindaichi.

Yaeko también tuvo otro encuentro sumamente importante para su carrera como escritora en Jorobetsu: los hermanos Chiri Mashijo y Takao. En ese entonces se trasladaban diariamente desde Noboribetsu hasta la escuela de Muroran, y a veces se detenían en Jorobetsu para comer en casa de Yaeko. Aunque Yaeko tenía mejor relación con Takao, ayudó mucho a Mashijo para que consiguiera la beca que en 1930 le permitiría asistir a la Universidad de Tokio. Yaeko menciona varias veces a los hermanos Chiri en sus diarios íntimos, y de hecho esta amistad la motivó en cierta medida a explorar el universo poético del *tanka.*

Además de estos inspiradores encuentros, Yaeko tenía la imagen de un prolífico escritor en su padre adoptivo. Batchelor mismo compiló una gran cantidad de historias provenientes de la tradición oral, y sin duda él veía con buenos ojos que Yaeko se interesara en conocer las historias del *kamui yuukara.* Sin embargo, no deja de ser excepcional la apertura con que el misionero admitía la diversidad de cultos en la publicación *Utari Gusu.*

Después de vivir en Jorobetsu, Yaeko fue a trabajar a la iglesia de Biratori y fue ahí que tuvo otro encuentro clave para su inspiración como escritora. En julio de 1927 llegó al *kotan* un joven ainu de 27 años de nombre Iboshi Jokuto. Se trataba de un poeta vagabundo que iba de pueblo en pueblo vendiendo medicinas de patente para curar el dolor de pulmones y las hemorroides. En sus ratos libres incluso hacía labores de albañilería, pero su pasión era escribir poemas en los que expresaba el dolor de ser ainu. Aunque su corta vida concluyó alrededor de un año después de su llegada a Biratori, Iboshi pasó hermosos momentos al lado de Yaeko y de Mashijo, con quienes compuso parte de su obra poética.[21] La pérdida de Iboshi fue grande para Yaeko, quien escribió un hermoso obituario a manera de *tanka* para su amigo muerto:

Vengo a tu tumba, ¿qué te cuento, amigo?	墓に来て　友になにをか
No tengo palabras en este atardecer de otoño.	言の葉もなき　秋の夕ぐれ

[21] Ibid., p. 78-80

Iboshi fue un escritor sumamente prolífico y talentoso, y sus obras fueron publicadas de manera póstuma en 1930.[22] Pese a que Yaeko estimaba enormemente a Iboshi, la publicación póstuma de su obra causó algunos conflictos a Yaeko. Al parecer, los compiladores de los escritos de Iboshi incluyeron en la antología algunos poemas que Yaeko había escrito junto con Chiri Mashijo e Iboshi. Yaeko le escribió una carta a Kindaichi con fecha del 10 de agosto de 1930 en la que le comunica este "error". Sin embargo, el malentendido nunca se aclaró y los poemas aparecen casi idénticos tanto en *Kotan,* de Iboshi Jokuto, como en *Wakaki utari ni (Para los jóvenes utari)*[23] de Yaeko, que para ese momento estaba prácticamente lista para ser publicada.

- ***WAKAKI UTARI NI:* TANKA DE RESISTENCIA PARA LOS JÓVENES AINU.**[24]

Sobre el proceso de escritura

Cuando Yaeko rezaba, lo hacía en lengua ainu. Sin embargo, sus diarios íntimos y toda su obra publicada esta escrita en japonés. Al mismo tiempo, hablaba con su padre adoptivo mezclando el inglés con el ainu y el japonés, y Louise agradecía encarecidamente el poder comunicarse en su lengua materna con la diligente Yaeko. Pero, según varios testimonios, su manejo de las tres lenguas era bastante limitado. De hecho, al final de su vida Yaeko hablaba un japonés pueril que sus interocutores consideraban "encantador".[25] Pero ella gozaba de la escritura, y en los cuadernos que llenaba de conversaciones con Dios y eventos cotidianos se fue revelando el poder expresivo de la poesía.

Inspirada en el ejemplo de su amigo Iboshi, Yaeko se armó de valor y le mostró sus poemas a Kindaichi, quizá con la secreta esperanza de que el académico hiciera algo por publicarlos. Sin saber a ciencia cierta qué hacer con el material, Kindaichi le mostró los poemas a Sasaki Nobutsuna, entonces supervisor de la revista *Kokoro no Jana (La flor del corazón),* especializada en el género conocido como *tanka.* Sasaki percibió de inmediato que, con algunos cambios, el trabajo de Yaeko podría convertirse en una obra excepcional. La inclusión de palabras y poemas completos en lengua ainu sugería una transgresión

---

[22] Ogawa, M., Yamada, S. et. al (eds.) *Kotan. Iboshi Jokuto Ikoo (Kotan. Escritos póstumos de Iboshi Jokuto).* Soofuukan, Tokio: 1995 (Primera edición 1930)

[23] En lengua ainu, *utari* significa "compañero". Elijo conservar la palabra *utari* dentro de la traducción del título del texto, considerando que, como se detallará más tarde, el término *utari* cumple una función ideológica dentro del texto. Se trata de una solidaridad a la que se apela en términos de etnicidad. Por otra parte, el título original combina el vocablo ainu *utari* con el texto en japonés *wakaki --- ni* ("para los jóvenes"). En mi opinión, el juego de los dos idiomas que se combinan sugiere de entrada la marginalidad del texto.

[24] Una traducción íntegra de este texto al español se incluye en el anexo No. 10 de esta tesis.

[25] Ibid, p. 97-98

fascinante a los estrictos cánones de la poesía japonesa en forma de *tanka*, y Sasaki decidió asesorar a Yaeko para que puliera sus habilidades como poeta. Aunque Sasaki representaba a una de las escuelas más puristas de *tanka*, en ese momento existía en Japón una eferverscencia por la experimentación con nuevas formas poéticas, como el *shintaishi*. La emancipación espiritual que comenzó a animar a Japón a partir de la Democracia Taishoo también se reflejaba en la poesía, y mujeres como Yosano Akiko expresan una atmósfera de liberación tanto en forma como en contenido. Es en este clima que Yaeko se apropia del *tanka* como una posibilidad de convertir en letra sus emociones y, apegándose a las normas tradicionales, crea un *tanka* movido por nuevas inquietudes de exploración.

En un principio Yaeko se quedó perpleja ante la buena disposición de Sasaki, y según cuenta Kindaichi en el prefacio de *Para los jóvenes utari*, Yaeko le suplicó que le devolviera sus poemas. Pero ya era demasiado tarde. Sasaki había aceptado el reto de convertirse en maestro de *tanka* de Yaeko, y durante meses sostuvo correspondencia con ella para preparar un material que pudiera publicarse.

El *tanka* experimentó un largo periodo de plenitud durante la época Jeian (794-1185) cuando los amantes sellaban encuentros y desencuentros a partir de la imaginación poética y del buen gusto para expresarla. Entonces el amor se materializaba en trazos elegantes dibujados sobre finos papeles, añadiendo un toque de delicadeza con ramas y flores secas. Los nuevos tiempos pusieron fin al exquisito amor de la Corte, pero la pasión por plasmar la belleza de un momento en el alma del poeta siguió utilizando la fórmula de 31 sílabas, cuyos caracteres literalmente significan "pequeña canción" (短歌).[26]

El *tanka* ha marcado la pauta formal de la sensibilidad poética japonesa durante 1300 años, y sus reglas formales son muy precisas: se trata de crear imágenes utilizando una combinación de 5-7-5-7-7 sílabas *(ondyi)*. Considerando que la mayor parte de las palabras en japonés terminan con cualquiera de las cinco vocales abiertas a-i-u-e-o, el ritmo de la poesía sería demasiado obvio si persiguiera la rima, como ocurre en la expresión poética de otras lenguas. La cadencia, entonces, se fundamenta en el número de sílabas más que en la combinación de fonemas. En cuanto al contenido, sin embargo, existe gran flexibilidad, lo cual ha mantenido vigente esta forma de poesía en diferentes momentos históricos. Puede decirse que se trata de poemas incidentales, utilizando la fórmula de 31 sílabas para hacer un obituario o declarar los sentimientos del poeta a la persona amada. Brower y Miner

---

[26] Keene, Donald (comp. y ed.) *Anthology of Japanese Literature. Earliest Era to Mid-Nineteenth Century.*

sugieren que el *tanka* es una forma poética con una importante carga social, donde no existe una distinción entre poesía "pública" y "privada", como ocurre en occidente. En su opinión, la poesía creada en forma de *tanka* puede clasificarse de manera general como "formal" e "informal". La poesía "formal" está hecha para una audiencia más amplia, mientras que la poesía "informal" estaba dirigida a la persona amada, o incluso al poeta mismo.[27] Esta distinción también está muy relacionada con la variedad de temas que se abordan a través del *tanka*. Estos temas incluyen la naturaleza, el amor, la religión y la melancolía. También hay un gran número de poemas relacionados con la temporalidad que afecta los temas antes citados y, por último, existen poemos que trascienden este conflicto con el tiempo, como

> ...asuntos de significado público, religión, misticismo secular, ironía cósmica y un sentido amplio de la identidad humana. En el contexto de la imaginería japonesa y los modos sociales, las preocupaciones se manejan de una forma más directa que en la poesía occidental. La carencia de abstracción, por ejemplo, hace que el poeta responda a su sujeto de manera más inmediata, y así afecta de forma importante los dos tipos de distancia estética... La poesía japonesa no puede ser llamada romántica, sin embargo, debido a su naturaleza altamente social... Sólo podemos decir que la poesía japonesa es al mismo tiempo lírica y social... Con esta cualidad básica y los elementos constantes de técnica en mente, es posible formular preguntas que involucran problemas históricos.[28]

Durante las primeras décadas del siglo XX, el *tanka* seguía siendo una forma de expresar los sentimientos más profundos del poeta. Era una época en que la definición de la experiencia del "ser japonés" se apoyaba en expresiones culturales que subrayaran el carácter único del espíritu de este pueblo, y el *tanka* se enaltecía como una de estas manifestaciones de unicidad. En ese momento era impensable que un poeta no japonés pudiera escribir *tanka*, en parte porque se trata de una fórmula totalmente ajena al ritmo poético de las lenguas occidentales. Pero no era sólo una cuestión formal. El *tanka* se consideraba una figura poética alimentada por la sensibilidad única del espíritu japonés. ¿Qué significaba, entonces, que una mujer ainu eligiera el *tanka* como forma de expresión poética? ¿Una curiosidad en el mundo de las letras japonesas? ¿O quizá un desacato a la *ley del género* conocido como *tanka*? Desde esta estrategia de lectura, *Para los jóvenes utari* es un acto de insubordinación ante ciertos límites del *tanka*, pero no todos: Yaeko debió respetar algunos

---

UNESCO Collection of Representative Works - Japanese Series. Grove Press, New York: 1955

[27] Brower, R. H. y Miner, E. *Japanese Court Poetry.* The Cresset Press, Londres: 1962, p. 18

[28] Op. Cit., p. 19

aspectos formales que Sasaki, su guía en esta aventura, juzgó esenciales para que la obra pudiera categorizarse como *tanka.*

Los espacios de obediencia formal

Yaeko buscaba un punto de confluencia para las diferentes creencias e ideales que habitaban en su corazón. Como misionera cristiana, estaba entregada a la tarea de "mejorar las costumbres" del pueblo ainu a través de la adopción de la moral cristiana; sin embargo, también estaba consciente de la necesidad de ganar el respeto del pueblo wadyin. Esto significaba hacer un esfuerzo por demostrar que había mujeres y hombres ainu capaces de expresar una elevada sensibilidad de manera refinada... y qué mejor que recurrir al *tanka,* que durante siglos había marcado el ideal de elegancia e imaginación creativa del pueblo japonés.

Por otra parte, Yaeko parecía sentirse más cómoda escribiendo poesía. El *tanka* era una forma suscinta y simple de reflejar sus ideas y hacer un llamado directamente al corazón de los *utari.* Sasaki Jatsuko, una amiga cercana de Yaeko, dejó el siguiente testimonio con respecto de las motivaciones de Yaeko para escribir *Para los jóvenes utari*:

> Yaeko siempre estaba preocupada por el futuro de los *utari.* Ella me dijo que quería dejar escrita su manera de pensar para los jóvenes *utari,* pero que no era hábil para escribir en prosa. Sin embargo, si lo hacía como canción, podría expresar fácilmente sus propios sentimientos. Los ainu tenemos esta maravillosa tradición oral del *yuukara,* pero los jóvenes de ahora le dan la espalda y no le ponen atención. Pensó que, escribiendo canciones, podría decir a los jóvenes *utari* que nuestros ancestros fueron un pueblo maravilloso.[29]

Sus nobles intenciones y la firmeza de sus ideales, sin embargo, no eran suficientes para que se pasara por alto la modestia de la forma. De ahí que la intervención de Sasaki Nobutsuna haya sido fundamental para que la obra lograra publicarse. Yaeko se estaba internando en un universo expresivo purista, gobernado por palabras de gran fineza y reglas estrictas que Yaeko desconocía. Su biógrafo señala que personalmente tuvo la oportunidad de ver una versión no corregida de los manuscritos de *Para los jóvenes utari,* y señala que la diferencia con la obra final es notable. Los primeros intentos estaban llenos de errores gramaticales... y esa desobediencia de las reglas gramaticales era absolutamente imperdonable.[30] El hecho de que Yaeko escribiera en un japonés gramaticalmente

---

[29] Citada por Kakegawa, G., Ibid., p. 121

[30] De hecho, su biógrafo apunta que la obra hubiera perdido gran parte de su valor literario si no se hubiera

incorrecto no era visto como expresión de su propia marginalidad entre dos culturas que se encontraban violentamente. Si Yaeko tenía errores gramaticales, éstos se atribuían a su "ignorancia", a su "falta de educación"... y simplemente había que *corregirlos*. Corregir los errores de Yaeko era un ejercicio de sometimiento de las ideas de Yaeko a una determinada forma expresiva: el *tanka*.

Sin embargo, la labor de correción y guía de Sasaki puede considerarse también como un acto de deconstrucción de los límites del *tanka*: ¿cómo *ajustar* estos poemas tan distantes del espíritu del *tanka* a los límites que marca la *ley del género* conocida como *tanka*? Ciertamente había dos reglas que no debía romper: primero, la utilización de formas gramaticalmente correctas y, segundo, el respeto incondicional a la fórmula de 31 *ondyi* distribuidas en cinco imágenes de 5-7-5-7-7 sílabas. El contenido se podía negociar, pero las palabras elegidas debían respetar la elegancia que había caracterizado al *tanka* durante trece siglos de tradición poética en Japón.

Después de varios meses de trabajo epistolar, Sasaki promovió que una parte de *Para los jóvenes utari* se publicara en la revista literaria *Kaidzoo (Restauración)*. Los poemas estaban acompañados de una fotografía de la autora -en ese entonces de 47 años de edad- y fueron acogidos con curiosidad por el público aficionado al *tanka*.[31] Finalmente, el 10 de abril de 1931 se publicó la versión completa de *Wakaki Utari Ni (Para los jóvenes utari)* como una edición especial de *Kokoro no Jana*,[32] la revista dedicada a la poesía en *tanka* que supervisaba Sasaki Nobutsuna.

La edición estaba prologada por Kindaichi y por el mismo Sasaki, quienes exaltaron el valor del texto como obra única en el género del *tanka*, además del mérito de ser una obra escrita por una mujer. Kindaichi escribió al respecto:

> Los logros maravillosos y la actividad suprema, generalmente son llevados a cabo gracias al sacrificio de las frágiles mujeres... La Srita. Yaeko ofrece su espíritu joven, entregándonos su admirable y trágica vida... Esta publicación se ha hecho realidad debido a la noble voluntad del Dr. Sasaki, a la pureza de la Señorita (Yaeko), y a la labor histórica de investigación en Japón. Actualmente, la Srita Yaeko es mártir de la gloria del trabajo de evangelización. Con respecto de mi, que tranquilamente he venido estudiando la larga historia del pueblo ainu, tengo una emoción que apenas puedo expresar con palabras.

---

llevado a cabo una labor previa de corrección de los errores gramaticales. Kakegawa, G. Ibid., p. 127

[31] Kakegawa, G. Ibid., p. 122

[32] *Kokoro no Jana*. Kanda, Tokio: 10 de abril de 1931.

Por su parate, Sasaki deja claro en su prólogo que no es el valor estético de la obra lo que hay que subrayar. La emotividad del texto y la filiación étnica de su autora son los elementos que le confieren una significación especial a la obra de Yaeko. Su esfuerzo significa que el pueblo ainu ahora tiene una "nueva luz": la luz de la escritura:

> Tal vez la primera mujer ainu en hacer hábilmente un poema japonés (*Yamato uta* - 大和歌) es Yaeko... Su estilo (*dyiku* - 辞句) aún no está lo suficientemente depurado, pero no sería exagerado decir que está lleno de sentimiento, y sería lamentable que esta absoluta pureza (*shidyun* - 至純) permaneciera escondida en el mundo. Esta es la razón por la que se está publicando. Este antiguo pueblo sin escritura ahora se ilumina con una nueva luz a través del corazón sincero de estas canciones.

El valor de resistencia de *Para los jóvenes utari*

Dentro de las convenciones del *tanka,* la obra de Yaeko se presentaba como un extraño paisaje del género que durante siglos había marcado los ritmos de la imaginación creativa de los poetas más elegantes de Japón. Las primeras páginas eran un evento inusitado en la historia del *tanka,* que por primera vez admitía la presencia de la lengua antigua de un pueblo que había sido menospreciado por carecer de escritura:

Mosir Kor Kamuy pase tono	Me inclino ante los Dioses de la Tierra
Ko-oripak=an utarpre pirka puri ne ksu ne na	el Dios Supremo para mostrar su buena voluntad.

Las palabras que antes dieran vida al universo del Ainu Mosir convivían ahora con las formas y las palabras de los colonizadores, creando así espacios en que "lo intraducible permanece como testimonio de la diferencia":[33]

Utaspano *nakayoku kurasan* Moyokka neyta pakno Anutari opitta.	Aunque seamos pocos, vivamos en mutua paz por siempre todos como amigos.
Utaspa-no ukoyki-p utari renka P ani ainu pirkap Mosir ae-keske.	Aunque hay gente que pelea entre sí, las personas buenas no deben desaparecer.
Seta korachi iteki ukoyki ikore Yan pirka u-kat omare ueniste yan.	No nos tratéis como perros, vivamos bien y así tendremos fortaleza.

[33] Prieto Stambaugh, Antonio. "Memorias desplazadas. Artes visuales transfronterizas frente al

Utaspa-no uko-yaykatanu pirka	Respetémonos mutuamente.
puri *wasurena* utari *tokoshie made mo.*	no olvidemos las hermosas costumbres y vivamos como *compañeros* por siempre. [34]

Estos poemas estaban escritos en silabario *katakana,* que se utiliza para transliterar vocablos de lenguas extranjeras en textos escritos en japonés. Yaeko se colocaba así en una posición fronteriza entre la lengua ainu y la japonesa. Desde esta postura expresiva marginal, Yaeko hacía un llamado a que los *utari* resistieran... pero con la fuerza espiritual que otorgaba la presencia de una tercera frontera cultural: la moral cristiana. El cristianismo invitaba a ejercer una resistencia pacífica en que la voluntad permaneciera inquebrantable pese a la adversidad y las agresiones. En los poemas posteriores, Yaeko escribe en japonés, pero conservando siempre una palabra clave en ainu: *utari,* compañero. Dentro de sus poemas, Yaeko crea todo un universo alrededor del concepto *utari* como un ideal de solidaridad entre los hombres y mujeres ainu. Es una palabra intraducible porque hace referencia a una *condición ainu* en que la fortaleza emana de la adhesión. Desde su perspectiva, una buena parte del infortunio al que se enfrentaba el pueblo ainu podía atribuirse a la incapacidad de crear un frente común:

Nos tenemos antipatía	お互に　憎みねそねみて
y mutuamente nos exterminamos	滅ぼせし
¿Y en manos de quién	ウタリの国土(モシリ)
está ahora nuestro territorio?	誰が手にある
Es absurdo sentir	お互に
odio y celos entre nosotros.	にくみそねみて
Ahora lloramos en vano	何ならむ　今は　むなしく
por lo que está en manos ajenas.	人の手に泣く[35]

Yaeko quería crear una obra que fuera inspiradora para otros *utari* de su tiempo. Sabiendo que muchos *utari* tenían un nivel deficiente de japonés, Yaeko pidió encarecidamente al Prof. Kindaichi que incluyera *jurigana*[36] dentro de la edición final. Yaeko estaba

---

posmodernismo", en *Cuadernos americanos*, Año X, Núm 55, enero-febrero (1996). P. 249

[34] Batchelor, Yaeko. *Wakaki utari ni (Para los jóvenes utari)* P. 14-17. La traducción al español de estos poemas se hizo directamente del ainu gracias a la asesoría de mi profesor de lengua ainu, Katayama Tatsumine. Agradezco también la ayuda de Okamoto Ritsuko para leer algunos poemas en japonés, así como la supervisión final de la Prof. Michiko Tanaka. Las palabras en itálicas son vocablos en lengua japonesa

[35] Op. Cit., p. 17-18 En adelante este texto se citará indicando el número de página al final de cada poema.

[36] El *jurigana* muestra la manera de leer un ideograma. Con letra pequeña se escribe en silabario jiragana la

verdaderamente ansiosa por conocer la reacción de otros hombres y mujeres ainu, y así se lo hizo saber en varias cartas que le envió al académico en los meses previos a la publicación de su libro.[37] Ante todo, Yaeko tenía vocación de misionera e, inspirada en la labor de su padre adoptivo, buscaba llegar al corazón de sus lectores recurriendo a la lengua ainu. Sus poemas eran la ocasión de instar a los *utari* para que recuperaran la dignidad que habían perdido, al entregarse al alcohol y la indolencia:

Hey tú, *utari*,	A utari ji
lo más horrible de este mundo es el *sake*	Mosir kon nupu tonoto *nari*
nunca lo beban	ekaechik *na*
ni se emborrachen.	echii joshiki *na*[38]
El nombre de los *utari*	ふみにじられ
está pisoteado y aplastado	ふみひしがれし
¿Quién entre los *utari* nos devolverá	ウタリの名　誰しかこれを
el honor de nuestro nombre? (P. 19)	取り返すべき

Abrigada en su fé, Yaeko *se resistía* a creer que su pueblo se encontraba derrotado. Ella creía firmemente en el poder salvador de la moral cristiana para restaurar el orgullo de ser ainu, y su misión era hacer llegar esta "buena nueva" a los *utari:*

Cree en Dios. Deja de dudar	神を信じ　僞をやめ
y todo lo que hagas	何事も　成さば
se convertirá	必ず
en un regalo de Dios. (P. 50)	み恵あらむ
La gente que llora	ほんとうに　悲しみ
con verdadera tristeza	泣ける　人ならで
conoce los milagros de Cristo. (P. 50)	キリスト様の御事業は知らじ
El Santo Cristo está presente	目に見えぬ
donde los corazones	人の心の集ふところ
están juntos,	其処に神まし

---

lectura correcta o sugerida.

[37] Kakegawa, G. Ibid., p. 124

[38] Nuevamente cito los poemas en su lengua original, utilizando letras romanas para transliterar las palabras en ainu, y colocando en cursivas las palabras en japonés.

aunque la gente no pueda verlo. (P. 51)	キリストいます
¿Quién anunciará	キリストの教の
a los *utari*	髄のその髄を
la quintaesencia	ウタリに告ぐる
de la doctrina de Cristo? (P. 51)	人は誰なる

Pero Cristo no era la única entidad divina a la que Yaeko apelaba para que los *utari* recobraran la fuerza espiritual. Al pueblo ainu se le había despojado de la fe en sí mismo, en el poder de los *kamui* que antaño gobernaran el mundo inmaterial, y Yaeko sabía que la revitalización de la fe en los *kamui* era una motor esencial para que los *utari* recuperaran el orgullo de ser ainu. En sus poemas, Yaeko transita libremente entre el mundo cristiano y el mundo del *yuukara*, como si solamente alguien fuera de este mundo fuera capaz de conmoverse ante el lamento por la destrucción del orgullo de ser ainu:

Quisiera preguntarle	聞かまほし
al dios Nupurkurtop,	永久に長く
el dios pájaro,	生くる道を
cómo vivir para siempre. (P. 58)	ヌプルクイトプ　カムイチパッポに

En el mundo literario de Yaeko, el *yuukara* que antaño se narrara alrededor de una fogata cobró un singular matiz en la forma del *tanka.* La última sección del libro está dedicada a alabar el poder de Oina Kamui, bajo el nombre de Ainu Rakkuru. Dentro de la cosmovisión religiosa ainu, Oina Kamui es una deidad con forma humana que transmitió su sabiduría a los seres humanos en los tiempos primordiales. Ainu Rakkuru es descrito a manera de *tanka* como el *kamui* de mayor importancia para el pueblo ainu. Su poder es tan grande, que Yaeko lo invoca con fervor para que salve al pueblo ainu de la desaparición:

Se dice que el Señor	神と人
es mitad Dios, mitad humano, y	かねたる人と
efectivamente	人傳ふ　げにさもあらむ
así debe ser su nobleza. (P. 143)[39]	君の尊さ

[39] "El significado de los nombres Ainu Rakkuru y Oina Kamui es "el viejo Dios" de "persona con forma humana" es decir, dios de paz, persona de paz." (Nota de Kindaichi Kyoosuke al pie del poema) *Wakaki*

Se transmite el brillo	裾もゆる
de su valentía	アツシの姿
En la figura de su atsushi	いさましく
con la bastilla en llamas. (P. 143)[40]	輝きけりと傳へ聞ゆる
No hay Dios superior	オイナ神に
a este Dios,	優れる神はあらずとし
y así lo transmitió	ウタリは傳ふ
El dios Oina a los *utari*. (P. 144)[41]	ウタリの末に
Dios Oina,	オイナ神
¿quién eres?	君は誰なる
Yo creo que tú	ウタリには救主とも
eres el salvador de los *utari*. (P. 144)[42]	思ひてあるを
Oina Kamui, Ainu Rakkuru,	オイナカムイ　アイヌラックル
escuchad bien que	よく聞かれよ
el número de los *utari*	ウタリの数は
está disminuyendo.(P. 145)	少くなれり
Oina Kamui.	オイナカムイ
Eres nuestro salvador.	救主なれば
Salva a los *utari*	ウタリをば救はせ給へ
con tu fuerza misteriosa.(P. 145)	奇しき能に

La figura de Oina Kamui adquiere aquí la posibilidad de "salvar" a los *utari*, y el *tanka* se convierte en una plegaria paralela a los ruegos que Yaeko hace al Dios cristiano. En el *tanka* marginal de Yaeko, esta "herejía" se convierte en un espacio de resistencia ante dos

---

utari ni. Ibid., p. 143

[40] El atuendo de este Dios, siempre se narra en esta canción como *oufi, nikapetsushi* (Tejido rojo del *atsushi*, quemado con fuego en el dobladillo). (Nota de Kindaichi al pie del poema) Ibid., p. 143

[41] El Dios Oina y Oina Kamui son lo mismo. (Nota de Kindaichi al pie del poema). Ibid., p. 144

[42] Ibid., p. 144

fuerzas coloniales en juego que invalidaban la religión ainu: el monoteísmo cristiano y la política de asimilación a la cultura wadyin -que incluía la adopción del Shintoísmo de estado.

Yaeko también dedica una serie de *tanka* a la figura de Poyaunpe, héroe mítico de las epopeyas del *yuukara.* En su búsqueda por alentar la fuerza y el valor de los *utari,* Yaeko recurre a la valentía de este héroe que vencía en todas las batallas, gracias a su espíritu poderoso. Yaeko narra la vida de Poyaunpe, enalteciendo sus hazañas:

Todavía eras pequeño	君いまだ
cuando ya	おさないころに
los malvados	悪者等　きみが命を
buscaban matarte. (P. 152)	ねらひたりとぞ
Siempre que escuchabas	君が世は
el sonido de los huesos de los *utari*	絶えず戦
cuando peleaban en el mundo,	なりしと聞く　ウタリの骨鳴り
tu corazón se estremecía. (P. 152)	胸さくばかり
Aunque eras muy pequeño,	をさなくは
destruiste	君ありしかど
muchos enemigos.	勇しく滅ぼしましつ
Con la fuerza	あまたの敵を
de Yaunguru Ponyaunpe	ヤウングル　ポンヤウンペの
los malditos quedaban atónitos. (P. 153)[43]	勢に悪者どもも
	舌をまきしと
Como Kikiribesu Nitaikunne,	キキリバス　ニイタイクンネ　寄せ来る
se acercan los enemigos,	敵にぞ勝ちし
y tú solo los venciste. (P. 154)[44]	君一人にて

---

[43] Yaunguru. Gente de la isla principal (Honshima). Poyaumpe es el sentido de la justicia de la gente Honshima (Honshimabito). Los enemigos siempre provocan el enojo del héroe en las canciones.

[44] En la canción, es común describir la gran fuerza de los enemigos como "el pulular de los insectos", como "la floresta". Kikiri significa insecto, y además enemigo. Niitai significa bosque o floresta. (Nota al pie de Kindaichi Kyoosuke). Otra posible traducción sería (Como un enjambre de mosquitos, como una floresta se acercaron los enemigos, y los venciste tú solo.)

Arrastrando tus entrañas,	ならわたを　引ずりながら
invadiste el país enemigo y lo destruíste. (P. 154)[45]	敵国に　君攻め入りて　滅ぼせしとぞ
Eres un verdadero hombre,	君は寛に
y a partir de ahora	ますら丈夫ぞ
mil generaciones te alabaremos	千代かけて　讃へうたはむ
y te cantaremos. (P. 155)	うたひたたへむ
Tu sangre permanecerá viva,	ウタリの子に
fluyendo dentro de los hijos de los *utari.*	君流せし血　生きてあり
Por eso no tenemos motivo	などか恐れむ
para temer al *Kunne Chikappo.* (P. 155)[46]	クンネチカッポ等
Tú eras el valiente	在りし世に
del mundo de antaño,	勇ましかりし
y ahora	君は今
¿dónde estarás? (P. 156)	何處のはてに　いますらむ今
Te has mezclado con los dioses,	神をかねし
pero seguramente permaneces vivo	君は必ず　生きています
en lo alto del corazón,	高き心に
en lo profundo del corazón. (P. 156)	深き心に
Te buscamos	おく深く
en lo más profundo,	極めさがさむ
aunque sea necesario	我が君を
excavar hasta lo más hondo. (P. 157)	よしいと深く　掘り返しても

[45] En todo el cuerpo recibió heridas, y quedó cargando su intenstino. Aún así, en la canción se decía que continuó atacando al enemigo. (Nota de Kindaichi Kyoosuke)

[46] Significa pájaro negro. Se trata de un ave que se acerca en grandes parvadas y come carne. (Nota de Kindaichi Kyoosuke)

Trae de regreso contigo	勇ましく
a tu hermana,	戦ひましし　君が妹つれ
que también peleó valientemente	歸りませ
y regrésala a sus hermanas. (P. 158)	サポのみもとに
Iressapo, tú estás defendiendo	イレスサポ
el noble castillo	君が御城を　守り居て
Y en silencio esperas	待ちわびつらむ
su retorno. (P. 158)[47]	君が歸りを

Al lado de Poyaunpe, Yaeko evoca la imagen femenina de resistencia ainu en la figura de Iressapo, la hermana adoptiva del héroe que se encargó de sus cuidados desde pequeño. La suya es una fortaleza misteriosa que emana de un orgullo inquebrantable, silencioso, solitario... pero que impulsa a Poayaunpe a salir victorioso de todas las batallas:

Antaño, fuiste educada	古の
como hermana mayor	ユーカラ　カムイを　育てたる
para el Yukara Kamui.	サポ君のごとき　サポ君ほしい
La fuerza de shamana	サポ君の巫の力
de la *sapo* que crió al héroe	今もなほ
aún ahora se desea,	ほしき
como si se tratara de	ものかな
la hermana mayor de los *utari*. (P. 160)[48]	ウタリのサポに
Desde cualquier lugar	イレスサポ
en que se encuentre Iresapo,	居ながら何処の
le hace saber a su	出来ごとも
hermano menor todo lo que conoce.[49]	知りて傳へつ　弟君に
Es admirable cómo	イレスサポ

---

[47] Significa la hermana mayor adoptiva. Es un término para llamar con cariño a la muchacha que recogió y crió al héroe desde la infancia, cuando éste quedó huérfano. (Nota de Kindaichi Kyoosuke)

[48] En el texto original se lee *sapo* por hermana mayor, que es un vocablo ainu. (N. del T.)

[49] La hermana adoptiva mayor es una shamana notable que puede ver el porvenir, el pasado, y lo distante. También le canta con amor a Poyaunpe.

Iresapo misma	己がたふとき　力をば
conserva oculta su fuerza	ふかく隠しつ
en la profunidad de su interior.(P. 161)	ゆかしき思

Los tiempos habían cambiado, y Yaeko daba continuidad a las antiguas historias con una fórmula que hablaba de héroes invencibles en el idioma y el ritmo de los colonizadores. El pincel de Yaeko se mecía entre mundos en conflicto, llegando a un acuerdo misterioso a través de las palabras cuidadosamente elegidas por Yaeko... pero no era una armonía perfecta. Como espacio crítico, cada idea recela de la otra y la reta a defender su solidez en la trama del pensamiento creado en *Para los jóvenes utari.*

Los poemas dedicados a los héroes del *yuukara* también pueden leerse como un espacio que transgrede los límites impuestos por la misma tradición oral. La obra de Yaeko nos remite a un momento de la historia ainu en que los *kamui* ya no cobraban vida en las voces elocuentes de sus narradores/as. Los nuevos tiempos marcaban el imperio de la palabra escrita, inaugurando para el pueblo ainu la autoridad del texto impreso. En la antigüedad, las historias se re-creaban cada vez que un *ekashi* o *juchi* las narraba. Si esta regla seguía vigente, Yaeko podía narrar las historias a su manera. Sin embargo, el género que había elegido la poetisa amenazaba los límites mismos del *yuukara,* que también tenía reglas narrativas y un ritmo preciso. Más aún, esta decisión también nos habla de las complejas transformaciones que estaba experimentando el significado inicial del *yuukara:* si bien durante siglos había sido un canto religioso, ahora se encontraba en la posición de ser categorizado como "obra de arte" o "literatura ainu", como se vio en el capítulo 4 de este trabajo. Aunque Yaeko se refiere respetuosamente a los *kamui* que invoca, el *yuukara* se seculariza al adoptar la forma narrativa del *tanka,* en tanto que se inclina más hacia un ideal estético que religioso.

♦ *PARA LOS JÓVENES UTARI* Y LA NOSTALGIA DE RESISTENCIA

La obra de Yaeko está llena de imágenes nostálgicas por un pasado idílico que se ha perdido irremediablemente. Al igual que su predecesora Chiri Yukie, Yaeko y otros jóvenes de su tiempo apelan a la imagen del paraíso perdido para hablar del despojo que habían sufrido. *Para los jóvenes utari* incluye una enorme cantidad de *tanka* que hablan acerca de la manera en que se les arrebató su territorio y, sobre todo, su dignidad. Varios de ellos recurren a un dramatismo que a veces se asoma a lo plañidero:

Me la paso llorando	血を吐かむ
en mi corazón	思の我を　かへりみて
pensando en esta tristeza	心の底に
que es como si escupiera sangre. (P. 67)	哭くばかりなる

Yaeko no sólo se dirigía a los *utari,* sino también quería mover los corazones de los wadyin, haciéndoles entender el enorme sufrimiento de su pueblo a través de su propio dolor:

En la medida de lo posible	かなひなば
quiero transmitir a la gente	此苦しみを　告げまほし
este sufrimiento	閑古鳥の
como si fuera el canto del pájaro cucú.	なくがごとくに

Cada vez que veo	新聞のアイヌの記事を
un artículo de periódico sobre los ainu	見るごとに
siento	切に苦しき
verdadero sufrimiento. (P. 70)	我が思ひかな

Para los jóvenes utari logró despertar la simpatía de varios sectores de la sociedad wadyin, no sólo por la originalidad de la obra, sino también por su contenido político. La lectura que hizo el escritor Nakano Shigejaru de *Para los jóvenes utari* nos da una idea sobre las impresiones de la propuesta de resistencia literaria de Yaeko Batchelor en un artista e intelectual de la época. Nakano fue arrestado por sus actividades políticas en abril de 1932, y durante su estancia en la cárcel leyó *Para los jóvenes utari,* registrando sus impresiones de esta lectura en su diario íntimo. Nakano alaba a Yaeko por la iniciativa de utilizar una forma expresiva netamente wadyin, para plantear un espacio de resistencia política *gracias a y en contra de* la política wadyin:

> Lo más extraordinario de ella es que utiliza un método de expresión que ha sido plantado como una semilla por un pueblo extraño, y eso es la característica más fuerte de su expresión como ainu... A través de la poesía convierte en símbolos a los derechos políticos, el poder económico, el disfrute de la cultura y todo aquéllo de que fueron despojados como pueblo oprimido. Naturalmente esto es rebeldía.[50]

Sin embargo, en su opinión la obra de Yaeko carece de fuerza en el momento en que ella

---

[50] Nakano Shiguejaru. *Nakano Shiguejaru Dzenshuu (Obras completas de Nakano Shigejaru)* Vol. 7 "Oboegaki". Citado por Kakegawa, G. Ibid., p. 133. Desafortunadamente Kakegawa no proporciona la ficha bibliográfica completa.

apela al cristianismo, es decir, al camino del amor, para aliviar la situación de los *utari.* Como marxista japonés estas ideas le parecían absolutamente incongruentes con la voluptuosa libertad que lograba al hacer *tanka* sobre los *kamui* ainu:

> Cuando ella es más cristiana, decae en su poesía. Su poesía es más elevada cuando ella se muestra como hereje. Cuando ella se porta como hereje, como extraña, como creyente de las leyendas ainu, cuando compone canciones de alabanza a los héroes de las leyendas, entonces ella es una poetisa sin paralelo... El amor de Jesucristo palidece ante la bastilla en llamas del *attush* del héroe ainu.[51]

Pero el cristianismo de Yaeko no sólo era incongruente con los *kamui* del mundo del *yuukara,* sino también con la ideología de lucha con la que él estaba comprometido. En su opinión, el problema de *Para los jóvenes utari* -y del pueblo ainu en general- era esta falta de vinculación con la lucha del proletariado japonés:

> Una de las cosas que muestra *Para los jóvenes utari* es que el camino de amor los guiará fuera de la opresión. A pesar de eso, la voz del cucú evoca al hereje que hay dentro de ella, al ainu, el camino del poeta que conduce hacia una revolución personal de liberación. Desconozco la situación actual de los ainu. Por lo pronto, sé que la liberación obrera hacia el socialismo los excluye. Si se permitiera que la voz de los ainu se uniera a la lucha de clases del proletariado japonés, la canción sollozante de este cucú tal vez se convirtiera en una canción de guerrilla. *(paruchidzan no uta).*[52]

Nakano entendía que la situación del pueblo ainu era fruto de la opresión que caracterizaba la lucha de clases, y era necesario que este grupo segregado participara de un movimiento de liberación social más amplio para que su lamento no se quedara en meras lágrimas silenciosas. Pero el llamado de Yaeko no era hacia una actitud combativa. El canto del cucú que Yaeko llevaba dentro pedía a los *utari* que mantuvieran la cabeza erguida aún enmedio de la pobreza y la adversidad. Esto significó que *Para los jóvenes utari* fuera en cierta medida olvidada en un marco de resistencia política más crítica hacia el colonialismo. La misma Yaeko, años más tarde, escribió en su diario íntimo:

> Ya me harté de esta falta de resistencia *(muteikooshugi).* Quisiera que hubiera una religión que también castigara la maldad. El cristianismo no es suficiente. Después de todo, aunque el cristianismo ayude a salvar del dolor al alma individual, no nos da a los *utari* un resorte

---

[51] Ibid., p. 134
[52] Ibid., p. 135

espiritual fuerte para esforzarnos y alentarnos a recuperar la conciencia de la gloria del pasado como pueblo.[53]

Y sí. El cristianismo no era suficiente para salvar al pueblo ainu de su situación de despojo y discriminación racial... y, por si fuera poco, pronto Yaeko sería segregada también por sus creencias religiosas.

♦ DESPUÉS DE LA PLENITUD

Para los jóvenes utari fue publicada en un año de gran complejidad política en Japón. En 1931 ocurrió el llamado "Incidente de Manchuria", y el militarismo comenzó a filtrarse en cada uno de los aspectos de la vida social, política y económica de la nación japonesa. Durante esta época comenzaron a recrudecerse los sentimientos en contra de los extranjeros, e increíblemente Yaeko fue vista con desconfianza por ser hija adoptiva de un extranjero... lo cual la convertía automáticamente en extranjera. Además, el Shintoísmo se fortaleció como religión del estado, y los cristianos de Japón comenzaron a vivir situaciones de tensión, aunque no de franca persecución.[54]

El año en que se publicó *Para los jóvenes utari* estuvo lleno de eventos trágicos en la vida de Yaeko. Su madre y dos sobrinos pequeños fallecieron con pocos meses de diferencia, y Yaeko estuvo sumida en una profunda depresión durante varios meses. Enmedio de la tristeza por la pérdida, Yaeko siguió cuidando de su madre adoptiva Louise con gran cariño. La admiración y el respeto que sentía por Louise también se vio reflejado en *Para los jóvenes utari*:

Cuando al amanecer veo a mi madre	曙に
con la Biblia en la mano,	聖書手にする　母見ては
sinceramente me reprocho	切にせめらる
el tener un corazón débil.	我が弱き心

Louise falleció en 1936 a la edad de 91 años, y este fue uno de los golpes más duros en la vida de Yaeko, que ya tenía 52 años. Su principal función como "mujer-Biblia" era cuidar de la esposa de John Batchelor, de manera que ahora ya no tenía una labor qué realizar. Poco después de la muerte de Louise, Yaeko escribió en su diario:

---

[53] Diario íntimo de Yaeko Batchelor, sin fecha, citado por Kakegawa, G. Ibid., p. 112
[54] Ibid., p. 112

> Después de la muerte de mi mamá, ¿Qué voy a hacer de ahora en adelante? Mi papá dice que me dedique a transmitir las enseñanzas de Dios, pero no sé qué será bueno hacer con mi pequeñísima y pobre fuerza. Dios. Hazme hacer lo que puedo hacer. Dame más fuerzas. Cuida a mi papá ahora que ha muerto mi mamá. Bendice a los *utari.*[55]

Yaeko siguió cuidando por un tiempo de su padre adoptivo. Sin embargo, sucedió un evento que cambiaría por completo la admiración y el respeto que sentía por John Batchelor. En una ocasión, Yaeko encontró un manuscrito del misionero en que narraba un aspecto aterradoramente falso acerca de las "costumbres" del pueblo ainu:

> Los japoneses *(nijondyin)* realmente ven a la tribu ainu *(ainu dzoku)* como un pueblo *(mindzoku)* violento, y eso no es sorprendente si vemos la leyendas que los mismos ainu narran. De acuerdo con sus historias, en el pasado los ainu eran caníbales. No solamente se comían la carne de animales vivos como el oso, el venado y otras presas; cuando había una guerra, además de asesinarse mutuamente, se comían unos a otros y, para colmo, parece que sin ser previamente cocinados. Eventualmente, el Dios Aeoina bajó del cielo, y les enseñó a pescar, a usar el arco y la flecha y a hacer ollas, y dicen que les dio órdenes de cocinar la carne del conejo y otras presas. Por eso se eliminó y se prohibió la costumbre de matarse mutuamente entre seres humanos y además comer su carne.[56]

Yaeko estaba verdaderamente decepcionada de su padre, no sólo por creer esas historias terribles que hablaban de la barbarie del pueblo ainu, sino porque a él no le parecía sorprendente que los wadyin vieran al pueblo ainu como un pueblo violento. Al respecto escribió en su diario íntimo:

> Mi papá adoptivo escribe que "los japoneses ven a los ainu como una raza violenta, y no es sorprendente"; pero nosotros los ainu no me explicó cuándo y cómo asustamos a los shamo. Cuando vemos a un wajin venir de lejos, es como si viéramos una serpiente venenosa (mamushi), y escapamos temblando. Yo que sólo respetaba a Dios más que a mi papá, ahora sé que sólo es alguien con piel de investigador, y me dio un sentimiento de vacío. No sé realmente qué hacer.[57]

A partir de ese momento, la relación con su padre se deterioró paulatinamente. Batchelor salía a menudo de viaje y no prestaba mucha atención a Yaeko. Pero la tensión rebasó el

---

[55] Citado por Kakegawa, G. sin fecha, Ibid., p. 146
[56] Citado por Kakegawa, G. sin fecha, Ibid., p. 157
[57] Ibid., p. 157

límite cuando en 1937 llegó a Jokkaidoo la sobrina de la finada Louise, Florence Andrews. La Srita. Andrews tenía 71 años, y se había trasladado a Japón para ayudar a su tío político con la cuarta edición de su célebre "Diccionario Ainu-Inglés". A pesar de la escasez de papel y recursos que imponía la guerra con China, un poderoso amigo personal de Batchelor, Tokugawa Yoshichika, logró que la editorial Iwanami Shoten se encargara de la publicación. Después de algunos meses de revisión, el diccionario salió a la venta en 1938.

La presencia de Andrews era sumamente amenazadora para Yaeko, porque ya no era necesario que ella se hiciera cargo de cuidar de Batchelor. La animadversión creció cuando su padre adoptivo le pidió que se trasladara de Sapporo a Usu para hacerse cargo de la iglesia que recientemente se había inaugurado. Ella sintió que su padre adoptivo sólo la había utilizado, y que ahora que ya no era necesaria, la expulsaba de su vida sin mayor trámite. En su diario íntimo escribió:

> ¡Qué horrible! Quizá cada vez me botan más y más. Verdaderamente son personas horribles [Andrews y Batchelor]. Sólo actúan a su conveniencia.[58]

Verdaderamente decepcionada de su padre adoptivo, Yaeko se fue a vivir a la casa que la pareja Batchelor había construido años antes en Usu. Ahí se hizo cargo de la iglesia, junto con su hermano Yamao -que se había convertido en predicador. El desaliento la llevó a abandonar la escritura de su diario íntimo el 3 de junio de 1939. La situación se hacía cada vez más difícil para los cristianos conforme se aproximaba el momento en que Japón ingresaría a la Guerra del Pacífico. A pesar de que Batchelor había decidido morir en el archipiélago, finalmente decidió embarcarse hacia Canadá el 17 de diciembre de 1940. A partir de ese momento Yaeko sólo tuvo noticias eventuales de su padre, y sólo indirectamente se enteró de que Batchelor decidió regresar a su natal Sussex, donde falleció en 1944.

Aunque su padre adoptivo le dejó una buena suma de dinero antes de salir definitivamente de Japón, los ahorros de Yaeko se vieron reducidos a un puñado de papel inservible debido a la inflación que caracterizó el periodo de la posguerra. Sumida en la más absoluta miseria, Yaeko quemaba vainas de frijol para sobrevivir al frío que entraba por las ventanas rotas de lo que alguna vez fue la elegante casa de la familia Batchelor. A pesar de la precaria situación, Yaeko no permitió que se debilitara su fe en el Dios cristiano y en los *Kamui* del *yuukara*. Siguió escuchando las antiguas historias en reuniones privadas que a veces tenían

---

[58] Diario íntimo de Yaeko Batchelor, 18 de junio de 1938. Citado por Kakegawa, G. Ibid., p. 178

lugar en la iglesia, al tiempo que rezaba por la salvación de los *utari.* Yaeko trató de que la escuela dominical siguiera funcionando con regularidad, pero con el tiempo los niños dejaron de asistir. Algunas familias compraron televisores, y los niños se reunían para ver por la ventana de sus vecinos pudientes las imágenes de ese revolucionario invento.

La suerte de Yaeko cambió en 1960, cuando la Sociedad Japonesa de Compañeros de San Andrés *(Nijon Seitoo Andore Doojookai)* decidió dar un reconocimiento a la misionera por los años de servicio que prestó a la comunidad cristiana en Jokkaidoo. Recibió treinta y cinco mil yenes que invirtió en ejercer la virtud de la caridad con el prójimo y consigo misma. Ese mismo año decidió hacer un "viaje misionero" en que vería por última vez a Kannari Matsu y su hermana Nami, en Noboribetsu, y a otros entrañables amigos de los *kotan* en que alguna vez había florecido la fé cristiana. Todas las iglesias y misiones estaban en ruinas. Con el corazón destrozado, Yaeko comprendió que el cristianismo se había diluído, y había poca oportunidad de revitalizar verdaderamente el trabajo de Batchelor y su entusiasta equipo de misioneros.

El dinero que recibió le ayudó a disfrutar de cierta paz durante los dos últimos años de su vida. Tuvo oportunidad de ayudar a mucha gente pobre de la región, y en su casa siempre había comida para compartir. Tenía amigos en muchas partes, y frecuentemente la visitaban para conversar con la "abuela" Yaeko. En una ocasión, unos amigos la invitaron a Kioto a pasar unas vacaciones. Después de varias semanas maravillosas, inesperadamente Yaeko falleció en casa de sus amigos en Kioto, a causa de un derrame cerebral. Fue la mañana del 29 de abril de 1962.[59]

A manera de conclusión preliminar, puede decirse que la obra de Yaeko Batchelor es expresión de un peculiar momento de redefinición de la identidad ainu en un entorno colonial. *Para los jóvenes utari* es un espacio en el que confluyen el cristianismo, la urgencia por asimilarse a la sociedad wadyin y la conciencia de que había que fortalecer el orgullo de ser ainu, a través de la revaloración del *yuukara.*

Su objetivo era inspirar a los *utari,* recuperar la solidaridad perdida en un ambiente de desintegración de las estructuras sociales que habían permitido la continuidad de la cultura a partir de la tradición oral. La palabra escrita era una estrategia para compartir soledades y crear nuevas estructuras de cohesión, y Yaeko puso todo lo que había en ella para mover la conciencia de los *utari* a la acción. *Utari* es la palabra clave de resistencia en esta obra. Es

---

[59] Kakegawa, Ibid., p.p. 184-259

un vínculo que sólo podía establecerse entre miembros del pueblo ainu, y su uso invocaba a la conciencia *utari* de cada lector/a ainu. Su vocación de misionera la inspiraba a enseñar el camino que, desde su perspectiva, era el adecuado para los *utari.* Quizá la continuidad misma del concepto *utari* es lo que Yaeko ponía en juego cada vez que incluía estas tres sílabas de un *tanka.* Su pueblo desaparecía, y había que hacer algo más que orar por los *utari*... Ella misma era *utari,* y el dolor de ver cómo su pueblo se dispersaba en la vorágine de los tiempos inspiró a su *cu-cú* interior para cantar estas canciones que, aún hoy, representan parte del orgullo de ser *utari.* Controversial, criticada y hasta menospreciada por otros *utari,* Yaeko Batchelor representa una figura clave para comprender el momento histórico de transición del pueblo ainu. Yaeko ruega a los *utari* una fortaleza silenciosa, que se nutra del sentido de pertenencia a un grupo que no se doblega, y de un corazón inquebrantable enmedio de la adversidad. Quizá su propuesta no era la mejor estrategia para otros *utari,* pero ella misma, como Iressapo, se mantuvo firme, apoyada en el ideal femenino del que emana una fuerza misteriosa, sigilosa, pero eficaz. Quizá por eso su canto sigue ahí, impreso, vigente para quienes mantienen vivo al *utari* combativo, al *utari* en resistencia a quien Yaeko invocó en su poesía:

Si conservamos el orgullo	心高く　もちてあらばや
en nuestro corazón,	むらがりし
aún las nubes tormentosas se alejarán	雲は過ぎ去り
y nuestro pecho brillará.	胸明くならむ
Cuando veas las olas,	波を見て
no pienses que son grandes,	大いなりとすな
piensa en hacer que el corazón de los *utari*	海を思ひ　大きく持たれ
Sea tan grande como el mar. (P. 29)	ウタリ心を

CAPÍTULO 8

PERIODISMO DE RESISTENCIA DE LAS MUJERES AINU

Al llegar la década de los años sesenta, puede decirse que prácticamente no había un sólo hombre o mujer joven que hablara la lengua ainu. Las nuevas generaciones hablaban japonés como lengua materna, y habían crecido en un ambiente dominado por los valores y la cultura wadyin. Sin embargo, una buena parte de ellos no lograba sentirse identificado plenamente como parte del pueblo japonés. Ya fuera en la escuela o en el momento de incorporarse al mercado laboral, el sector joven ainu seguía siendo objeto de maltrato y discriminación racial. Enmedio de una economía que progresaba a pasos agigantados, ellos y ellas seguían siendo pobres; dentro de una sociedad que garantizaba constitucionalmente la igualdad de sus miembros, seguían siendo marginados y discriminados. Aunque sus padres y sus abuelos se habían desprendido de la cultura ancestral para garantizar el bienestar de sus descendientes, éstos parecían no tener iguales oportunidades que los ciudadanos wadyin. Es en este contexto que las nuevas generaciones comienzan a hablar de su etnicidad como una condición social de marginación.

Como otros/as jóvenes de su tiempo, algunos miembros de la nueva generación ainu se sintieron contagiados por el espíritu de lucha que invitaba a establecer una postura crítica frente a los esquemas sociales. Algunos de ellos/as habían crecido en un ambiente totalmente ajeno a la cultura de sus ancestros, e incluso no conocían a otras personas de su edad que también fueran ainu. Esto ocurría sobre todo con la gente que había nacido y crecido en Tokio y otros centros urbanos alejados de Jokkaidoo. Pero la letra, sobre todo la letra impresa, ya se había vuelto parte de la *escritura* del pueblo ainu, y las nuevas generaciones comenzaron a reunirse a través de ella. En este capítulo se hablará acerca de la manera en que los y las jóvenes ainu comenzaron a producir su propio *periodismo de resistencia* como una forma de crear nexos y unificar conciencias en torno al significado de la etnicidad ainu durante esta época.

♦ HACIA UNA POSIBLE DEFINICIÓN DE *PERIODISMO DE RESISTENCIA*

A partir de las ideas de Barbara Harlow, a lo largo de este trabajo se ha venido hablando de "literatura de resistencia" como un tipo de *escritura* que *surge de* e *impulsa a* un movimiento de resistencia política. Al mismo tiempo, como espacio de resistencia, se permite recurrir a "géneros" que no necesariamente son considerados como "literatura". Tal

es el caso del artículo periodístico que, desde una perspectiva derrideana, puede leerse como "literatura". La 'literalidad', argumenta Derrida, no es intrínseca al texto. Para que la 'literatura' exista es necesario que ocurra un *acto de lectura*. Más que de una *esencia*, se puede hablar de una *experiencia* de la literatura, que es imposible sin la participación de quien escribe y quien lee.[1] Desde este punto de vista, un artículo periodístico puede ser *leído* como literatura, aunque inicialmente no haya sido esa la intención del autor o la autora:

> ...uno siempre puede inscribir en la literatura algo que no estaba originalmente destinado a ser literario, dado el espacio convencional e institucional que instituye y así constituye el texto. La convención y la intencionalidad pueden cambiar, siempre inducen una cierta inestabilidad histórica.[2]

En el marco de esta estrategia de lectura, el periodismo puede considerarse como uno de los "géneros" de la literatura de resistencia ainu ya que, por su contenido político, ha desempeñado una importante labor de difusión y reflexión ideológica. Estas publicaciones marcan el desarrollo de un tipo de periodismo orientado abiertamente por la resistencia política, y pueden considerarse como "periodismo" si nos apegamos a la definición de éste como "Actividad de informar y opinar sobre asuntos de interés general, periódicamente, a través de un medio de comunicación masiva".[3] En otras palabras, por su formato pueden categorizarse como "periodismo", mientras que por su contenido pueden considerarse como expresión de la "literatura de resistencia ainu". Esto, a partir de la estrategia de lectura adoptada para abordar los textos seleccionados.

♦ EL SURGIMIENTO DEL PERIODISMO DE RESISTENCIA AINU

El primer esfuerzo independiente por crear un espacio que periódicamente diera difusión a las ideas en torno a la resistencia ainu surgió en marzo de 1946, con una publicación quincenal llamada *Ainu Shinbun.* Se trataba de un pequeño periódico fundado por un entusiasta joven, Takajashi Makoto, quien era periodista, y trabajaba en el *Jokkai Tamudzu,* en la sección de Kushiro. Takajashi fundó también la *Ainu Mondai Kenkyuudyo* ("Centro de Estudios para el Problema Ainu") y, como parte de las actividades del Centro, lanzó su *Ainu Shinbun.* El objetivo de la Asociación era hacer un llamado para lograr una "férrea unidad

---

[1] Attridge, D. "This Strange Institution Called Literature. An Interview with Jacques Derrida" en *Acts of Literature.* Ibid., p. 44-45
[2] Ibid., p. 46
[3] González, S. L. *El ejercicio del periodismo.* Editorial Trillas, México: 1997, p. 16

ainu de todos los *utari* de Jokkaidoo" *(dzenkoku no utari yo, tetsu no dannketsu wo se yo!).*

En el confuso clima de la posguerra, este grupo de *utari* buscaba el apoyo del General MacArthur para acabar con las políticas exclusionistas y promover la devolución de las tierras que les habían sido arrebatadas al pueblo ainu. En el primer número del *Ainu Shinbun,* por ejemplo, se expresa un profundo agradecimiento hacia el Comandante Eddie Bruce, pidiendo que se expulse de Jokkaidoo a los "villanos deshonestos wadyin" *(akutoo jusei wadyin)* que se han saciado los bolsillos a través del despojo y el sufrimiento de los *ekashi* y las *juchi* de Jokkaidoo.[4] Su solicitud de apoyo al gobierno de la ocupación a veces llegaba a niveles aterradores, descargando un profundo resentimiento hacia el pueblo wadyin. A manera de ejemplo, citemos la columna fija que ostentaba el siniestro nombre *Guenshi Bakudan (Bomba Atómica).* En una ocasión, dentro de esta columna se incluyó una pequeña nota solicitando a MacArthur que lanzara nada menos que una bomba atómica sobre Jokkaidoo. El objetivo era lograr la eliminación de los "engreídos criminales de guerra" que aún vivían en Jokkaidoo, es decir, los funcionarios wadyin... "Para defender a Japón de la extinción".[5] A pesar de que esta aterradora petición no puede justificarse desde ningún ángulo, es importante tomar en cuenta que el clima de los tiempos estaba gobernado por la censura en los medios masivos, sobre todo alrededor de la bomba atómica y sus efectos sobre las víctimas de Jiroshima y Nagasaki. Esto provocó que también el *Ainu Shinbun* fuera censurado, y de hecho se encuentran algunas copias de esta publicación en los archivos que se guardan en Washington con los documentos confiscados por el Gobierno de Ocupación.[6]

La mayoría de estas notas no están firmadas, por lo que resulta imposible saber hasta qué punto las mujeres ainu participaban de esta nueva oleada de resistencia ainu, en la que se declaraba por primera vez una abierta y radical oposición al gobierno japonés. En los números disponibles aparece solamente una nota firmada por "Jideko", sin agregar ningún apellido. Su participación consta de tres emotivas líneas:

---

[4] ---- "Jusei wadyin wo tsuijoo se yo" ("Expulsen a los injustos wadyin") en *Ainu Shinbun.* Número inicial, 1 de marzo de 1946. Ver también en ese número ---- "Ainu Mondai Kenkyuudyo Kaisetsu" ("Establecimiento del Centro de Investigación del Problema Ainu") en *AMKK,* Ibid., p. 234-235

[5] ---- "Guenshi Bakudan" ("Bomba Atómica") *Ainu Shinbun,* No. 2, 11 de marzo de 1946. En *AMKK,* Ibid., p. 242

[6] Para un exhaustivo análisis sobre la censura en prensa sobre la noticia de la bomba atómica lanzada sobre Jiroshima ver González, S. L. "La bomba atómica: censura, propaganda y manipulación informativa" Tesis para optar por el grado de Doctora en Estudios de Asia y África. El Colegio de México, 2001.

La unidad ainu

¡Utari! Formen una gran unidad, porque hemos sido despojados como un pueblo en extinción por no haber estado unidos. No podemos avanzar sin lograr una cooperación unánime. Hagamos un *charanke* y acaben con los antagonismos.[7]

En la Asociación participaban Ega Toradzoo, los hermanos Chiri Takao y Mashijo, Mukai Takao –hermano de Yaeko Batchelor- Petee Waroo, entre otras personas que habían comenzado a publicar sus opiniones en las revistas misioneras iniciadas por John Batchelor. Sin embargo, en esta ocasión no se hace ninguna mención al cristianismo ni mucho menos a una aceptación pasiva de la política de asimilación. Los tiempos habían cambiado, y el gobierno de ocupación creaba el clima propicio para hablar por primera vez del pueblo wadyin como enemigo del pueblo ainu. En ese sentido, había grandes esperanzas en el poder reivindicador de la causa ainu en manos de los "enemigos de su enemigo". Por primera vez había en el poder alguien que consideraba que su cultura era valiosa, y esto llenaba de esperanza a los activistas de ese momento.[8] En repetidas ocasiones se habla de MacArthur como un héroe, pidiéndole que los libere de la opresión del pueblo wadyin.[9]

Desde luego, el tema de la abolición de la Ley de Protección siguió vigente, y se hacía un llamado para unir fuerzas con la Asociación de Ainu de Jokkaidoo y formar así un frente común que verdaderamente ofreciera un espacio de resistencia sólido contra la opresión wadyin.[10]

El *Ainu Shinbun* y su propuesta desaparecieron rápidamente, cuando se emitió el último número de la publicación el 25 de mayo de 1947. La situación económica y social era sumamente difícil, y prácticamente todos los esfuerzos tuvieron que dedicarse a la mera supervivencia. Sería hasta la década de los sesenta que el movimiento ganaría nueva fuerza en la voz de las nuevas generaciones de activistas ainu.

---

[7] Jideko "Utari no Danketsu" ("La unidad de los *utari*"). *Ainu Shinbun.* No. 2, 11 de marzo de 1946. En *AMKK,* Ibid., p. 243

[8] Ver, por ejemplo ---- "Suingu Shooshoo Ikkoo. Shiraoi buraku wo shisatsu su" ("La tropa del Comandante Swing. Inspeccionan la villa de Shiraoi") *Ainu Shinbun.* No. 8 1 de agosto de 1946. En *AMKK,* Ibid., pp. 263-264 En esta nota, se menciona que las impresioines de Swing ante las danzas y la tradición oral representadas ante él en ocasión de su inspección a Shiraoi fueron muy positivas: "Los ainu tienen riqueza espiritual. Hoy fue un día muy interesante."

[9] Ver, por ejemplo la edición especial de *Ainu Shinbun,* 15 de octubre de 1946. En *AMKK,* Ibid., p. 268

[10] Ver, por ejemplo, Yamamoto Tasuke "Dzendoo utari yo. Kekki se yo" ("*Utari* de todo Jokkaidoo, construyamos algo nuevo con decisión") *Ainu Shinbun.* No. 3, 1 de abril de 1946. En *AMKK,* Ibid., p. 244

♦ PERIODISMO DE RESISTENCIA DURANTE LAS DÉCADAS 1960-1970

Al llegar la década de 1960, los jóvenes activistas buscaban recuperar la cosmovisión ancestral para crear referentes positivos en torno a los cuales se pudiera congregar 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. 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".[11] 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 debía ser expresión de la pluralidad del grupo, y que debía formularse a partir de una postura incluyente. Entre estos jóvenes se encontraban Narita Tokujei y Sunadzawa Bikki, de quienes hablaremos con detalle más adelante.

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 *juchi* combativos/as 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 política.

Entre los *ekashi* que contribuyeron a la formulación de esta nueva expresión de etnicidad ainu, sobresale la figura de Yamamoto Tasuke, quien ya había participado como colaborador en *Ainu Shinbun*. 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 los activistas más combativos 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*

---

[11] Siddle, *Race, Resistance...* Ibid., p. 171

Kataru Kai en 1973.

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, comandada por Nomura Guiichi y otros ainu prósperos de edad avanzada. Motivado por el *ekashi* Yamamoto Tasuke, Yuuki Shodyi, 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.[12]

Como consejero, Yamamoto Tasuke inculcó en los activistas de los años sesenta y 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 depositario de los conocimientos ancestrales y veía con buenos ojos la renovación de las antiguas tradiciones en un marco de resistencia política. Aunque algunos *ekashi* más conservadores consideraban que estas ceremonias eran una farsa y que insultaban a los dioses,[13] 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.

A diferencia de otras personas nacidas durante la época Meidyi, Yamamoto jamás dejó de sentirse orgulloso de su cultura. Pertenecía al pequeño grupo de hombres y mujeres ainu que decidieron no asimilarse a la sociedad japonesa, renegando de su "primitiva cultura". Ellos/as se mantuvieron fieles al orgullo ainu, revistiendo de dignidad esta resistencia a la asimilación, mientras proclamaban: "Están vivos los ainu que no se dejan engañar".[14]

Por su parte, las *juchi* enseñaron a las jóvenes ainu a revalorar su cultura a través de las actividades netamente femeninas dentro de la cultura ancestral. Así, muchas mujeres comenzaron a bordar siguiendo los diseños formulados por sus ancestras. Los atuendos ainu dejaron de verse como atracción turística para convertirse en símbolos de identidad ainu, y hombres y mujeres los portaban con orgullo en las reuniones y debates sobre su propia cultura. Los bordados, al igual que otras artes manuales, eran la materialización de

---

[12] Ibid., p. 172-175

[13] 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.

[14] ---- 'Makoto no Ekashi Yuku' ('Fallece un Verdadero Ekashi'). "Mainichi Shinbun", edición Jokkaidoo, 16 de febrero de 1993.

parte de su búsqueda: demostrar que los ainu no eran un pueblo sin riqueza cultural, condenado a la desaparición.

Pero mientras las jóvenes bordaban, pensaban en el significado de ser ainu, y querían saber más de su pasado, del orgullo de ser ainu. Querían entender su realidad y construir una sociedad más justa y armónica, y fue esta inquietud la que llevó a las jóvenes de Akan a formar parte de la *Peure Utari no Kai,* la Asociación de Jóvenes Utari.

♦ *PEURE UTARI* – PERIODISMO DE RESISTENCIA DE LAS JÓVENES COMPAÑERAS

En el verano de 1964, un grupo de jóvenes ainu y wadyin de Tokio fueron al Lago Akan para hacer trabajos eventuales *(arubaito)* mientras investigaban la vida del pueblo ainu en Jokkaidoo. El resultado fue una fructífera y duradera amistad entre los jóvenes de Tokio y del Lago Akan, quienes se reunieron para formar una asociación: la *Peure Utari no Kai. Peure* es una palabra ainu que significa "joven", y *utari* es un término que invoca el compañerismo entre la gente del pueblo ainu. Los tiempos habían cambiado. Wadyin o ainu, la amistad los había unido como "peure utari", y estaban entusiasmados con la idea de crear un espacio de reflexión y cuestionamiento de los procesos históricos que durante siglos habían confrontado a sus antepasados. Como amigos, expresaban la necesidad de construir una sociedad más armónica, donde se eliminaran los rancios prejuicios arraigados en las viejas generaciones.

En noviembre de ese mismo año, la Asociación publicó su primer reporte de actividades, titulándolo *Peure Utari.* Ese fue el inicio de una publicación que se emitió periódicamente durante varios años, y que representa un importante esfuerzo periodístico de resistencia. En sus páginas encontramos las ideas, las inquietudes y las demandas de los jóvenes compañeros y compañeras que trabajaban arduamente por conocer y comprender la cultura ancestral ainu y su situación en ese momento histórico.

La existencia de la Asociación se puede dividir en dos periodos: el primero va de 1964 a 1969, y esta fase se caracterizó por los viajes que hacían los compañeros wadyin y ainu de Tokio al Lago Akan. Este lugar es famoso por sus aguas termales, su paisaje boscoso y un enorme lago en donde viven los llamados *marimo.*[15] La población está llena de pequeños

---

[15] Los *marimo* son organismos vegetales de forma esférica que, rodando por el fondo del lago, van agregando espesor a su circunferencia. Cada año crecen alrededor de un centímetro, y se han detectado *marimo* que llegan a medir hasta treinta centímetros. En días soleados, los *marimo* salían a la superficie, y los turistas disfrutaban el panorama sobre lanchas alquiladas para pasear. Aunque actualmente se les protege, anteriormente eran vendidos como "recuerdo" a los turistas, y hoy los *marimo* están en peligro de extinción.

comercios donde se venden artesanías labradas en madera, bordados y otras artesanías ainu. El lugar también era interesante porque muchos de sus pobladores eran ainu, y entre ellos se contaban un buen número de *ekashi* y *juchi* que hablaban con orgullo de su cultura. Los jóvenes que habían crecido ahí eran herederos de este orgullo, y contaban con el beneplácito y la inspiración de sus padres y ancestros para darle continuidad en un marco de resistencia.

El primer número de *Peure Utari* incluye unas palabras de aliento a sus compañeros, a cargo del Director de la Asociación, Aoki Toshio. Sasaki Saeko, una joven de Akan, también contribuyó con sus reflexiones acerca de sus propios prejuicios, y exhortó a los *utari* wadyin y ainu de Tokio a que no olvidaran esta experiencia de fraternidad y conocimiento mutuo.[16]

El boletín *Peure Utari* fue decisivo para que otros/as jóvenes se interesaran en participar en la Asociación. En ese momento poco se hablaba de los problemas de maltrato y discriminación, y sólo existían intentos aislados por hacer públicas estas inquietudes. En esa misma época, una joven ainu de nombre Jiroo Kadzuko publicó en la revista *Utsukushii Dyuudai (Hermosa adolescencia)* su experiencia como joven mujer ainu. Sus reflexiones motivaron enormemente a otros/as jóvenes a hablar acerca de su propia experiencia de discriminación. Hasta ese momento, parecía que el enojo y la frustración por estos ataques injustificados, formaban parte de un problema privado; sin embargo, al hacer públicas sus experiencias, el problema comenzó a pensarse como un fenómeno social. Así, el artículo de Jiroo Kadzuko se reprodujo en dos partes en los siguientes boletines, bajo el título "Ainu ni umarete" ("Nacida ainu"). Se trata de una narración que fluye entre el lenguaje formal de la prosa propia de un ensayo, y el sabor informal de las conversaciones que la autora reproduce para ejemplificar los maltratos recibidos durante su corta vida. Como muchos otros jóvenes de su época, ser ainu significaba ser objeto de burlas y violencia emocional en la escuela y en el trabajo. Jiroo escribe:

> Yo supe que era ainu al siguiente día que entré a la escuela primaria. A la hora de la salida, me escondieron mis zapatos. Entonces, todos se rieron de mí que estaba llorando, y me dijeron

---

[16] Aoki Toshio, "Sookango ni yosete" ("Para el número inicial") y Sasaki Saeko "Nidyuusai no yoki omoide" ("Buenos recuerdos de los veinte años"). *Peure Utari.* Número inicial, noviembre de 1964. Reimpreso en Comité de Recopilación de la Asociación Peure Utari (ed.) *Peure Utari. Peure Utari no kai Sandyuu nen no kiseki (Peure Utari. La ruta de treinta años de la Asociación Peure Utari).* Publicación independiente. 1998. P. 56-58

'¡Oye, tú! ¡ainu, ainu!'[17]

Jiroo dice que, aunque su padre le dijo que era una tontería llorar porque le habían llamado ainu, en el fondo nunca entendió en qué consistía el insulto de ser ainu. Conforme su vida fue avanzando, pensó que ser ainu significaba ser "pobre y peluda" (bimboo de kebukai jito). Enmedio de la pobreza, su familia se desintegró y ella, originaria de un pequeño pueblo de la región de Tokachi, decidió ir a trabajar a un asilo de ancianos en Sapporo como cocinera. Ahí recibió comentarios denigrantes del tipo '¡Qué bien que, aunque seas ainu, trabajas en un buen lugar!'.[18] Sin embargo, piensa que en general fue una experiencia agradable. Su vida en Sapporo transcurría sin mayores contratiempos, y recuerda que no se sentía particularmente maltratada por ser ainu; sin embargo, narra que en una ocasión tuvo lugar un incidente sumamente molesto. Resulta que estando en un acuario, de pronto esuchó el sonido de una máquina y, al volver la vista, descubrió a una persona con una cámara. Entonces él le preguntó a las personas que iban con ella:

- Esa persona debe ser ainu.
- Sí, así es.
- Ah!, ¡qué bueno! Yo vengo desde Tokio, pero es la primera vez que veo a un ainu desde que llegué. Aunque he caminado por muchos pueblos, no había visto ninguno y me sentía decepcionado.[19]

Al respecto, ella se pregunta si los ainu existen para satisfacción de los turistas que van a Jokkaidoo, y menciona que "Si fuera a una región turística ahí hay personas que usan la ropa tradicional y permiten que les tomen fotografías. Si les toman fotografías a ellos está bien. Pero no no tienen que involucrarnos a nosotros..."[20]

Poco después, la autora cuenta que tuvo que trasladarse a Tokio junto con su hermano menor por razones económicas. Ahí comenzó a trabajar en una tienda de comida china en Ueno. Como mesera, tuvo experiencias muy desagradables con clientes impertinentes que le hicieron comentarios denigrantes acerca de su etnicidad. Entre otros, narra cómo un grupo de jóvenes trabajadores *(shokunin)* le dijo mientras ella preparaba la orden:

- '¡Oye, los osos comen carne cruda! ¿Tú también comes carne cruda?'

---

[17] Jiroo Kadzuko. "Ainu ni umarete" ("Nacida ainu") *Peure Utari.* No. 2, Enero de 1965. Ibid., p. 72
[18] Jiroo, K. "Dzoku Ainu ni Umarete" ("Continuación de Nacida Ainu") *Peure Utari* No. 4, julio de 1965. Ibid., p. 77
[19] Ibid., p. 78
[20] Ibid., p. 78

Yo me quedé callada y ellos arremetieron de nuevo:

- '¿Y el oso está usando palitos para comer?'

Yo ya no me pude aguantar y le dije:

- '¡A ver, concretamente qué me quieres decir!'

Y cuando le pregunté eso, uno de los aprendices de cocinero dijo

- 'Ay, bueno, nada más dijo que las mujeres peludas como tú, deben tener sentimientos profundos.' Me contestó, mientras se reía.[21]

Mientras vivía estas denigrantes experiencias, su hermano se había involucrado en la *Peure Utari no Kai,* y le comentaba a su hermana que había encontrado un grupo de wadyin sensibles a la problemática de discriminación del pueblo ainu. Con muchas dudas y reservas, ella escuchó la explicación del Director de la Asociación y, aún sin creerle, decidió unírseles. Sin embargo, esto le ayudó mucho a crear argumentos positivos para defenderse de estas agresiones injustificadas. El Director de la Asociación comentó con respecto de los ataques alrededor de la vellosidad de la gente ainu que, en realidad, era un problema de perspectiva:

> Dicen que los ainu son velludos, pero eso es algo que se dice en comparación con los *shamo.* Si comparamos a los ainu con los blancos, al contrario, los *shamo* resultan ser los que tienen poco cabello... Para empezar, tener poco o mucho vello no tiene nada qué ver con el valor de un ser humano.[22]

Entre otras anécdotas, cuenta cómo la confundían con extranjera *(gaidyin).* En una ocasión, un cliente le preguntó a otra mesera que de qué nacionalidad era Kadzuko. Por defenderla, su amiga le contestó al comensal que era alemana. Sorprendido, el cliente le dijo que viniera a atenderlo porque seguramente hablaba alemán. Sin saber qué hacer, ella le dijo la primera expresión ainu que le vino a la mente: *en paro nun-nun yan,* que significa "bésame". El caballero *(shinshi)* se rió y le contestó: "¡No, no!... aún eso lo entiendo, ¿no es francés el idioma que acabas de hablar?"[23]

En una conversación que se registra al principio de la compilación de números de *Peure Utari,* Yamamoto Eiko –tía de Chikkap Mieko- y Keira Tomoko, comentan que la lectura de este artículo fue definitiva para que ellas tomaran la decisión de unirse al grupo. A partir de entonces, ellas también se convirtieron en asiduas colaboradoras de *Peure Utari,* y con

---

[21] *(naanine, omae no yoo ni kebukai onna wa, dyoo ga fukai darootte itta dake da yo)*
[22] Ibid., p. 81
[23] Ibid., p. 82

ello dio inicio su actividad como investigadoras y escritoras ainu. Yamamoto Eiko, sobre todo, escribió un buen número de artículos que se publicaron a partir de su ingreso a la Asociación en 1965. Al igual que muchos/as jóvenes ainu, querían compartir, como Kadzuko, sus propias experiencias, reflexiones y anécdotas en torno a la discriminación *(sabetsu),* y defendían ardientemente el hecho de que en la sociedad de ese momento existían un gran número de prejuicios alrededor del pueblo ainu. En su primera colaboración a *Peure Utari,* Yamamoto Eiko (entonces de apellido Kiyokawa), describe la manera en que ella misma modificó su autopercepción como ainu para incorporarse a una lucha más amplia contra la discriminación. Menciona que antes a ella le daba vergüenza hablar con alguna persona ainu en público, por temor a ser reconocida como parte de su pueblo; sin embargo, después se dio cuenta de que si ella no comenzaba por sentirse orgullosa de ser ainu, no habría forma de salvar el honor de su pueblo. Como parte de sus reflexiones, cita el siguiente poema de Yaeko Batchelor:

El nombre de los *utari*	ふみにじられ　ふみにしがれし
está pisoteado y aplastado	ウタリの名
¿Quién entre los *utari* nos devolverá	誰しかこれを
el honor de nuestro nombre?	取り返すべき

Al respecto, ella reflexiona:

> ¿No deberíamos pensar más acerca del significado de este poema de Yaeko Batchelor? Nosotros, los *peure utari* somos quienes debemos devolver el honor de su nombre a los pisoteados *utari*. Si cada uno de nosotros lo pensamos como un problema propio, y no unimos la fuerza de todos, entonces creo que no podremos solucionar el problema de los prejuicios que se han construido dentro de la historia. Pero, ¿qué significa devolver a los pisoteados *utari* el honor de su nombre? En el boletín No. 4, Sasaki Saeko menciona que "Quiero que la palabra ainu permanezca por siempre, porque nosotros los jóvenes ainu la hemos cuidado, y hemos investigado bien a los ancestros de los ainu"... Yo creo que si cada uno de nosotros lograra tener ogullo de ser ainu, entonces eso sería devolver el honor de su nombre a los *utari.* Quién sabe cuándo desaparecerán los ainu puros *(dyunsui no ainu).* Sin embargo, pienso que debemos conservar limpio su nombre. ¿No creen que ese es el problema que se nos ha asignado a nosotros los *peure utari*?
>
> Escribí que no sé si desaparecerían los ainu puros. Sin embargo, eso no significa que los ainu van a desaparecer. Aún entre los ainu hay gente que piensa que el pueblo ainu es un "pueblo en

> extinción". Yo también antes pensaba que era mejor que desapareciera el pueblo ainu para evitar la discriminación racial; pero últimamente, una persona en quien confío me ha dicho "los ainu no están desapareciendo, la sangre ainu se está esparciendo por toda la nación japonesa". Finalmente, yo también he hecho mía esa manera de pensar... Si cada uno de nosotros tiene seguridad en sí mismo y orgullo de ser ainu, esa será una buena influencia para las futuras generaciones... Esforcémonos cada uno de nosotros por hacer propio el objetivo de la Asociación: "Eliminar la ignorancia y los prejuicios que permanecen firmemente arraigados en nuestra sociedad, y construyamos una sociedad en la que podamos vivir sin herir mutuamente nuestros corazones".[24]

Además de la discriminación racial, las mujeres *utari* que colaboraban en la revista hicieron importantes reflexiones acerca del problema del "turismo ainu" *(ainu kankoo).* Para las mujeres y hombres del Lago Akan, el turismo era prácticamente su principal fuente de ingresos y realmente no pensaban que fuera denigrante vestirse con los atuendos bordados, bailar en el local especialmente diseñado para el caso *(ainu chise)* y vender artesanías elaboradas con esmero. Sin embargo, también consideraron oportuno reflexionar acerca de los efectos negativos de esta actividad. Si bien era un modo honrado de ganarse la vida, los turistas adquirían una imagen profundamente deforme de la cultura ainu y, sobre todo, de la situación por la que pasaba el pueblo ainu en ese momento. Para apoyar sus reflexiones, Eiko narra una conversación que tuvo con sus compañeras de trabajo en Tokio –todas ellas alumnas que trabajaban de medio tiempo. Cuando salió el tema de que ella era de Jokkaidoo, les preguntó que qué pensaban de los ainu, y una de ellas le respondió una extraña expresión: *gametsuindatte ne* (ガメツインだってね). Como no entendió, Eiko le pidió que le explicara y ella le respondió que los ainu "voltean a la cámara, y aunque se tomen fotos con uno, si uno no les da dinero, te lo piden. Son de lo peor".[25] Por más que ella negó que eso fuera cierto, nadie le creyó. Aunque llevó fotos de su familia, mostrando que eran campesinos, siguieron pensando que ella no era ainu. Para ellas, el pueblo ainu era sólo una mercancía turística de Jokkaidoo. Peor aún, nadie creía que ella misma fuera ainu, y esta situación ponía de manifiesto el lugar ambiguo en que las colocaba la sociedad. Desde su perspectiva, parte de la culpa era de los hombres y mujeres ainu que vendían su imagen sin escrúpulos a los turistas gritando "¡Pásele a ver al el jefe ainu!" (アイヌの尊長

---

[24] Kiyokawa Eiko "Peure Utari ni" ("Para los jóvenes *utari*") *Peure Utari.* No. 5, octubre de 1965. Ibid., p. 85-86

[25] Kiyokawa, E. "'Kankoo ainu ni tsuite' wo yonde" ("Leí 'Acerca del turismo ainu'") *Peure Utari,* No. 7, abril de 1966. Ibid., p. 116

こちらデース) como si fuera una atracción del lugar. Había que hacer algo al respecto:

> Creo que en cierto sentido los "ainu turísticos" *(kankoo ainu)* tienen una posición muy importante. Es en ese sentido que pienso que me gustaría que las personas ainu que laboran en el turismo trabajaran con la conciencia de que cada uno es representante del pueblo ainu. Y creo que esto no sólo se aplica a las personas que trabajan con el turismo, sino a la gente ainu en general.[26]

Para muchos/as la discriminación racial y el 'turismo ainu' eran problemas obvios y que requerían acciones urgentes y una reflexión más profunda. Sin embargo, existía también un sector de la Asociación que consideraba que los prejuicios contra el pueblo ainu eran un mito, porque esas personas en particular nunca la habían experimentado. Además, el grupo ainu desconfiaba de las buenas intenciones de los *utari* wadyin o *shamo,* y no pudo generarse la cohesión necesaria para superar estas diferencias. La situación debió haber sido compleja, a juzgar por un artículo firmado por el "Consejo Editorial" de *Peure Utari* en el número 7, de abril de 1966:

> Ahora siento algunas dudas hacia la Asociación. Pero más que hacia la Asociación, tal vez sería mejor decir hacia ustedes. En esta Asociación hay ainu y wadyin. En las reglas de la Asociación está escrito que (hay que) 'remover los muros que separan nuestros corazones'. Pero eso no sucede a mi alrededor. Los jóvenes ainu siempre se unen firmemente. No se llevan bien con los wadyin, y no los integran en lo absoluto... Yo me hice miembro de la Asociación porque quería llevarme bien con los jóvenes ainu. Por eso, creo que es muy fuerte nuestro sentimiento de ser *utari,* igual que los ainu.... También había gente que se reunió haciendo hermandad con los ainu porque los sentía desamparados. Pero si aunque fuera a regañadientes hicieran un esfuerzo por llevarse bien con los wadyin, tal vez se harían buenos amigos, y tal vez también sería una forma de crecer como humanos. Tal vez una forma de decir en una palabra difícil lo que acabo de mencionar sea "conciencia de ser el mismo pueblo" *(doodzoku ishiki).* Acabo de escribir el lado malo de la "conciencia de ser el mismo pueblo ainu".[27]

A pesar de las divergencias, la Asociación siguió funcionando, y los *utari* ainu y *shamo* periódicamente hacían sus "viajes de investigación" para conocer la vida en los *kotan.* Los primeros resultados de un "viaje de investigación" *(choosa ryokoo)* fue publicada en el número 4 de *Peure Utari,* en julio de 1965. El viaje fue realizado por dos muchachos

---

[26] Ibid., p. 117
[27] Editor. "Anata e" ("Para ti") *Peure Utari* No. 7, abril de 1966). Ibid., p. 118-119

wadyin y un ainu, y en la crónica dejan ver su timidez para acercarse a las casas del *kotan* de Chitose y conversar con la gente de la comunidad. La "investigación" consistía en hacer preguntas a la gente acerca de lo que estaban haciendo, y otras observaciones casuales. Este primer intento de dar a conocer los resultados de sus observaciones se parecen más a la crónica de tres viajeros inexpertos que a una investigación.[28] Sin embargo, el siguiente ejercicio estuvo guiado por objetivos claros, y sigue la secuencia de presentación de resultados que rige la investigación convencional en ciencias sociales. El equipo comienza por dar una introducción, señalando que el objetivo de la Asociación, a saber, la cabal comprensión de la realidad ainu, no puede alcanzarse sin un trabajo de investigación que permita conocer más de cerca a la sociedad ainu y wadyin de ese momento. Con base en este objetivo general, apuntan los siguientes objetivos específicos:

1.1 La perspectiva de los ainu hacia los wadyin, y la perspectiva de los wadyin hacia los ainu.

1.2 Situación económica – Las diferencias entre pobreza y riqueza dentro del grupo ainu. Diferencias económicas ente los ainu y los wadyin.

2.1 Actitud hacia la vida cotidiana, estilos de vida.

2.2 Distribución regional de la producción – Números absolutos de ainu – Población wadyin en números relativos en las mismas regiones – Situación de las comunidades dentro de las mismas regiones (viviendas compartidas, clasificación).

3.1 Políticas a nivel villa, pueblo, ciudad, Jokkaidoo y nacional – Educación

4.1 Tursimo.[29]

Como método de recolección de datos proponen entrevistas con miembros de la *Utari Kyookai,* conversaciones amistosas con jóvenes locales, visitas a instalaciones públicas como talleres y el Centro de Vida Cotidiana y, por último, visitas a estudiantes de primaria y secundaria. Se incluía además un programa calendarizado de visitas a las comunidades de Toyura, Date, Noboribetsu, Shiraoi, Biratori, Nibutani, Jidaka y Obijiro. Cada sitio tenía asignado un equipo de trabajo y un encargado de hacer el informe de los resultados obtenidos en cada comunidad. Como en otros casos, los equipos de trabajo estaban conformados casi exclusivamente por hombres, quizá por la dificultad de las jóvenes para

---

[28] Umedzawa Masao, Nishikatsu Osao. "Kotan Joomon – Chitose – Rankoshi wo Tasunete. *Peure Utari.* No. 4, julio de 1965. Ibid., p. 188-198

[29] Editores "Tokushuu. Choosa Ryokoo (bassui)" ("Especial. Viaje de Investigación. (fragmento)"). *Peure Utari* No. 5, octubre de 1965. Ibid., p. 199

obtener el permiso de sus padres; sin embargo, en el equipo de Obijiro participaba Jiroo Kadzuko, que fue acompañada de su hermano menor.

La exposición de la investigación es extensa, y muestra las conclusiones preliminares por cada comunidad investigada. Al final se presentan las conclusiones generales del estudio, que resultan ser sumamente reveladoras. En primer lugar, en cuanto a la interrogante sobre la conciencia de ser ainu, los investigadores señalan que la mayoría de las personas respondió que "Nosotros olvidamos que somos ainu, pero como los wadyin tienen conciencia de nosotros como ainu, nosotros también estamos conscientes de eso." El equipo de la *Peure Utari kai* interpreta que "Esto muestra sentimientos de inferioridad, enemistad y admiración *(dookei)*, pero hay que tomar cada uno por separado y no se pueden discutir de manera general".[30]

Con respecto de la visión de los wadyin hacia los ainu, opinan que no pueden hablar de este punto porque realmente tuvieron muy poco contacto con wadyin, y que solamente a través de "estudios especializados" *(kakuron)* pueden conocerse ejemplos más específicos. Sin embargo, citan la opinión de un joven wadyin que les pareció interesante:

> Nosotros (los wadyin) no tenemos ninguna conciencia, pero la gente ainu tiene conciencia excesiva, y eso nos hace pensar si no será que son ellos los que se apartan de nosotros.[31]

En cuanto al matrimonio, sus conclusiones son las siguientes:

> ...cuando les preguntamos a las personas wadyin si querían o no querían tener un(a) compañero(a) ainu, había poca claridad. Sin embargo, varias veces escuchamos que la gente ainu deseaba a la gente wadyin, y lo pudimos comprobar. Especialmente existe la tendencia de que las mujeres ainu deseen a un hombre wadyin. Se puede pensar que hay muchas razones, pero lo que pudimos confirmar es que existe un sentimiento de querer diluir la sangre *(chi wo usumetai to iu kandyoo ga aru)*.[32]

Dentro del informe no se incluyen los datos que apoyen estas conclusiones, por lo que hay que manejar estos datos con reserva. En todo caso, es importante tener presente que el equipo estaba conformado en su mayoría por hombres wadyin, y no hay que descartar la posibilidad de que este factor haya influido en la manera de conducir la investigación y, por ende, en la redacción de las conclusiones.

---

[30] Ibid., p. 217
[31] Ibid., p. 217
[32] Ibid., p. 218

De cualquier forma, puede ser interesante recordar que algunos investigadores sugieren que ya desde la época Taishoo era común escuchar de las mujeres el deseo de contraer matrimonio con un hombre wadyin.[33] A principios de los años treinta, las ideas sobre la 'inferioridad racial' del pueblo ainu fueron matizadas, con el fin de dar sustento ideológico a la promoción de los matrimonios interraciales. Kita Masaaki –un funcionario wadyin que formaba parte de la Asociación de Ainu de Jokkaidoo en ese momento- opinaba que la sangre ainu no desaparecía al mezclarse con la sangre wajin, sino que seguiría fluyendo por las venas de sus descendientes, a pesar de haber perdido su "apariencia primitiva":

> 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, 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".[34]

Parece ser que la idea de que sus hijos no serían víctimas de la discriminación racial si podían evitar que heredaran los rasgos físicos peculiares del pueblo ainu seguía siendo común en las décadas de 1960 y 1970. En 1972 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.[35]

La situación específica de las mujeres ainu en ese momento también se refleja en las conclusiones del equipo acerca de las dificultades para conseguir empleo. Aunque apuntan que los resultados de sus pesquisas son poco claros, lograron confirmar que existían prejuicios hacia las mujeres ainu en el caso de que ellas buscaran empleo como empleadas de mostrador, guías de turistas en un camión *(basu gaaru)* y, en general, todas las

---

[33] Baba, Y. Ibid., p. 74

[34] 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 Dyigyoo,* No. 15 (Julio de 1933) p. 28. Citado por Siddle, ibid., p. 95

[35] M. Kaidzawa, 'Ainu no chi sae usumereba' (Si sólo diluyéramos la sangre ainu), en 'Nijondyin ni yoru jinshu sabetsu jigaisha jyakunin 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

actividades relacionadas con la atención directa a clientes. Los investigadores anotan que las autoridades escolares fueron notificadas de que la razón era que "como esto puede molestar a los clientes, no empleamos antiguos aborígenes" *(kyaku ga meiwaku suru kara kyuudodyin wa yatowanai).*[36]

El equipo anota en su estudio que no pudieron llegar a una conclusión acerca de la relación entre la distribución de la población y la discriminación, aunque podría parecer obvio que la superioridad numérica del pueblo wadyin estaba ejerciendo una influencia directa sobre las dinámicas sociales.[37]

En cuanto a sus conclusiones acerca de la actividad turística en Jokkaidoo, los *peure utari* ofrecen importantes reflexiones de esta problemática desde diferentes puntos de vista. En primer término, apuntan que todas las personas ainu no involucradas con el turismo que fueron entrevistadas, manifestaron su desacuerdo con los *kankoo ainu.* Esto se debe a que piensan que los prejuicios y malentendidos que existen hacia ellos tienen su origen en esta actividad. Además, se sentían incómodos de que su cultura fuera utilizada como mercancía turística. La opinión de los jóvenes ainu era más emocional que racional, ya que "... no sienten nada en especial sobre la cultura ainu, y simplemente sienten animadversión hacia lo 'ainu', y critican al turismo". Sin embargo, algunos entrevistados opinaron que no se podía reprochar a los ainu pobres que se involucraran en esta actividad para ganarse la vida.[38]

En relación con los puntos problemáticos para la gente que se dedica al turismo, los *peure utari* señalan que el motivo principal para que ellos se involucren en esta actividad es la pobreza, y esta actividad les permite ganarse la vida de forma más o menos rápida. Observan que los jóvenes que se acaban de incorporar a este mercado, sobre todo en la parte este de Jokkaidoo, ven debilitados sus "sentimientos de resistencia" *(teikookan ga yowamari)* y pueden vivir con eso. En su opinión, "...la comodidad de esta vida es el esplendor y la peculiaridad del trabajo, además de que los ainu son los personajes principales de las regiones turísticas".[39]

Por último, los investigadores se recogieron las opiniones de los mismos turistas, quienes afirmaron que ellos habían ido a conocer la vida cotidiana *(seikatsu)* de los ainu, y que no

---

[36] *Peure Utari* No. 5 Ibid., p. 218
[37] Ibid., p. 219
[38] Ibid., p. 219
[39] Ibid., p. 220

habían venido a ver "ainu turísticos". Por eso se sentían decepcionados de que en su visita sólo hubieran tenido contacto con este tipo de ainu. Los *peure utari* comentan al respecto a manera de corolario: "Francamente hablando, ¿no podría decirse que estos son malentendidos y prejuicios?"[40]

Los compiladores de las publicaciones *Peure Utari* sólo incluyen el fragmento de una crónica más de viaje, narrada a manera de diario, en los números 13 y 14, correspondientes a octubre de 1967 y enero de 1968. Fue en esta época que las tensiones al interior de la organización comenzaron a agudizarse. Al parecer, no lograron "eliminar las barreras que lastimaban mutuamente los corazones", como establecían las reglas de la Asociación. Quizá no sólo se trataba de los prejuicios contra el pueblo ainu, sino también del resentimiento y la desconfianza que los mismos/as *peure* ainu sentían contra los *peure shamo.* De hecho, cabe notar que en los últimos números la palabra *shamo* desaparece para dar paso nuevamente al término *wadyin* en referencia a los compañeros/as no-ainu. Aunque podría pensarse que el experimento fracasó en su intento por unir a los herederos de tan añeja historia de sometimiento y subordinación, las palabras de la joven Ishikawa Seiko permiten comprender la importancia de este esfuerzo para quienes se involucraron en la Asociación:

> Aunque la gente me diga "¡oye, qué peluda eres!" no voy a responder sarcásticamente "sí, yo soy peluda", sino que lo voy a decir de corazón. Poco a poco, pero de verdad poco a poco, he llegado a tener orgullo de ser ainu. ¡Y esto también es por la Asociación! ¡Y es porque tuve compañeros! Y no significa que tengan que cargarme para siempre. Finalmente, aunque esté sola, siento que el nombre de la *Peure Utari no Kai* no va a desaparecer... Por primera vez siento que he hecho mío este problema. Aunque se trate de un camino de mil *ri,* pienso que la marcha comienza con un solo paso.[41]

La actividad de la Asociación cesó casi por completo entre los años de 1969 y 1975. Sin embargo, en 1975 la *Peure Utari no kai* se reestructura sobre sus ideales primordiales. Esta vez, también se involucra la entonces *Tokio Utari Kai* (Asociación de *Utari* de Tokio), que actualmente sigue funcionando bajo el nombre *Kantoo Utari Kai* (Asociación de Utari de Kantoo). El boletín *Peure Utari* comenzó a imprimirse nuevamente, empezando por el número uno.

En esta ocasión, la dirección de la Asociación estaba a cargo de una talentosa mujer ainu:

---

[40] Ibid., p. 220

[41] Ishikawa Seiko, "Shoowa Dyondyuu roku nen san gatsu dyuugo nichi" (15 de marzo de 1971). *Tokachi*

Kitajara Kiyoko, quien actualmente (2001) es también presidenta de la *Kantoo Utari no Kai*. En el número 4 de esta segunda fase de la publicación, Kitajara manifiesta su deseo de ampliar los alcances de la organización. Si bien continuaría vigente la política de buscar el mutuo entendimiento entre *utari shamo* y ainu, en esta ocasión se hacía un llamado para profundizar en el conocimiento de la cultura ancestral a través de la investigación:

> En este nuevo comienzo, también hay nuevas reglas para la Asociación. El objetivo será el renovar la tradición cultural que se ha venido transmitiendo a través del estudio de la lengua ainu, así como de la historia. En palabras suena fácil, pero tiene un contenido profundo y complejo... Cuando se lee un libro acerca de los ainu, cuántos de ellos hay que establecen como su marco de discusión al "pueblo en extinción". Eso, aún cuando muchos de ellos fueron escritos cincuenta años antes de la época Shoowa, o incluso antes, cuando todavía se conservaba el lenguaje y el estilo de vida original.[42]

Kitajara invoca el llamado a la acción que en su momento hizo Yaeko Batchelor a través del siguiente *tanka:*

Aún permanecen vivos	死人さへ　名は生きて在る
los nombres de los muertos.	ウタリの子に
¿Quién nombró a los *utari*	誰がつけし名ぞ
"los hijos del pueblo desaparecido?"	亡の子とは

Kitajara reflexiona acerca de estas palabras, y señala que para las generaciones ainu que tienen entre diez y veinte años, la riqueza de la tradición oral es cosa del pasado. Sin embargo, corresponde a los *peure utari* darle nueva vida a la cultura de sus ancestros, no sólo aprendiéndola, sino estableciendo una postura crítica al hecho mismo de tener que aprender la cultura ainu en estas circunstancias:

> Entonces, cada vez que aprendamos una palabra en ainu tenemos que preguntarnos '¿por qué?' tal vez eso nos está haciendo sufrir. Así, quiero creer que cuando nos enfrentemos y destrocemos un gran número de '¿por qué?' por primera vez encontraremos nuestro propio camino.[43]

Shibu Zakkichoo (Bitácora de la filial de Tokachi). Reimpreso en Ibid., p. 183

[42] Kitajara, K. "Jadyime ni – Kaichoo ni natte" ("Presentación como Presidenta de la Asociación"). *Peure Utari* (segunda fase) No. 4, septiembre de 1975. Ibid., p. 240-241

[43] Ibid., p. 242

Aunque el comité de compilación de *Peure Utari* incluye una selección muy pequeña de esta segunda fase de la publicación,[44] se eligieron algunas colaboraciones de Chiri Mutsumi y Kitajara Kiyoko e Ishijara Etsuko, entre otras muchas mujeres comprometidas con la causa contra la discriminación racial. Debido a la importancia de la obra de Chiri y Kitajara, se les dedica una mención especial dentro del análisis del género "investigación de resistencia".

Al igual de Kitajara y Chiri, las mujeres que participaron en la reunión para la selección de materiales que se transcribe al inicio de la compilación opinaron que *Peure Utari* fue determinante en sus vidas. Este modesto boletín informativo se convirtió en un foro de reflexión y debate para los/as jóvenes del momento. En el pequeño universo de la Asociación se reflejaban las inquietudes, los temores y los prejuicios que, a decir de los colaboradores del boletín, estaban firmemente arraigados en los jóvenes ainu y wadyin. Quizá la experiencia demostró que no bastaba con tener buena voluntad para derribar las barreras sociales e históricas que los separaban, sino que era necesario comprender a fondo el proceso de interacción entre ambos grupos. Era también necesario que los/as jóvenes wadyin asumieran su responsabilidad dentro de este proceso, sin negar la existencia de actitudes discriminatorias por parte de otros wadyin, aunque ellos mismos no compartieran esa forma de ser. Su complicidad consistía en negar sistemáticamente los prejuicios y la discriminación que los/as jóvenes ainu vivían cotidianamente. Sin embargo, a partir de la reestructuración de la Asociación este vacío se ha llenado con importantes aportaciones en materia de investigación. Como se verá en el capítulo 11, *Peure Utari* fue el semillero de jóvenes inquietas y brillantes que han dedicado un gran esfuerzo a desentrañar la historia y la tradición cultural del pueblo ainu.

- **"NOSOTROS LOS SERES HUMANOS" – PERIODISMO DE RESISTENCIA EN *ANUTARI AINU***

Los tiempos habían cambiado, y para los jóvenes *utari* había llegado el momento de construir su etnicidad en tiempo presente, alrededor de una lucha concreta y cotidiana, y no sólo como nostálgica visión del pasado. 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.[45] Gran parte de su inspiración la encontraban en el trabajo del

---

[44] Los artículos seleccionados para la segunda parte incluyen colaboraciones en los números 3-8, 11-13, 15, 24 y 25, publicados entre 1975 y 1991. Ibid., pp. 238-302

[45] Sugawara, *Guendai no Ainu (Los ainu actuales)*. P. 182-189. Citado por Siddle, *Race, Resistance*... Ibid., p.

escultor y activista ainu Sunadzawa Bikki (1931-1989). Bikki ha sido y sigue siendo una de las figuras clave para comprender el desarrollo cultural y la ideología política que dominó el panorama de los años sesenta y setenta. El artista era hijo de Sunadzawa Ichitaroo, uno de los activistas más aguerridos en la lucha por la recuperación de las tierras de Chikabumi. Su madre, Peramonkor, fue una de las más celebradas narradoras de *yuukara* y otros "géneros" de tradición oral y, al igual que Ichitaroo, inculcó en Bikki un profundo respeto por la cultura ainu. A los dieciséis años comenzó a estudiar agricultura, pero su carrera como artista plástico comenzó al mudarse a Kamakura en 1952, donde conoció a varios amigos dedicados al arte. A partir de 1955 montó varias exposiciones, y se mantuvo activo toda su vida, inspirando con su creatividad y valentía a los hombres y mujeres jóvenes de su tiempo.[46]

No hace falta hablar japonés para captar el espíritu combativo de Bikki marcando el estilo periodístico de resistencia de *Anutari Ainu.* Esta publicación bimestral, cuyo título se puede traducir al japonés como *Warera ninguen - Nosotros los seres humanos,* fue fundada por un grupo de jóvenes ainu de Jidaka. *Anutari Ainu* se publicó entre junio de 1973 y marzo de 1976, y en sus páginas es posible percibir el vigoroso ánimo combativo de quienes estaban involucrados/as en el proyecto de construir bases ideológicas críticas para el movimiento de resistencia ainu. Sunazawa Bikki participaba en la publicación dibujando las aristas y las volutas que durante siglos habían adornado las prendas y los artículos de madera tallada ainu. En el nuevo contexto, sin embargo, adquirían una movilidad inédita. Lúdicos y libres, los diseños de Bikki utilizados en *Anutari Ainu* también ondeaban en la primera y única bandera ainu, proclamando que había llegado el momento de ejercer "...el orgullo *utari*, la lucha y la pasión".[47] La etnicidad ainu se redefinía como un espacio de lucha en el presente. La resistencia ainu estaba en su apogeo, y el pasado cobraba nueva vida en la creatividad y la conciencia política de los hombres y mujeres jóvenes que habían hecho suya la lucha por la reivindicación de su orgullo cultural.

162

[46] ---- Asakawa, Y., Echidzen, T. y Taira, T. , Museo contemporáneo de Jokkaidoo (comp.) *Tentakuru (Tentáculo).* Jokkaidoo Bidyutsukan Kyooryokkai, Sapporo: 1994. P. 84-85

[47] Sunadzawa Bikki. "Shimboru Maaku Nitsuite" ("Acerca del Símbolo") *Anutari Ainu*, No. 1, p. 2 Esta bandera se presentó por primera vez durante el desfile del Primero de Mayo de 1973 en Sapporo. Utilizaba los colores azul y verde para evocar el mar, el cielo y la tierra de los ainu, agregando una flecha estilizada. La flecha evocaba la tradición cazadora del pueblo ainu, y estaba diseñada en colores blanco y rojo para simbolizar la nieve y evocar a la diosa del fuego, Abe Kamui, una de las deidades más importantes en la cosmovisión religiosa ainu.

Sunadzawa Bikki, junto con otros jóvenes combativos de su tiempo como Narita Tokujei, establecieron una clara postura de resistencia política que, incluso, los colocaba en los márgenes del mismo movimiento de vindicación ainu. Oponiéndose al conservadurismo de la vieja guardia de la Asociación de Ainu de Jokkaidoo (que entonces había cambiado temporalmente su nombre por el de Asociación de *Utari* de Jokkaidoo), estos jóvenes se negaban a comprometer su proyecto a través de la aceptación de recursos financieros provenientes del gobierno japonés. 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 sociedad japonesa, entendiendo el "ser ainu" como una condición, como "una fuerza que tiraniza nuestras vidas":

> Lo que ahora estamos enfrentando no es al 'ainu' como raza (*dyinshu*) o al 'ainu' como pueblo (*mindzoku*), sino al 'ainu' como una condición, como un conjunto de circunstancias (*dyookyoo*). 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.[48]

Como publicación, *Anutari Ainu* estaba organizada de manera que la primera página mostrara algún reportaje extenso sobre algún problema de interés general para la comunidad ainu. Por primera vez se empieza a llamar la atención sobre temas de ecología, invitando a unirse para evitar la contaminación de los mares de Jokkaidoo y la sobreexplotación de los recursos de la zona. Para lograr la recuperación del *Ainu Moshir,* primero era necesario sentirlo como algo propio que era necesario defender. En este punto, uno de los casos que mereció mayor atención fue la planta de energía eléctrica construida en 1970 en Date, y que estaba contaminando gravemente el mar frente a la Bahía de Usu.[49]

Esta publicación buscaba ofrecer una nueva lectura sobre la historia del pueblo ainu, por lo que sus colaboradores/as se abocaron a la tarea de buscar sus raíces en los testimonios de los ancianos y ancianas. *Anutari Ainu* incluye en todos sus números una columna titulada *Ekashi, juchi wo tadzunete* ("Visitando a los *ekashi* y las *juchi*"), donde se presentaban extensas entrevistas con las personas que habían vivido la intensa transición social de las épocas Meidyi y Taishoo. Este grupo de jóvenes encontraba una gran inspiración en la

---

[48] *Anutari Ainu*, No. 1, junio de 1973, p. 8. Citado por Siddle, ibid., p. 172.

[49] ---- "Oretachi no umi da! Karada wo jattemamoru!" ("¡Es nuestro mar! ¡Cuidemos nuestro cuerpo!") *Anutari Ainu.* No. 14, 20 de enero de 1975, p. 1

sabiduría de sus mayores, y se acercaban a ellos no sólo para que les enseñaran esa historia que no estaba escrita en las etnografías ni en los libros especializados. Querían recibir de viva voz, de acuerdo con el *ainu puri* (costumbres ainu) las enseñanzas valiosas para que su pueblo continuara existiendo. Algunos *ekashi* distinguidos, como Yamamoto Tasuke y Arai Gendyiroo no sólo fueron entrevistados, sino que contribuyeron a la publicación con extensos artículos de su puño y letra en la columna fija "Charanke" ("Debate"), donde establecían claras líneas de acción a las nuevas generaciones. Entre otros temas, urgían la abolición de la Ley de Protección, la lucha en contra de la discriminación racial, y una labor de investigación y documentación de la propia historia, como herederos y continuadores del pueblo ainu.[50]

Anutari Ainu es el reflejo de un mundo que comenzaba a hacerse más pequeño gracias a los medios masivos de información. La televisión, las revistas y los periódicos permitían conocer la realidad de otros pueblos indígenas del orbe, y esto les permitía entender su situación como parte de un fenómeno postcolonial más amplio. En varias ocasiones incluyeron notas de solidaridad contra los abusos cometidos contra los nativos estadounidenses en Wounded Knee en 1973. Además, como algunos colaboradores/as se sentían profundamente identificados con la discriminación racial sufrida por la población afroamericana, y comenzaron a establecer paralelismos entre ambas situaciones. Desde luego, también se buscó establecer nexos con los compañeros de Okinawa, la población *burakumin,* coreana y el proletariado japonés.

Anutari Ainu era una publicación que buscaba causar polémica, y sin duda lo logró. El periódico y su equipo de colaboradores/as estaba presente en todos los eventos que interesaban a los *utari,* y siempre estaba listo para ofrecer una visión crítica de los acontecimientos y la situación de su pueblo. Había llegado el momento de actuar, y las *utari* estaban ahí, junto a sus compañeros, listas para expresar su lealtad y su combatividad con la fuerza de la letra.

♦ LAS PERIODISTAS *UTARI* EN RESISTENCIA

El equipo de *Anutari Ainu* contaba en sus filas con la invaluable participación de un grupo de jóvenes entusiastas que, al lado de sus compañeros, buscaban ofrecer una visión crítica de su situación como un pueblo que seguía vivo pese a la sentencia de muerte pronunciada

---

[50] Ver, por ejemplo, Arai Gendyiroo, "Jokkaidoo Kyuudodyin Jogojoo ni taisuru koosatsu" ("Consideraciones acerca de la Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo") *Anutari Ainu,* No. 11, 10 de julio

por los intelectuales y funcionarios gubernamentales wadyin. La participación de las mujeres *utari* en la publicación fue amplia y variada: poemas,[51] reportajes, entrevistas y artículos firmados por ellas aparecen en prácticamente todos los números de la publicación. Las palabras de estas mujeres son expresión de un espíritu beligerante que estaba en busca de una meta que diera rumbo a sus inquietudes. Una de las colaboradoras más constantes, Jiramura Akemi, manifestó estas inquietudes en un artículo titulado "Nuestra meta". En él explica que tal vez preguntarse cuál sea su "meta" *(medzasumono)* pueda ser raro, pero que después de tantas conversaciones en que la gente manifiesta su dolor por la discriminación, ella se plantea la necesidad de preguntarse por qué el pueblo ainu se encuentra sujeto a esta dinámica social. Reflexionando también sobre los paralelismos entre su situación y la de sus amigos de Okinawa, Jiramura Akemi señala que:

> Desde nuestra perspectiva actual, es difícil pensar en la unidad nacional. El nombre del pueblo ainu se ha venido transmitiendo como cubierto por un velo, pero es larga la historia en que se ha venido utilizando como un término despectivo, y esta imagen está muy arraigada. Es muy nueva la demanda antidiscriminatoria de eliminar este significado, pero aunque la sangre ainu vaya disminuyendo dentro de nosotros, el nombre ainu es toda nuestra vida. Entonces, tal vez ni en la siguiente generación, ni mil años después, el nombre ainu desaparecerá, y quizás también su significado seguirá siendo despectivo.
>
> Por lo tanto, lo que le quiero decir a la gente que busca eliminar la discriminación, es que hay que hacer un cambio en la conciencia que se ha arraigado en torno a la palabra ainu; nunca debemos soslayar el esfuerzo por comprender el verdadero significado de esta palabra. No fuimos arrastrados por una travesura hacia una historia de invasión, y ahora tenemos que hablar calmadamente tanto las personas que han venido siendo discriminadas como las que han discriminado.
>
> Después de todo, ¿No habrá alguien que salga ganando de este análisis apenas esbozado sobre los ainu, los burakumin y los okinawenses, acerca de esta pequeñita unidad nacional? Quiero vivir tranquilamente, quiero vivir en un país pacífico... por eso hay que ver la realidad fijamente, permitir que arda la ira y actuar.[52]

Jiramura Akemi contribuyó con varios artículos que buscaban promover una imagen aguerrida y positiva acerca de la etnicidad ainu. Escribió, por ejemplo, un interesante

---

de 1974, p. 3-4

[51] En el capítulo 10 de esta tesis se revisa con mayor detalle la poesía de resistencia incluída en *Anutari Ainu*.

artículo sobre un escritor ainu poco conocido: Jatodzawa Samio, recomendando a los *utari* su lectura para encontrar fuerza e inspiración en las palabras que legó a las futuras generaciones durante su corta e infortunada vida.[53] Además, en varias ocasiones estuvo a cargo de la columna fija "Visitando a los *ekashi* y las *juchi*". Tuvo oportunidad de entrevistar a Jiramura Mandyiroo, de Biratori[54]; a la *juchi* Urakawa Tare, de Urakawa, quien era ampliamente reconocida como narradora de tradición oral. En esta emotiva entrevista se enfrentan dos generaciones de mujeres ainu: Akemi, llena de vitalidad y dispuesta a defender a toda costa el honor de su pueblo, le pregunta a la *juchi* si tiene algún mensaje para los jóvenes *utari.* Envuelta en una profunda desesperanza hacia el futuro, la *juchi* dio una triste respuesta: "No, no tengo ninguno. No creo que todo lo que te acabo de decir sobre los ainu lo vayan a escuchar los jóvenes, ni creo que la opinión de los ancianos necesariamente será útil".[55] Afortunadamente, no todos los *ekąshi* y las *juchi* pensaban así, y generalmente alentaban a las nuevas generaciones para que se mantuvieran firmes en su espíritu de lucha, conservando vivo el orgullo de ser ainu.

Otra de las más entusiastas colaboradoras de *Anutari Ainu* fue Ishijara Etsuko. Su primera colaboración fue una pequeña nota en la que criticaba severamente la actitud de los líderes de la Asociación de Utari de Jokkaidoo durante la Asamblea General a la que tuvo oportunidad de asistir en 1973. En esa ocasión se "discutía" el presupuesto que se asignaría a cada una de las tareas de la organización. En su artículo, menciona que tenía grandes expectativas, y pensaba que entre todos lograrían lanzar nuevas propuestas para solucionar el "problema ainu"...

> Pero mis expectativas se vieron defraudadas. De principio a fin, el contenido de la conversación de los adultos no fue mas que el asunto del dinero. Cuando salieron mociones, fueron ignoradas, y un señor atrás de mi dijo 'esto de ser ainu no me gusta, pero vine porque pensé que podía ganar algo.'... Lo que yo quería que me contestaran en una palabra, es cómo se graba dentro de nuestro cuerpo el ser ainu en nuestra situación actual. Si clamamos la unidad ainu, ¿no debería ser una asamblea donde se pensara más acerca de esto? Cuando salió lo del problema de la planta eléctrica en Date, simplemente lo tomaron diciendo 'esto no tiene

---

[52] Jiramura Akemi "Warera no mezasumono" ("Nuestra meta") *Anutari Ainu* No. 4, 1 de octubre de 1973

[53] Jiramura Akemi "Utari no kagayakeru joshi" ("La estrella brillante de los ainu") *Anutari Ainu* No. 3, 1 de septiembre de 1973, p. 5

[54] Jiramura Akemi "Ekashi to Juchi wo Tasunete – Jiramura Mandyiroo". *Anutari Ainu* No. 6 y 7 (números emitidos en una sola publicación) 20 de enero de 1974, p. 6

[55] Jiramura Akemi. "Ekashi to Jushi wo tasunete – Urakawa Tare san" *Anutari Ainu.* No. 12, 10 de septiembre de 1974, p. 4

> nada qué ver con esta asamblea', porque no es una organización gubernamental. No es una organización gubernamental, pero ¿qué es la unidad y la solidaridad de la asociación si se ignora a los miembros que dedican su vida a la lucha? Por lo menos, ¿no debería la Asociación de Utari de Jokkaidoo transmitir a sus jóvenes que esto no es un asunto de prosperidad económica o bienes materiales, sino un asunto de riqueza interior de nuestro pueblo?[56]

La pequeña nota de Ishijara Etsuko aparecía rodeada de cuadros que contenían las cifras del presupuesto asignado a cada una de las actividades propuestas por la Asociación. La suma de dinero asignada era bastante generosa, y consideraba un plan de desarrollo de siete años en que se invertirían 5,440,800,000 yenes. Las intenciones de la vieja guardia eran buenas, sobre todo en lo que se refería a otorgar apoyos a los *utari* más afectados por la pobreza; sin embargo, el tema de la discriminación parecía estar ausente de sus demandas, y las nuevas generaciones estaban ávidas de crear foros de discusión y análisis acerca de su situación como grupo marginado. Las ideas de Ishijara expresan el profundo descontento que sentía este sector de los activistas ainu frente a la actitud de la facción conservadora de la Asociación de Utari de Jokkaidoo, y *Anutari Ainu* era el espacio en que estos temas podían debatirse libremente.

Ishijara no sólo colaboró con artículos y entrevistas para la columna fija "Visitando a los *ekashi* y las *juchi*", sino que ella misma fue nombrada Directora de la oficina de *Anutari Ainu* a partir del número 9 de la publicación. Asimismo, en el comité editorial participaba otra talentosa joven, Jiramura Yoshimi, quien desde el primer número colaboró con entrevistas e importantes artículos reflexionando sobre la situación del pueblo ainu. Entre ellos se puede mencionar su reseña sobre el encuentro mundial de minorías que se realizó en 1974 en Kioto, donde también participaron compañeros coreanos, australianos, nativos estadounidenses y afroamericanos. Jiramura Yoshimi tenía una postura tan radical en contra del colonialismo, que su pregunta para el representante de la población afroamericana fue la siguiente:

> Ciertamente, en Estados Unidos los negros *(kokudyin)* (sic) han sido oprimidos por los blancos *(jakudyin)* (sic), pero si consideramos la historia actual de Estados Unidos desde el 'descubrimiento' de Colón, también ustedes los negros (sic) han participado en la historia de

[56] Ishijara Etsuko. "Sookai ni Shusseki shite" ("Asistí a la Asamblea General") *Anutari Ainu.* No. 3, 1 de septiembre de 1973, p. 2

violación al derecho a la vida *(seidzonken)* de los indios *(indian)*. ¿Qué piensa de eso?[57]

Desde luego, el representante afroamericano se quedó atónito ante esta pregunta. La población africana no llegó a Norteamérica como colonizadores, sino obligados a trabajar como esclavos, pero esto parecía no tener cabida en la reacia oposición de Jiramura Yoshimi ante el colonialismo. Como su pregunta no fue comprendida por su interlocutor, ella lamenta que no sea posible que la población afroamericana admita su corresponsabilidad en la historia de despojo de que fueron sujeto los nativos estadounidenses:

> Creo que los seres humanos no pueden evitar el mantener una postura unilateral. Siempre se dice que los seres humanos son iguales, sin importar la raza *(dyinshu)* (sic) a la que pertenecen, y si todos son los mismos, pues también son igualmente tontos, y tal vez también lleven consigo la misma bondad.[58]

Pero sin duda estos malentendidos eran fruto de la pasión con que había asumido su responsabilidad como promotora de una visión crítica de la etnicidad ainu. Como el resto de sus compañeras, Jiramura Yoshimi se mantuvo firme en su puesto como editora hasta el último número de *Anutari Ainu.* De hecho, es importante hacer notar que el equipo encargado de la producción estuvo conformado en su totalidad por mujeres a partir del número 11, y Sunadzawa Bikki fue el único compañero que siguió participando en la edición, encargándose del diseño y contribuyendo siempre con trazos afortunados para adornar la publicación.

Con recursos limitados, y prácticamente subsidiando ellas mismas con su trabajo la publicación, *Anutari Ainu* publicó el 30 de marzo de 1976 los números 19 y 20, que serían los últimos de este importante esfuerzo editorial. Este último número incluye extensos artículos anónimos sobre Chiri Yukie, Kannari Matsu y Yaeko Batchelor, subrayando el valor de su obra como inspiración para las generaciones de mujeres jóvenes ainu. Además, Ishijara Etsuko escribió un interesante artículo acerca de su imagen de las mujeres ainu, confrontándola con la imagen presentada en el libro *Jokkaidoo no Onna (Las mujeres de Jokkaidoo)* en el cual los autores hacían énfasis en la profusa vellosidad de su piel. Desde luego, sólo se consideraba a las *juchi,* y el resto de las mujeres ainu quedaban relegadas de toda posible representatividad. Ishijara menciona que este libro habla de las mujeres ainu

---

[57] Jiramura Yoshimi, "Mainoritii Mondai wo kangaeru. 'Gogatsu kokusai kaigi' ni shusseki shite" (Pensando en el problema de las minorías. Asistí a la 'Conferencia Internacional de mayo'. *Anutari Ainu.* No. 11, p. 2

como "hostess" velludas, compañeras de hombres alcohólicos e indolentes. Indignada por estas imágenes tramposas que buscaban sustentar la idea de la inferioridad del pueblo ainu, Ishijara exclama: "Los *shamo* que entraron haciendo alboroto a Jokkaidoo nos han metido en una jaula y nos observan. Esto no es comprensión humana". Concluye sus reflexiones con un dejo de tristeza por esa esperanza que más valdría no aniquilar:

> También vi muchos *utari* borrachos.
>
> También vi muchas *menoko* (mujeres ainu) llorando.
>
> Aún así, ¿qué puedo decir?
>
> Si emborracharse alivia aunque sea un poco las heridas del corazón, está bien, igual que llorar.
>
> Yo también he tenido días así. Por eso he decidido conocer más a los ainu.
>
> Aún entrando en un pantano, creo que así cada quien hará germinar la fuerza para su propio despertar hacia la vida.[59]

Quizás en estas palabras Ishijara no sólo reflejaba la melancolía por el destino de su pueblo, como si fuera algo abstracto. Ishijara Etsuko escribía con profunda pena porque sabía que este era el fin de un esfuerzo enorme por entender su etnicidad con inteligencia y valentía. Pero ya no era posible seguir adelante. Según narra en la nota que cierra la edición, los problemas financieros, los atrasos en las publicaciones, e incluso un atentado contra su intimidad perpetrado por un hombre desconocido que intentó violar su correspondencia, hicieron insostenible la situación.

Pero Ishijara sabía que el esfuerzo no había sido en vano cuando llegaban los y las jóvenes a la oficina a expresarle con entusiasmo su decisión de decir con orgullo que eran ainu. Finalmente, las noches en vela discutiendo, las prisas para empacar y enviar a los suscriptores la publicación, y las pérdidas económicas se soportaron siempre pensando en la importancia de dar a conocer sus ideas a los lectores de *Anutari Ainu.* Pero nada aliviaba su dolor, y así lo transmite a quienes leemos las últimas palabras de esta nota de despedida, que marcaba el fin de una importante etapa de su vida:

> Ahora ya no tengo miedo de ser ainu.
>
> ¿De qué forma haremos ahora salir nuestra voz? Eso no lo sé.
>
> Tener que explicar el terrible ambiente en que transcurre todavía nuestra vida cotidiana es

---

[58] Ibid, p. 2

[59] Ishijara Etsuko. "Charanke: Bungaku rupo 'Jokkaidoo no Onna' – Kotan kara kita onna" ("Charanke (Debate en lengua ainu): Reportaje de literatura 'Las mujeres de Jokkaidoo' – Las mujeres que vienen del *kotan*') *Anutari Ainu.* No. 19-20 (edición conjunta) 30 de marzo de 1976 p. 7

sumamente doloroso.[60]

Anutari Ainu tuvo que dejar de publicarse, pero la semilla que sembró en muchos hombres y mujeres jóvenes de su tiempo sigue viva hasta la fecha. En sus páginas se había forjado el ideal de ser ainu en un contexto de lucha y resistencia política. Ser ainu no significaba más un motivo de vergüenza, sino la oportunidad de demostrar el valor ante la adversidad mediante una postura crítica y valerosa ante la discriminación racial. Ahora estaba claro que la meta era lograr el reconocimiento al derecho a la diversidad cultural en Japón. Se había formado un grupo de hombres y mujeres jóvenes guiados por la convicción de que era necesario escribir su propia historia y acabar con la negación sistemática de su existencia. Ser ainu no era un asunto de tiempos lejanos; las nuevas generaciones estaban listas para dar continuidad a la crónica de su pueblo. Siempre en lucha. Siempre en resistencia.

---

[60] Ishijara Etsuko. "Dyimukyoku no Shuujen. 'Anutari Ainu' shuukan no ben". (Los alrededores de la oficina. Palabras de despedida de 'Anutari Ainu') *Anutari Ainu.* No. 19-20 Op. Cit., p. 8

CAPÍTULO 9

EL YO EN RESISTENCIA: POLÍTICAS DE IDENTIDAD Y PRÁCTICA AUTOBIOGRÁFICA

A partir de la apropiación de la letra como *escritura* ainu, muchas mujeres han elegido la narración de su experiencia de vida como espacio de resistencia. Cada una de ellas muestra un proceso de búsqueda propio para definir su identidad en un contexto de lucha ante la discriminación y la prohibición de dar continuidad a la cultura de su pueblo. La memoria de cada anécdota se convierte en el texto que evoca con nostalgia, que clama por justicia o que justifica la ira. Es ese yo que se construye línea por línea invocando un *nosotros,* un *ellos* o un *ustedes* que le otorga coherencia a la identidad, expresándola mediante la letra.

Retomando las reflexiones de Trinh T. Minh-ha, la identidad es 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).[1]

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 de la propia vida a través de la letra.

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 la

---

[1] 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 Ochanomidzu, Tokio.

práctica autobiográfica 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, Elizabeta 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 superimpone 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.[2]

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'.[3]

La narración de la propia vida como acto de resistencia política implica también un acto de resistencia a la categorización dentro de los límites eurocéntricos que guiaban el análisis de este género a mediados del siglo XX. Geroges Gusdorf, uno de los críticos literarios más influyentes de esa época, propone que

> La autobiografía no se encuentra fuera de nuestra área cultural; uno puede decir que expresa una preocupación peculiar del hombre occidental; una preocupación que ha sido útil en su conquista sistemática del universo, y que él ha comunicado a los hombres de otras culturas; pero aquellos hombres habrán sido anexados por una especie de colonización intelectual dentro de una mentalidad que no era la propia.[4]

---

[2] 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 Minesota Press, Mineapolis, 1992, p. 101-102.

[3] Trinh T. Minh-ha, *Women, Native, Other.* Op. cit., p. 94

[4] Gusdorf, G. "Conditions and Limits of Autobiography," trad. James Olney en Olney, J. (ed.) *Autobiography: Essays Theoretical and Critical.* Princeton University Press: 1980, p. 29. Citado por Kaplan, C. "Resisting

Esta definición de Gusdorf cancela toda posibilidad de expresión autobiográfica fuera de Europa, marcando estrechos límites para el género autobiográfico. Sin embargo, es posible cuestionar esta definición a través de una lectura que incluya dentro del espacio autobiográfico la narrativa sobre la propia vida creada en contextos ajenos al colonialismo europeo. Este puede ser el caso de los diarios íntimos producidos por las mujeres de la Corte de Jeian, que también puede leerse como expresión autobiográfica.

En el caso de las mujeres ainu, puede pensarse que la práctica autobiográfica es también producto del colonialismo wadyin y de la imposición de la letra como forma de autorrepresentación. Sin embargo, el contexto en que se inscribe y los objetivos que persigue la colocan también al margen de los límites conceptuales dentro de los cuales puede categorizarse la producción autobiográfica de mujeres wadyin. En cierto sentido, pueden establecerse ciertos paralelismos entre la autobiografía wadyin y la europea, si se considera que el móvil principal de ambas es la autorrepresentación de una experiencia exclusivamente individual. En lo que podemos denominar 'autobiografía de resistencia' está en juego no sólo la unicidad de la experiencia individual, sino la capacidad del individuo de entenderse como portavoz de una experiencia comunitaria. En opinión de Beverley,[5] 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. Al respecto Kaplan apunta que

> 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.[6]

La autobiografía de resistencia no sólo representa 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. De hecho, puede decirse que esta forma de narrar la propia vida representa también una forma de activismo, un acto de resistencia. Al insertar la anécdota en un contexto de lucha por la vindicación de los derechos de un

---

Autobiography. Out-Law Genres and Transnational Feminist Subjects," en Smith, S. y Watson, J. *De/Colonizing the Subject.* Ibid., p. 117-118

[5] Beverley, J. "The Margin at the Center..." Op. cit., p. 102

[6] Kaplan, C., "Resisting Autobiography..." Op. Cit., p. 121

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 una autobiografía de resistencia. El acto de escribir representa también una forma de construir 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?

La búsqueda de la identidad personal a partir de la autobiografía de resistencia no sólo pone en juego la coherencia individual, sino también la grupal. La definición de un sentido de pertenencia requiere la construcción de un ideal de la comunidad con el que el o la autor/a puedan sentirse identificados. Así, es posible que existan imágenes diversas –y hasta constradictorias- acerca de la misma comunidad. Es importante tener en cuenta que 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."[7]

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. Estos trabajos buscan presentar a la comunidad de manera coherente, como un sistema 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 una autobiografía de resistencia, uno se enfrenta a esa visión del autor o la autora que él o ella quiere que se haga pública, de manera coherente y

---

[7] Trinh T. Minh-ha, *Women, Native, Other,* ibid., p. 13

a partir de un determinado uso del lenguaje. En este sentido, la escritura de un texto testimonial implica la reflexión sobre lo que se es, asumiendo un papel como representante de un determinado sector social o cultural, cuya realidad individual busca retratar una realidad colectiva. Esta lectura de la autobiografía de resistencia de las mujeres ainu busca subrayar 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.

Las autobiografías de resistencia de las mujeres ainu que se presentan a continuación constituyen un universo particularmente diverso de propuestas creativas que se sitúan en inéditos espacios de confluencia entre géneros literarios. Al igual que sucede con otras obras analizadas dentro de este trabajo, se insiste aquí en la *resistencia a la categorización* que presentan estas autobiografías. En su carácter de contrarrepresentación de la feminidad ainu, estas obras transgreden los límites de los géneros literarios japoneses y occidentales. Como espacio de confluencia entre dos modos de expresión de la identidad, las autoras ainu de textos autobiográficos recurren a fórmulas inéditas para autorrepresentarse o contrarrepresentarse. Éstas incluyen la reconceptualización del *upaskuma* como una forma de transmitir a las nuevas generaciones la propia experiencia acerca de la feminidad ainu. La tradición oral que antes fungía como *escritura ainu* se sirve de la letra creando nuevos márgenes para definir la autobiografía como género literario.

Leer estos trabajos como 'autobiografía de resistencia' implica pensar en la manera en que lo privado se convierte en político a través de la narración de la propia vida. 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."[8]

El objetivo de este capítulo es proponer una clasificación de las obras autobiográficas de resistencia de varias autoras ainu. En primer lugar se incluyen las obras que podrían apegarse a una definición convencional del género 'autobiografía,' pero insistiendo en la

---

[8] Spivak, Gayatri Chakravorty. *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. Routledge, Nueva York, 1988

marginalidad de cada propuesta. En segundo término se incluyen los trabajos *testimoniales*, es decir, la narrativa autobiográfica producida con la participación de un narrador y una persona ajena que transforma esta narración en letra. Una tercera propuesta de clasificación incluye el género autoetnográfico y, por último, se mencionan las obras creadas alrededor del *upaskuma* como 'género' propio de la tradición oral que adquiere una nueva vigencia mediante el uso de la letra. Esta tentativa de clasificación hace evidente la gran movilidad de estos trabajos: sus características parecen definir nuevos límites y, quizá hasta nuevos 'géneros' dentro del quehacer autobiográfico. Estos trabajos parecen transgredir en muchos aspectos la 'ley del género' propuesta por Derrida. Kaplan sugiere que la revisión de estas transgresiones "...permite una deconstrucción de los géneros 'amos,' *(master)* revelando el poder de las dinámicas imbuídas en la producción literaria, su distribución y su recepción."[9]

- ***El corazón de los diseños bordados ainu:* La autobiografía de resistencia de Chikkap Mieko**

Chikkap Mieko (1949) es una de las activistas más prolíficas en materia de producción de mensajes de resistencia. En 1985 inició un juicio contra Sarashina Gendzoo, profesor emérito de la Universidad de Jokkaidoo, por utilizar sin su permiso un retrato suyo para ilustrar el libro *Ainu Mindzokushi (Etnografía del pueblo ainu).* Este libro fue publicado en 1968 como parte de los festejos por el primer centenario de la colonización de Jokkaidoo, y reunía trabajos etnográficos de los más renombrados investigadores wadyin. Como un reflejo de la ideología académica alrededor del estudio del pueblo ainu, este libro insistía en algunas imágenes estereotipadas acerca de la profusa vellosidad de sus hombres y mujeres, sugiriendo en todo momento que se trataba de un 'pueblo en extinción.'

Este delito que aparentemente sólo afectaba a la misma Mieko se convirtió en la oportunidad de crear un debate público acerca de la forma en que los académicos habían construído la extinción del pueblo ainu a través de sus representaciones etnográficas. El juicio se extendió por espacio de tres años, y durante este tiempo varios respetados profesores e investigadores ocuparon el banquillo de los acusados en el tribunal. Este evento recibió una gran cobertura por parte de los medios masivos, y el asunto causó polémica tanto dentro como fuera del círculo de activistas ainu. No faltó quien opinara que todo el asunto era fruto del protagonismo de Mieko, mientras que la mayoría apoyó esta lucha con entusiasmo. El pueblo ainu no debía ser considerado un 'objeto de estudio' al que

---

(1a. edición). p. 103

se tratara como un especímen de laboratorio. Se trataba de hombres y mujeres vivos que merecían respeto, y que exigían una revisión de los mecanismos de poder a que habían servido los investigadores con sus trabajos.

El juicio se resolvió a manera de acuerdo entre ambas partes, y Mieko fue indemnizada con un millón de yenes y la publicación de una frase de disculpa. Pero el mayor beneficio sin duda lo recibió la causa ainu. El mundo académico wadyin dejó de hablar del pueblo ainu como una 'raza en extinción' y se preocuparon por tener una actitud respetuosa hacia sus 'informantes.' Para manifestar públicamente su deseo de transformar su método de trabajo, un año después del juicio el Comité de Ética de la Sociedad Etnológica de Japón desarrolló una declaración de cinco puntos en que especificaba las nuevas líneas de investigación que regirían su trabajo 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 del pueblo ainu, mientras exista esta conciencia, debemos reconocer su singularidad como pueblo. Es una mala interpretación ver al pueblo ainu como "cultura en extinición", 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.

---

[9] Kaplan, C. Ibid., p. 119

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.[10]

Pero el juicio no sólo tuvo repercusiones en el ámbito público, sino también en el privado. Fue a partir de este evento que Chikkap Mieko decidió comprometerse de lleno con la lucha en favor del reconocimiento del pueblo ainu, y redefinió su identidad alrededor de una búsqueda personal de lo que representa ser una mujer ainu. La historia de esta lucha individual está contenida en dos textos autobiográficos: *Ainu mon'yoo shishuu no kokoro (El corazón de los diseños bordados ainu)*[11] y *Kadze no megumi. Ainu mindzoku no bunka to dyinken (Los dones del viento. La cultura del pueblo ainu y los derechos humanos).*[12]

En estas autobiografías de resistencia, Chikkap Mieko narra la manera en que se fue forjando una conciencia combativa alrededor de su etnicidad. En ambos textos relata varios episodios en que ella y su familia tuvieron que afrontar la discriminación racial en su natal Kushiro, Jokkaidoo. Su padre y su madre eran ainu, y ella fue la quinta mujer entre seis hermanos varones. Su padre era alcohólico, y frecuentemente maltrataba y golpeaba a su madre y a sus hermanos mayores. Aunque tenía sobrados motivos para condenar la conducta de su padre, Chikkap Mieko elige entender esta situación como un subproducto de la colonización y el despojo del pueblo ainu:

> 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.[13]

Su madre es una figura especialmente inspiradora en su vida. La primera parte de *El corazón de los diseños bordados ainu* combina sus propios recuerdos con algunos fragmentos que Mieko eligió del diario íntimo de su madre. Ella heredó estos cuadernos a

---

[10] ---- "Jenken issoo nado go koomoku." ("Cinco puntos para erradicar los prejuicios") *Mainichi Shimbun*, edición vespertina del 17 de agosto de 1989 (cultura). Reimpreso en 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 p. 302-303

[11] La traducción íntegra de este texto al español se incluye en el anexo No. 11 de esta tesis.

[12] La traducción de la sección autobiográfica de este libro se incluye en el anexo No. 12 de esta tesis.

[13] Op. Cit., p. 38

los dieciocho años, cuando su madre falleció. Nunca les prestó mayor atención hasta el momento en que se enfrentó al juicio por los derechos de retrato. Fue entonces que se hizo necesario el tener una postura clara como mujer ainu, y comenzó a reflexionar sobre la manera en que se habían desarrollado los acontecimientos.

En esta primera parte de su autobiografía, Chikkap Mieko subraya el sufrimiento en que estuvo envuelta su infancia y su adolescencia. Los fragmentos escogidos del diario de su madre también evocan un ambiente de desesperanza dominado por la pobreza, la enfermedad y el arduo trabajo cotidiano. Para Chikkap Mieko la imagen de su madre llevando un diario, sobre todo durante los últimos años de su vida, fue particularmente significativa. Según relata en *El corazón de los diseños bordados ainu,* fue así como entendió la importancia de la escritura como arma de resistencia:

> 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 hacia la escritura" *(mondyi e no choosen)*. El pueblo ainu no tenía escritura, porque era un pueblo cuya cultura provenía de la tradición oral.[14]

Pero para Chikkap Mieko su personal "reto hacia la escritura" llegaría muchos años después de la muerte de su madre, acaecida en 1967. En 1968 cambiaría su apellido de soltera, Iga, por el de Naito. Cuando apenas tenía 18 años contrajo matrimonio con un joven wadyin y se fue a vivir a Tokio, mientras él concluía sus estudios en la universidad. Mieko se convirtió en ama de casa y comenzó a pintar al óleo para expresar sus inquietudes creativas. Pero algo faltaba: ella era una mujer ainu, y quería encontrar un punto de identificación con la feminidad ainu:

---

[14] Chikkap, M. *Ainu mon'yoo shishuu no kokoro. (El corazón de los diseños bordados ainu).* Iwanami

> 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 convirtiría 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.[15]

En su autobiografía narra que la lucha no fue fácil. Realizar las puntadas era sencillo, pero sus diseños eran sólo una copia de los modelos que aparecían en los libros que su hermano Jisaburo le enviaba desde Jokkaidoo. Así, decidió realizar un viaje visitando varios museos y centros de documentación de Jokkaidoo. Para ese momento ya había nacido su hija Rina, quien la acompañó durante todo el trayecto.

De regreso en Tokio, continuó su vida como ama de casa al tiempo que se involucraba en las actividades de la Asociación del Viento *(Rera no kai)* dedicada a realizar investigación sobre la cultura ainu desde un punto de vista propio. Fue entonces que llegó a sus manos por casualidad el libro *Etnología del pueblo ainu,* y descubrió que había un retrato suyo que "ilustraba" una serie de afirmaciones acerca de la inevitable extinición del pueblo ainu. Esta fotografía había sido tomada en 1964, mientras Mieko participaba en la filmación de un documental de la NHK titulado "El mundo del yuukara." La coordinación del documental estaba a cargo del líder ainu Kayano Shigueru y de los investigadores de la Universidad de Jokkaidoo Sarashina Guendzoo y Takakura Shin'ichiroo. Cuando se llevó a cabo la edición del libro, al Prof. Sarashina le pareció adecuado incluir este retrato en la publicación y sin mayor trámite la eligió como parte del contenido gráfico. El profesor jamás imaginó que esta decisión tendría un impacto definitivo en los últimos años de su vida y, sobre todo, en el método de investigación de la cultura ainu.

El juicio también fue determinante en la vida personal de Mieko. La enorme publicidad que el asunto recibió de los medios la hizo increíblemente famosa, y pronto comenzaron a llegar invitaciones para que asistiera a foros y eventos de todo tipo. De hecho, en 1985, año en que inició el juicio, Mieko fue invitada a participar en el foro de mujeres de Nairobi. Pese a la oposición de su esposo, Mieko se fue a África con su hija y, al regresar, su matrimonio comenzó un rápido proceso de desmoronamiento.

Bukkuretto No. 352 Tokio, 1997, p. 29
[15] Op. Cit., p. 33

> 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 *(ainu mindzoku kaijoo undoo)*, 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?[16]

A juzgar por estas afirmaciones, cuando su identidad como mujer ainu no entraba en contradicción con los ideales femeninos de su esposo wadyin, Mieko podía ejercer sin problemas su etnicidad. El acto de bordar no era incompatible con la idea wadyin de un ama de casa eficiente que permaneciera en su hogar al servicio de su hija y su marido. Al parecer su esposo no soportó la idea de que Mieko buscara afirmar su identidad como mujer ainu también en un contexto de abierta resistencia política. Mieko comenta: "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."[17]

Fue así que tomó la decisión de divorciarse cuando regresara de Nairobi y, aunque pasarían diez años antes de que el proceso se completara, a partir de entonces Mieko supo que era necesario no definir con tibieza su identidad. Quizá como acto más radical, la activista dejó de presentarse con su apellido de casada, Naito, y comenzó a utilizar como apellido la palabra ainu *chikkap,* que significa "ave." En *El corazón de los diseños bordados ainu* explica así esta decisión:

> 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.[18]

Quizá uno de los actos más violentos durante la colonización de Jokkaidoo fue la

---

[16] Ibid., p. 48
[17] Ibid., p. 48

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.[19]

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.[20]

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."[21] 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 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.

En sus dos obras autobiográficas Chikkap Mieko define claramente su ideal de lo que

---

[18] Ibid., p. 47
[19] Derrida, J. *De la Gramatología.* Ibid., p. 146-147
[20] Ibid., p. 147
[21] Ibid., p. 147

significa ser una mujer ainu. Dentro de esta imagen concede prácticamente igual peso a las creaciones bordadas que al activismo político. Aunque no necesariamente están unidas una con la otra, para Chikkap Mieko está claro que el bordado es en sí un acto de resistencia. Las mujeres bordaban para proteger a sus seres queridos de los espíritus malignos que acechaban a la familia: las enfermedades, la pobreza y la marginación. Cada puntada representaba una 'oración de las mujeres' *(onnatachi no inori)* y era en sí un elaborado ritual religioso (en el sentido estricto re-ligare – reunirse) en que se procuraba el bienestar de los seres queridos:

> 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 obscura para separar a las fuerzas demoniacas. El color negruzco, los colores obscuros 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.*[22]

Como una forma de acentuar el carácter ainu de la actividad de bordar, Chikkap Mieko utiliza la palabra ainu *ikarakara* para hacer referencia a esta labor. Aunque ella misma no habla la lengua ainu, siempre busca utilizar términos en la lengua de sus ancestros para denominar actividades, cualidades y estados de ánimo. Para describir, por ejemplo, los sentimientos de una chica ainu de antaño cuando bordaba los *tekunpe*[23] de su amado, la autobiógrafa recurre a la siguiente canción de amor o *yaiyamanena:*

Yaiyamanena
Yaiyamanena
Jorennajore
Jorennajore
Toritakuni
Chikapp takuni
Newaneyawan
Tapantewano

---

[22] Ibid., p. 43-44
[23] 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.

> "Quiero encontrarte. Quiero volverme ave e ir volando hacia ti" canturreaba la muchacha esta *Yaiyamanena* (canción de amor), mientras hacía, pensando en su amado, las puntadas. Le regalaba a su novio hermosos bordados convertidos en *tekunpe* (guantes), y su novio le regalaba a la muchacha un *makiri* (cuchillo), como prueba de su amor mutuo.[24]

Esta incursión de la tradición oral ainu dentro de la autobiografía invita a pensar en la historia de Chikkap Mieko como algo más allá de su propia vida. La suya es también la historia de su pueblo que se mantiene vivo y en pie de lucha contra la marginación y el olvido.

Como parte del pueblo ainu, dentro de su autobiografía la autora hace referencia a un pasado idílico que fue arrasado a través del proceso de colonización. Dentro de su imagen de la vida de sus ancestros no había lugar para el conflicto, y la cotidianidad transcurría en la más perfecta armonía:

> 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.[25]

Esta armonía no sólo tenía lugar en el ámbito de las relaciones personales. Todos los seres humanos vivían en paz, ajenos a la propiedad privada y al concepto de 'soberanía nacional':

> 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

---

[24] Ibid., p. 39
[25] Ibid., p. 39-40

> 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 una cosmovisión maravillosa?[26]

Una gran parte de esta concepción de su pasado se ha nutrido de su interacción con otros grupos indígenas del mundo. A partir de su incursión en el mundo del activismo político, Chikkap Mieko ha asistido a una gran cantidad de foros en donde ha podido escuchar los argumentos y las opiniones de los nativos estadounidenses, canadienses, australianos y de otras regiones. Esta experiencia le ha permitido identificarse como miembro de una comunidad más amplia, movida por los mismos ideales de recuperación de la autonomía y de lucha contra la discriminación racial y la defensa de los derechos humanos. Así, como parte de su autobiografía, Chikkap Mieko desarrolla sus argumentos en favor de los derechos del pueblo ainu en su calidad de pueblo indígena de Japón. Para reforzar la validez de sus argumentos, la autora apela al artículo 27 del capítulo B del Acuerdo Internacional en favor de los Derechos Humanos en el que se señala que

> Los países en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas (*minority* - マイノリティ - Nota de la autora) las autoridades de las personas pertenecientes a un grupo no pueden negar a estos mie...os, 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 propia visión de la etnia.[27]

Chikkap Mieko incorpora dentro de su discurso de resistencia el concepto de 'minoría' utilizando el silabario katakana ('mainoriti' - マイノリティ), subrayando el hecho de que se trata de una palabra extranjera incorporada al idioma japonés. Aunque existiría un equivalente en kandyi para el término 'minoría étnica' – 少数民族 – *shoosuumindzoku,* Chikkap tiene cuidado en distinguir el carácter político de la palabra:

> 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

---

[26] Ibid., p. 58-59
[27] Ibid., p. 56

> -es decir, poco número de personas. 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.[28]

Chikkap Mieko ha sido una de las mujeres más comprometidas con la causa ainu y, paralelamente, con su propia causa de liberación personal. En su búsqueda ha desarrollado diseños bordados con un carácter único a partir de los trazos básicos utilizados por sus antecesoras. Además de realizar bordados sobre bandas para el cabello y vestidos, Chikkap Mieko permite que las aristas y las volutas características de los diseños ancestrales fluyan en obras que semejan cuadros bordados. Enormes flores y líneas coloridas -inéditas en los diseños clásicos- reformulan la etnicidad ainu como espacio expresivo de la creatividad individual. De hecho, actualmente Chikkap Mieko dedica la mayor parte de sus esfuerzos a promover la búsqueda de una nueva sensibilidad hacia la estética ainu a través de su extensa obra bordada. Frecuentemente expone sus trabajos, y anualmente edita un calendario con fotografías que muestran los diseños elaborados durante el año anterior. Es una artista prolífica que no cesa de sorprender a su público con la riqueza expresiva de diseños innovadores que, sin dejar de ser vanguardistas, evocan la gracia y la destreza de las antiguas mujeres ainu. La peculiaridad de su obra sugiere la profundidad de su experiencia como mujer ainu, comprometida con varios niveles de resistencia. Su creatividad y su fuerza la han llevado a experimentar con colores y formas que hablan acerca de un espíritu renovado en la conciencia de que es posible resistir bordando, escribiendo y comprometiéndose con una búsqueda personal indisociable de la resistencia misma de su pueblo.

- ***SIN IMPACIENTARSE, SIN DESALENTARSE, SIN PERDERSE*: LA AUTOBIOGRAFÍA DE RESISTENCIA DE ARAI KADZUKO**

Dentro del movimiento de resistencia ainu, la figura de Arai Guendyiroo es fundamental para trazar la historia del proceso de lucha por la abolición de la Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo. Sus palabras inspiraron enormemente a continuar con la batalla aún a las juventudes beligerantes de los años sesenta y setenta. Nacido en el año 33 de Meidyi (1901), este hombre nunca dejó de insistir en la necesidad de establecer bases legales justas para lograr la igualdad de oportunidades y la eliminación de la discriminación

---

[28] Ibid., p. 57

hacia el pueblo ainu. Sin embargo, este hombre no estaba solo. Detrás de él, siempre trabajando, estaba su esposa Michi. La historia de esta cara oculta de la resistencia de las mujeres que rodeaban a Arai Guendyiroo se encuentra contenida en la autobiografía de su hija Kadzuko.

El título completo de esta autobiografía de resistencia es *Sin desalentarse, sin impacientarse, sin perderse. La juventud de sufrimiento de una niña fea. (焦らず、挫けず、迷わずに・エポカシ　エカッチの苦難の青春).* Arai Kadzuko utiliza las palabras ainu *epokashi ekacchi,* para hacer referencia a sí misma como una 'niña fea'. Y es que este duro calificativo le fue impuesto por su mismo padre desde que la vio por primera vez. La autobiografía de resistencia de Arai Kadzuko no es sólo una historia de resistencia contra la sociedad wadyin, sino contra el alcoholismo y la violencia física y emocional que su padre ejercía sobre ella y su madre, Michi.

El estilo narrativo elegido por Arai Kadzuko incluye una gran cantidad de diálogos que vuelven más vívidas las experiencias de su infancia y su juventud. El texto fluye entre el buen humor, la esperanza, la nostalgia y la enorme tristeza que en ella provocaban las tragedias que marcaron sus primeros días de vida. Sin recurrir a un tono plañidero, Arai Kadzuko narra las increíbles vicisitudes a las que se enfrentó siendo una niña ainu, creando un crudo retrato de su padre que, en otros contextos, es considerado como un gran líder espiritual e ideológico del activismo ainu.

Este libro se publicó en 1993, cuando Kadzuko tenía 66 años de edad. En este ejercicio de memoria, ni siquiera la nostalgia pudo borrar las huellas de las agresiones de su padre, y del amor infinito de su madre. Siguiendo una narrativa lineal, Arai Kadzuko narra cómo nació en Shintoku en 1927, siendo la tercera hija del matrimonio Arai. Su hermana mayor, Eiko, falleció de neumonía a la edad de cuatro años, antes de que Kadzuko naciera. Más tarde nació su hermano Katsuteru, un niño fuerte e inteligente, y que más tarde adoraría a su hermanita. Ella recuerda que, aunque era una niña amada por su madre y otras *juchi* de la comunidad, le contaron que cuando nació todos comentaban lo fea que era. Increíblemente, todos criticaban su profusa vellosidad, y decían que parecía hija de un oso. Su mismo padre gustaba de torturar a su madre diciéndole "esa niña no es mía." Le decían 'flacucha' *(jonekawasudyiemon)* y cuenta que la gente ni siquiera por cumplido decía que era linda *(kawaii).* "La *ekacchi* (niña) de Arai –decía la gente- aunque es niña desgraciadamente es

fea *(mittakunai)*. Si se pareciera a su mamá sería bonita."[29]

Con todos estos comentarios, Kadzuko creció pensando que era realmente una niña fea. Sin embargo, su madre la adoraba y siempre se preocupó por mimarla, dentro de las limitaciones de su precaria situación económica. A pesar de que su padre sabía leer y escribir muy bien en japonés, su carácter rebelde y orgulloso le impedían permanecer en algún trabajo durante mucho tiempo. En ese entonces ya se habían puesto en marcha las políticas de 'mejoramiento' de la calidad de vida del pueblo ainu con base en la Ley de Protección. Buscando mejores oportunidades, la familia Arai se había trasladado a Chikabumi, y tenían que vivir en una de las pequeñas casas de madera que la administración local había construido para sustituir a las viviendas ainu. Estas casas eran extremadamente frías, y Arai Kadzuko cuenta que durante los primeros años en que se obligó a la gente a vivir en ellas, muchas personas fallecieron de pulmonía o neumonía.

Su padre estaba convencido de que la abolición de la Ley de Protección era la única manera de terminar con la miserable situación en que estaban envueltos, y pronto comenzó a organizar a la gente de la comunidad para hablar con las autoridades al respecto. Como se vio en el capítulo 2 de este trabajo, existía una ley especial para regular la tenencia de la tierra en Chikabumi, de manera que las familias ainu de Asajikawa fueron obligadas a rentar sus tierras para dar cabida a las bases militares. La gente ainu fue obligada a replegarse al *kotan* de Chikabumi, casi como si se tratara de una reservación.

La madre de Kadzuko, Michi, trataba de sacar adelante a la familia cultivando un pequeño huerto familiar. Además vendía artesanías bordadas y labradas en madera. Para ello caminaba un largo trecho hasta llegar al centro de la ciudad, soportando los insultos de la gente. Michi había vivido esta situación desde muy joven, cuando también tenía que contribuir a la economía de la familia con la venta de artesanías. La madre de Michi era una mujer ainu de gran dignidad, y le enseñó a su hija a mantener la frente en alto ante cualquier insulto. En una ocasión le gritaron, jalándole el cabello: "Este camino no es para los ainu." Entonces la madre de Michi le dijo con cariño: "Michi, los ainu son seres humanos. Son maravillosas personas. Los wadyin no tienen nada de qué enojarse. Este camino era de todos los ainu."[30] Más tarde, Michi transmitiría a su hija esta misma

---

[29] Arai, K. *Asewadzu, Kudyikedzu, Mayowadzu ni. Epokashi ekacchi no kunan no seishun. (Sin desalentarse, sin impacientarse, sin perderse. La juventud de sufrimiento de una niña fea).* Jokkaidoo Shinbunsha, Sapporo: 1993, p. 14

[30] Op. Cit., p. 26

enseñanza, pero no era fácil mantener el espíritu intacto ante las agresiones con tintes racistas que dominaban las relaciones entre vecinos wadyin y ainu.

Además de la pobreza en que crecieron los padres de Kadzuko, sus familias estaban diezmadas por las enfermedades respiratorias. Principalmente los niños fallecían sin recibir atención médica, pese a que la Ley de Protección claramente establecía que este servicio debería proporcionarse de manera gratuita al pueblo ainu. Aún cuando Kadzuko ya había nacido, era difícil que los médicos quisieran recibir pacientes ainu, por considerarlos "sucios y apestosos." Kadzuko cuenta que en una ocasión se cayó y se enterró un vidrio en la nariz. Sólo tenía cinco años, y su mamá la cargó corriendo durante un kilómetro para llegar a la clínica. Cuando por fin llegaron, el médico se rehusó a atenderlos porque 'estaban sucios.' Desesperado, su hermano Katsuteru –de sólo siete años- logró conmover al médico para que cosiera la herida de su hermana. Sin anestesia y a regañadientes, el doctor cerró la herida de la nariz, pero abrió una nueva en su espíritu:

> El dolor de la cirugía ahora se me ha olvidado, pero no se borra la herida que recibí en el corazón por no ser tratada como ser humano... Puede decirse que la cicatriz de mi nariz es el testimonio del profundo amor de mi madre, la ternura de mi hermano y de una época de sufrimiento de la gente del *kotan* ainu.[31]

En una ocasión, cuando Katsuteru tenía ocho años y Kadzuko seis, el matrimonio Arai fue a Tokio junto con otras tres personas para solicitar que se aboliera la Ley de Protección. Dejaron a los niños encargados con sus abuelos, y con la venta de las artesanías de Michi lograron costear los gastos del viaje. Desgraciadamente, cuando sus padres estaban fuera, Katsuteru comió una hierba venenosa, alardeando con su hermana de conocer todas las plantas que se podían comer. El niño falleció a los pocos días, y el matrimonio Arai regresó a su casa destrozado por la noticia. A partir de entonces, la abolición de la Ley de Protección se convirtió en una obsesión para Arai Guendyiroo. No quería que la muerte de su hijo hubiera sido en vano, y se dedicó en cuerpo y alma a movilizar a la gente para lograr su objetivo. Pero la enorme tristeza que le causó la pérdida de su hijo también provocó que Guendyiroo se volviera alcohólico y terriblemente violento con su esposa y su hija. Desde ese momento, la vida en su casa se volvió insoportable.

Guendyiroo no sólo peleaba con Michi, sino también con su padre. El *ekashi* (abuelo) lo regañaba constantemente por la manera en que permitía que su esposa se hiciera cargo de

---

[31] P. 38-39

todos los gastos de la casa. Pero para Guendyiroo estaba clara la magnitud de su misión, y en una ocasión le contestó así a su padre:

> ¿Qué? Tú no entiendes nada. Tú no entiendes los sentimientos de los jóvenes. Nada más hablas a tu conveniencia. Si hubieran pensado como nosotros en tus tiempos, ahora no estaríamos sufriendo tanto. Cállate.[32]

Michi intervino en la pelea, y Guendyiroo le rompió una costilla de un puñetazo. Kadzuko, desde luego, intervino para ayudar a su madre, pero también la golpeó en la cabeza mientras le gritaba "¡Kadzuko, te estás burlando de mí! ¿Por qué me ves así? No seas impertinente. Esta *epokashi*..."[33]

La autobiografía de resistencia de Arai Kadzuko está llena de estas escenas en que su padre golpeaba e insultaba a su esposa y a su hija, después de emborracharse. Pero en cada una de ellas, Kadzuko muestra la imagen de una madre que nunca se quejaba ni le contestaba a Guendyiroo. Michi siempre trataba de hacer entrar en razón a su marido, incluso enmedio de la incoherencia que le causaba el exceso de *sake.* Pero en ningún momento Kadzuko sugiere que su madre haya sido cobarde para responder a las agresiones de su marido. Esta obra muestra una imagen de la mujer ainu en que era capaz de soportar cualquier atropello en silencio, pero manteniendo la dignidad dentro del corazón. Se trata de una especie de resistencia callada en una época en que la autoridad masculina era incuestionable dentro del ámbito del hogar.

Sin embargo, Kadzuko no compartía del todo esta 'resistencia silenciosa' o, mejor dicho, la abnegación de su madre. A todo lo largo de su obra autobiográfica Arai Kadzuko insiste en el profundo resentimiento que desarrolló frente a la imagen de un padre violento. Aunque en ciertos momentos parece sugerir que existe una cierta justificación en su comportamiento, considerando la enorme tragedia de perder a su hijo, no puede decirse que lo disculpa. Los recuerdos de su infancia están profundamente marcados por la imagen de un padre opresivo y de una madre mártir, de bondad casi autodestructiva. En un pasaje titulado "Aunque sea un padre detestable, es tu padre," Arai Kadzuko narra cómo en una ocasión su padre –que seguía sin trabajo- le aventó la comida a su mamá porque se había demorado en hacerla y no le gustaba lo que había hecho. Después de irse a emborrachar, regresó para gritarle a su mamá que se fuera de la casa, porque él tenía un montón de

---

[32] Ibid., p. 56
[33] Ibid., p. 58

buenas mujeres. Al día siguiente continuó emborrachándose desde la mañana, y cuando Kadzuko se dio cuenta, su madre ya se había ido. Ella se quedó preocupada, pero al rato regresó y se la llevó con ella. Conversando en la estación vacía, Kadzuko le confesó a su madre su deseo secreto de irse a vivir juntas a un lugar lejos de su padre, a quien detestaba: "Mamá, yo odio a mi papá. Ojalá se hubiera muerto en la guerra. Mamá, sepárate de mi papá. Yo quiero matar a mi papá."[34] Entonces su madre le contestó que su padre no era malo, y que había que comprender por qué era así:

> Kadzuko, todavía eres pequeña, y creo que por eso todavía no lo entiendes pero ¿a dónde iríamos las dos solas? No hay a donde podamos ir. Además, tu padre es tu verdadero padre. Por más que busques en todo el mundo, solamente hay un padre. Aunque sea un padre detestable, es tu padre. Aún ahora hay veces en que pienso que qué bueno que está él. Entre los hombres ainu, tu padre es el más maravilloso. Él se está esforzando mucho por la gente ainu, y quiero que por favor tengas paciencia... Tal vez ahora escuchas a tu madre hablar pobremente. No puedo decirte bien lo que pienso. Ahora no te lo puedo explicar bien, pero Japón es un país donde el hombre domina a la mujer *(dansondyooji)*. Los hombres son más admirables *(erai)* que las mujeres. Ellos se vuelven soldados por el país. En el frente de batalla, los padres sufren muchas penalidades. Hay muchas cosas horribles que las mujeres no sabemos. Tu papá no me ha hablado bien del frente de batalla, pero para tu padre debe ser una tristeza terrible el haber perdido a su padre y no tener hermanos. Vamos a cuidar de tu padre, ¿sí? Kadzuko, no le respondas a tu padre. Prométemelo.[35]

Consternada por las palabras de su madre, a Kadzuko no le quedó más remedio que acceder. Como corolario a las palabras de su madre, la autobiógrafa apunta:

> La confianza y la fuerza de la paciencia que mi madre sentía hacia mi padre son absolutamente inimitables, pero en mi madre todo era cariñoso y hermoso, y siempre mantenía viva la esperanza, y era una persona maravillosa.[36]

Pese a todo, Kadzuko no logró deshacerse de los sentimientos hostiles hacia su padre. El tiempo pasó, y Kadzuko decidió cumplir una promesa que había hecho a su maestra siendo niña: convertirse ella misma en maestra de primaria. Pese a lo loable de su determinación, su padre se opuso terminantemente a que ella continuara sus estudios. Con un tono profundamente despectivo hacia las mujeres, su padre exclamó: "Cuando uno hace que las

---

[34] Ibid., p. 199
[35] Ibid., p. 200

menoko vayan a la escuela, se vuelven unas buenas para nada. Con que Kadzuko estudie la educación obligatoria está bien. Vamos a ponerla a trabajar."[37] Por primera vez en su vida, la mamá de Kadzuko le replicó a su papá y trató de convencerlo de que aceptara hacer realidad el sueño de su hija. Sin embargo, ese mismo día en la noche, su padre entró en la recámara donde Kadzuko estudiaba, le arrebató el libro y le apagó la luz y, arguyendo que se estaba gastando mucha electricidad, le gritó: "Los libros son inútiles para las mujeres. No pueden ni hacer el trabajo de las mujeres, para qué estudian. Con que sepan hacer la comida..."[38] Kadzuko se salió de sus casillas y no pudo evitar el responder la agresión de su padre:

> "¿Y tú qué, papá? Siempre estás vociferando. Ni siquiera haces el trabajo de un hombre, y desde la mañana hasta la noche te la pasas leyendo libros y periódicos. Te la pasas bebiendo sake, que es lo que más te gusta. Estás comiendo del trabajo de mi mamá. ¿Qué con las menoko?" - Yo le hablaba sin pensar, como si estuviera en trance. Mi papá puso ojos de demonio, y me golpeó, pero de mis ojos no salió ni una lágrima.[39]

De todas formas, Kadzuko siguió preparándose para el examen de admisión, y logró entrar a una de las mejores escuelas de Sapporo. Al igual que ocurrió durante su educación primaria, Kadzuko también recibió algunos maltratos en esta escuela, pero continuó asistiendo sin prestar mucha atención a las agresiones de sus compañeros y compañeras. Al parecer esta estrategia fue eficaz, porque con el tiempo comenzó a hacer amistad con chicos y chicas de su edad. Sin embargo, cuenta que en alguna ocasión el profesor de Historia comenzó a hablar de los ainu haciendo una serie de comentarios acerca de su supuesto 'modo de vida actual:' que si vivían en casas diferentes, vestían ropa especial y hablaban una lengua propia... y muchas otras cosas que hicieron que Kadzuko le perdiera el respeto a su maestro.

Mientras Kadzuko estaba en segundo grado en esta escuela, Japón atacó Pearl Harbor. Comenzarían entonces los duros años de la guerra. Como mujer 'japonesa' a Kadzuko le tocó participar apoyando a los soldados que iban al frente. Junto con otras compañeras, invertía gran cantidad de tiempo en elaborar los llamados *Senninbari* (千人針), que eran

---

[36] Ibid., p. 201
[37] Ibid., p. 234
[38] Ibid., p. 236
[39] Ibid., p. 236

cinturones de buena suerte para los soldados, cosidos con las puntadas de mil mujeres.[40]

Durante la guerra las cosas parecían marchar bien en su casa, pese a las difíciles condiciones de vida. Sin embargo, no faltaban los problemas en la escuela. Kadzuko narra que en una ocasión una amiga le comentó que la maestra de Artes Plásticas les había aconsejado que tuvieran cuidado con Kadzuko, porque seguramente era una "traidora a la patria" *(kokudzoku* – 国賊). Desde luego, ella aclaró la situación y la maestra se disculpó con Kadzuko. Eran tiempos difíciles para todas las personas que no tenían el fenotipo japonés.

Podría decirse que parte del buen humor de su padre durante esta época obedecía al hecho de que Guendyiroo estaba seguro de que Japón perdería la guerra. Se pasaba todo el día leyendo periódicos y escuchando la radio, mientras exclamaba "¡puras mentiras!" *(uso bakari).* Cuando finalmente se hizo oficial la derrota a través del discurso del *tennoo* por la radio, Kadzuko cuenta que su papá estaba eufórico: los enemigos del pueblo ainu habían sido derrotados, y él no podía más que celebrar este acontecimiento. De hecho, cuando los jóvenes que ayudaban con la producción de objetos de madera labrada fueron llamados al frente, Guendyiroo les dijo que no fueran a cometer el error de morir por la patria: "No importa qué pase, no te mueras. No lances tus hurras *(bandzai)* al emperador. No sé si haya algún estúpido que con gusto muera por el país, pero no dejes de regresar vivo."[41]

La autobiografía de Kadzuko concluye cuando ella termina su educación para convertirse en maestra de escuela, y por fin consigue trabajo dando clases en la escuela primaria de Chikabumi. El proceso no fue fácil. Dos directores la rechazaron por temor a que los padres de los niños wadyin no estuvieran de acuerdo; sin embargo, un director sensible al problema de la discriminación contra los alumnos ainu de Chikabumi pensó que era buena idea tener una maestra ainu para alentarlos a superarse.

Incluso el primer día de clase, varios alumnos murmuraban "¡Mira, una maestra ainu!" mientras que otros sólo la miraban estupefactos. Pero ella se mantuvo firme. Pensando en la actitud de su madre, Kadzuko soportó esa tensión, y fue maestra de primaria hasta que se jubiló treinta años después, en 1982.

"Sin desalentarse, sin impacientarse y sin perderse," es quizá la frase que resume la imagen de las diferentes mujeres ainu que aparecen en su autobiografía. Arai Kadzuko incluye

---

[40] Ibid., p. 256
[41] Ibid., p. 257

también pasajes en los que habla de las penalidades de otras mujeres ainu de su época. Cuenta, por ejemplo, cómo una fuerte y alta mujer ainu que llevaba un gran tatuaje fue despreciada por su misma hija cuando ella la fue a buscar a la oficina del Doochoo, donde trabajaba. Estas crudas historias hablan también de las escisiones al interior de la comunidad ainu, no sólo entre hombres y mujeres, sino también entre mujeres de diferentes generaciones. Quizá como lectora en un contexto actual resulta bastante difícil entender cómo es posible expresar un espíritu de resistencia mediante el silencio, pero adoptando como consigna el no desalentarse, ni impacientarse, ni perderse. La excesiva tolerancia al maltrato parecía ser el signo de los tiempos para muchas mujeres ainu de esa época.

Para Michi estaba claro su papel en el movimiento de resistencia, apoyando con su fortaleza el idealismo de Guendyiroo. Para Kadzuko debe haber sido difícil negociar entre la opresión que su padre combatia, mientras sojuzgaba y maltrataba a las mujeres de su familia. Este trabajo autobiográfico nos habla de la resistencia de una niña ante los abusos de su padre y la excesiva complacencia de su madre que, sin embargo, representa una figura de apoyo incondicional en todas las metas que se propuso en la vida. La autobiografía de Arai Kadzuko habla de la niñez como espacio en donde no hay más remedio que acatar las circunstancias, la autoridad, el destino... pero también como espacio donde se gesta la rebeldía y, en este caso, la conciencia de la propia etnicidad a través de la discriminación. La narración de Arai Kadzuko nos acerca a un espacio poco explorado de la feminidad ainu a través de la opresión infantil. Esta es la historia de una *epokashi ekacchi,* una "niña fea" que, no obstante, creció hermosa en el cariño de su madre que le enseñó a vivir forjando su resistencia "sin desalentarse, sin impacientarse y sin perderse."

♦ LITERATURA TESTIMONIAL DE LAS MUJERES AINU

Dentro de las autobiografías de las mujeres ainu es posible distinguir al "testimonio" como un espacio liminal de la autorrepresentación. De acuerdo con la definición de John Beverley, el testimonio es el trabajo autobiográfico en que se conjuntan los esfuerzos de un narrador y de alguien que convierte en letra la narración de la propia vida. Muchas veces esta última persona está dedicada al periodismo o al quehacer literario. Este género cobró una vigencia especial como dato antropológico en la llamada "historia de vida" que se desarrolló en los años cincuenta y sesenta. Entre estos trabajos sobresalen las obras de Oscar Lewis, *Los hijos de Sánchez* y *Juan Pérez Jolote,* de Ricardo Pozas.

Beverley realiza la distinción entre autobiografía y testimonio tomando en cuenta el carácter marginal de obras como *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia,*

donde la historia se narra en primera persona para acentuar el realismo de una problemática social, convirtiendo "lo personal en político." El 'testimonio' se diferencia de la 'historia de vida' en el hecho de que el narrador o narradora están directamente involucrados en una lucha política:

> El narrador en el *testimonio*... habla por, o en nombre de, una comunidad o grupo, aproximándose de esta forma a la función simbólica del héroe épico, sin asumir al mismo tiempo el status jerárquico y patriarcal del héroe épico... Otra forma de presentarlo sería definir al *testimonio* como una forma de narrativa épica no ficticia y popular-democrática.[42]

Beverley apunta que el 'testimonio' puede considerarse una forma de continuar con la tradición oral, pero en una sociedad que privilegia la letra. Esto implica, como ya se mencionó, la obliteración del autor burgués en tanto que se requiere la presencia de alguien que impulse a la historia para que ésta se convierta en letra. Esta característica también arroja luz sobre las formas de producción y distribución de la letra impresa, al tiempo que dota de autoridad narrativa a una persona que, en otro contexto, no hubiera tenido oportunidad de narrar públicamente su experiencia. Sin minimizar las contradicciones que esto representa, Beverley nos recuerda que los movimientos revolucionarios exitosos han sido el fruto de esfuerzos conjuntos entre los sectores subalternos y una burguesía empapada con ideas más radicales sobre formas de organización y de producción de la cultura:

> En este contexto, la relación del narrador y el compilador en la producción de un *testimonio* puede funcionar como una figura ideológica o *ideologema* para la posibilidad de unión de una *intelligentsia* radical y las clases pobres y trabajadoras de un país. Para ponerlo de otra manera, el *testimonio* le da voz en la literatura a sujetos que previamente no tenían voz, anónimos y colectivos popular-democráticos, el *pueblo,* pero en una manera en que el intelectual o profesional, comúnmente proveniente de la burguesía o pequeña burguesía, es llamado como parte de, y dependiente de, el 'pueblo' sin perder al mismo tiempo su identidad como intelectual... Como una respuesta ética y política apropiada, sugiere más una posibilidad de solidaridad que de caridad.[43]

Las obras que se categorizan como testimoniales en este trabajo comparten varias de estas características con testimonios producidos en otros contextos de resistencia. Hay, sin

---

[42] Beverley, J. "The Margin at the Center..." Ibid., p. 95
[43] Ibid., p. 98-99

embargo, una diferencia importante en cuanto a la importancia que se concede al compilador de la historia como coautor del testimonio. En el caso del testimonio de Shirasawa Nabe, sobre todo, el compilador nunca menciona abiertamente que él sea quien escribió el testimonio. En cuanto al testimonio de Sunadzawa Kura, solamente en un pequeño postfacio es posible conocer la identidad de la periodista que realizó el esfuerzo de compilación. En ambos casos los datos bibliográficos señalan como autoras únicas a las dos mujeres que narraron la historia. Esta es una particularidad que es importante notar, considerando los alcances políticos de esta obliteración del coautor. Al borrarse, o sugerir su presencia sólo de manera marginal, quien compila deja de lado toda responsabilidad sobre la narrativa, a pesar de su evidente intervención en la edición del texto.

Por otra parte, a diferencia de los testimonios latinoamericanos citados por Beverley en su análisis, las dos obras testimoniales que aquí se revisan no recurren a la utilización de frases que constantemente recuerden al lector que la historia fue relatada primero de manera oral. Esta característica sugiere una intensa participación del coautor en la definición del discurso, pese al lugar marginal que aparentemente ocupa en la edición final del texto.

En todo caso, estas obras representan un espacio de resistencia en que, como apunta Beverley, se finca una solidaridad entre los sectores burgueses con cierto compromiso hacia los sectores subalternos, y los sectores subalternos mismos. Asimismo, a través de estos trabajos se presentan experiencias de la feminidad ainu que contribuyen a la construcción de un mosaico de particularidades en torno a este tema. Estas construcciones buscan *contrarrepresentar* una cierta narrativa hegemónica y homogeneizante acerca de la feminidad ainu que se había venido creando a partir de los discursos académicos. Por último, su *resistencia* a la categorización, así como la incursión de lo personal en el ámbito de lo político, son características que permiten ubicar estos trabajos como parte de la literatura de resistencia de las mujeres ainu.

♦ *Ir viviendo como ainu:* El testimonio de Shirasawa Nabe

Shirasawa Nabe nació en el pequeño poblado ainu de Eukot, a orillas del río Chitose, en 1905 y falleció en la ciudad de Chitose en octubre de 1993. Durante los últimos años de su vida gozó de gran prestigio como narradora de *yuukara* y *uwepeker,* incluso presentándose en el Teatro Nacional de Tokio ante 700 personas que aplaudieron la canción del pichón verde japonés *(aobato).* Hasta el último día de su vida asistió a las sesiones de enseñanza de lengua ainu que se celebraban en la sede de la Asociación de Chitose para la Preservación de la Cultura Ainu. Su imagen fue sumamente inspiradora para las siguientes generaciones

que buscaban dar continuidad a la tradición oral de su pueblo. Ya sea en forma de registro fonográfico o escrito, las más de cien narraciones que Sirasawa Nabe logró aprender a lo largo de su vida permanecen como invaluable expresión de la *escritura* ainu.[44]

Shirasawa Nabe *juchi* falleció apenas un mes después de que se publicara un pequeño libro testimonial titulado *Ainu toshite ikite (Viviendo como ainu).* Se trata de un texto de apenas 28 páginas en las que se narran en primera persona algunos episodios de la vida de esta prestigiosa y fuerte *juchi.* En un pequeño postfacio firmado por Kimidyima Yoodzaburoo, se sugiere que él es el autor del texto, aunque no lo dice directamente: "Para la edición de este libro, recibí la colaboración de Nakamoto Mutsuko y Miyadyima Toshimitsu. La responsabilidad de la edición *(bunseki)* es de Kimidyima."[45]

En este postfacio, Kimidyima habla acerca de la manera en que al pueblo ainu se le arrebataron su lengua, sus costumbres y su territorio, estableciendo una postura solidaria con los colonizados a pesar de ser miembro del pueblo wadyin. En dos páginas denuncia los abusos que se cometieron al prohibir la caza, la pesca y la utilización de los nombres y la lengua ainu. Además, se suma a la propuesta en favor de la abolición de la Ley de Protección, que considera discriminatoria, mencionando que el pueblo ainu permanece vivo en su lucha por conservar su cultura:

> La gente ainu ha resistido ante la invasión de los japoneses, y han peleado muchas veces por defender sus derecho y su cultura. Así ahora existe un movimiento para eliminar la Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo, y preparar una nueva "Ley relacionada con el pueblo ainu" *(Ainu mindzoku ni kansuru jooritsu).* Es una ley que tiene como objetivo que los ainu no reciban discriminación, y para defender y mantener vivo el orgullo del pueblo. Una abuela que ha vivido durante 88 años a orillas del río Chitose, la Sra. Shirasawa Nabe, me contó cómo nosotros los japoneses hemos venido discriminando a la gente ainu, y cómo ha venido viviendo dentro de esto la gente ainu.[46]

La expresión "cómo nosotros los japoneses hemos venido discriminando a la gente ainu..." hasta cierto punto tiene un tono culposo que, enmedio del resto de su discurso, parece querer vindicar la actitud de todo un pueblo a través de una actitud consciente y promotora de la conciencia hacia la enorme deuda histórica que representa para los *shisam* la

---

[44] Iibe Noriaki. *Ainu gunzoo. Ainu Mindzoku no Jokori ni ikiru (El grupo ainu. Viviendo con el orgullo del pueblo.* Ochanomidzu Shoboo, Tokio: 1995, p. 133-141

[45] Shirasawa, Nabe. *Ainu toshite ikite (Viviendo como ainu).* Publicación independiente, 1993. P. 29

[46] Op. Cit., p. 29

colonización de Jokkaidoo. Asumiendo su parte de responsabilidad, Kimidyima emprende esta labor de narración de la vida de Shirasawa Nabe.

El diseño del libro y el estilo de narración son los de una publicación infantil. En cada página se incluyen viñetas que a veces ilustran la historia que se narra, y en ocasiones dan información acerca de la ropa que el pueblo ainu utilizaba en la antigüedad, sus herramientas, o sus armas, por ejemplo. Además de estas características que buscan hacer atractiva la edición para un público infantil, la narración de la historia concluye con un mensaje para los niños:

> Para los niños *(kodomotachi e)*
>
> Quiero que la gente de ahora en adelante piense maravillosamente y haga las cosas maravillosamente. No desprecien a los ainu por ser ainu."[47]

Para hacer la lectura infantil más fácil, el autor utiliza pocos kandyi, o bien, incluye la lectura de los kandyi *(furigana)* al costado de las palabras que pueden resultar difíciles de leer. Además, utiliza la terminación verbal *–masu* que generalmente se utiliza en el lenguaje formal hablado. Esto quizá pueda leerse como una forma de subrayar el carácter inicialmente oral de la narración; sin embargo, la ausencia de terminaciones como *yo* ó *ne* al final de cada frase, crea una nueva distancia entre la narración en letra y la oral.

La historia es muy corta y se incluye como anexo de este trabajo.[48] Sin embargo, quisiera hacer algunos comentarios sobre mi lectura de este testimonio. La narración muestra sólo algunos episodios aislados de la vida de Sunasawa Nabe en que se busca subrayar la vida de marginación y discriminación que vivió la *juchi,* así como sus padres y la sociedad ainu de ese momento. El testimonio de Shirasawa Nabe comienza con unas palabras narradas en primera persona por el personaje de una de las historias de la tradición oral: el *aobato* o pichón verde japonés. Tal vez en busca de crear una especie de atmósfera mágica alrededor de la vida de Shirasawa Nabe, el autor del testimonio alude a la tradición oral como espacio rector de la vida de la *juchi,* que ha sido guiada por el ideal de convivencia armónica con la naturaleza:

> A orillas del río Chitose, rodeada por la naturaleza, vive Shirasawa Nabe. En el otoño del año pasado, nosotros visitamos a las abuelas, y escuchamos sus narraciones de cuando eran pequeñas.

---

[47] Ibid., p. 26

> Enmedio de la conversación, nos cantaron *yuukara.* Nos sorprendimos de la gran cantidad de *yuukara* y *uwepeker* que recuerdan.
>
> Yo soy un pichón verde *(aobato)*, que he vivido durante mucho tiempo en el *Ainu Moshiri.* He vivido mucho tiempo en el *Ainu Moshiri* y vine a ver la vida de los ainu, pero escuché rumores de que había un castillo en el país que estaba viendo al mar, y que ahí había una persona maravillosa llamada Tono-sama (殿さま). Entonces pensé que quería conocer a Tono Sama, y me dirigí hacia el mar. Llegué a pensar que quisiera conocer a los *shisam* (vecinos). Mientras pensaba esto todos los días, se convirtió casi en un sueño. Un día decidí "hoy voy a ir a conocer a los *shisam* del país vecino" y mientras dije esto, salí de prisa.[49]

Todo el libro invoca un ambiente dominado por la inocencia y la pureza de Nabe *juchi.* Después de esta pequeña introducción a cargo del *aobato,* el autor narra con sorpresa que, cuando iba saliendo de casa de la abuela Nabe, iba entrando por la puerta una hilera de hormigas. Cuando el autor del testimonio se lo hizo notar, Nabe *juchi* respondió con alegría: "¿Ah, sí? Me pregunto si habrá comida para ellas." El comentario del autor al respecto fue "Pensé que esta era la afabilidad del corazón ainu."[50] Seguramente Nabe *juchi* le inspiraba una gran ternura, respeto y admiración a Kimidyima, y él trató de transmitir estos sentimientos a través de la narración de ciertos episodios de la vida de esta célebre narradora de tradición oral.

A partir de esta introducción, toda la narración se hace en primera persona, como si fuera la misma Shirasawa Nabe quien contara su vida. Comienza por decir que ella nunca fue a la escuela ni fue registrada en el registro civil *(koseki)* porque sus padres no lo conocían. Vivían en una casa aislada enmedio de un bosque de *katsura,* y trataban de hacer su vida como podían. Esto era particularmente difícil en una época en que estaba prohibido cazar y pescar. En uno de los episodios, Shirasawa Nabe narra cómo ella y su abuela fueron perseguidas y multadas por la policía por querer vender peces a los trabajadores de la planta de energía eléctrica. Más tarde, cuando sólo tenía trece años, la policía la encerró en un establo durante tres días, sin comida ni abrigo, por no querer denunciar a su hermano que había ido a pescar la noche anterior. Pese a la crudeza del evento, Shirasawa Nabe parece no quejarse, sino sólo contar lo que le pasó esa noche en que vio a una vaca por primera vez.

---

[48] Ver anexo No. 13 de esta tesis.
[49] Ibid., p. 6
[50] Ibid., p. 7

La historia sugiere la perplejidad de esta familia ainu ante la urbanización de Jokkaidoo, que poco a poco se llenaba de caminos. Cuenta cómo los osos comenzaban a bajar a los centros urbanos al no poder encontrar comida en las montañas, y cómo los venados desaparecieron rápidamente cuando una planta enlatadora se encargó de exterminarlos en unas cuantas décadas. Lejos de mostrar enojo, Shirasawa Nabe sólo se pregunta ¿Qué habrá pasado con los venados? Aunque es difícil saber si esos eran realmente sus sentimientos, la idea general es mostrar la imagen de una mujer ingenua y dulce que poco a poco se dio cuenta de lo que estaba pasando a su alrededor.

Muy probablemente Kimidyima estaba interesado en denunciar el despojo y la discriminación del pueblo ainu, y esos son los eventos que se incluyen dentro del testimonio. Como se verá más tarde en el apartado de *uspaskuma,* otros trabajos que hasta cierto punto se rigen por las normas del testimonio presentan imágenes de la vida cotidiana de las mujeres ainu en un entorno aparentemente no contaminado por la colonización. Sin embargo, el trabajo de Kimidyima y Shirasawa muestra la dureza del choque entre ambas culturas, pero con un tono que resalte la posición indefensa de una familia que enfrentaba confusamente los profundos cambios sociales de los primeros años del siglo XX en Jokkaidoo.

Considerando que Shirasawa Nabe era una destacada narradora de tradición oral, Kimidyima incluye también un capítulo en el que representa la manera en que la *juchi* adquirió esta sabiduría de sus mayores. A lo largo de alegres veladas que se prolongaban hasta el amanecer, su hermano mayor –que tenía discapacidad visual- narraba divertidas historias a sus padres después de haber viajado por varias comunidades. Consciente de que la lengua ainu y las antiguas historias no podrían ser continuadas sin la participación de su hija Nabe, su padre la instó a que memorizara las historias para que las siguientes generaciones pudieran escucharlas. Afortunadamente la narradora vivió lo suficiente como para que una gran parte de su repertorio fuera registrado en video y grabaciones fonográficas. El investigador Katayama Tatsumine, por ejemplo, produjo un importante documento que contiene seis historias narradas por Shirasawa Nabe y Nakamoto Mutsuko, su compañera inseparable durante las presentaciones. Este documento incluye dos libros y un disco compacto en que es posible apreciar los ritmos que regían la narración del *yuukara.*[51]

---

[51] Shirasawa, N. y Nakamoto M. (narradoras) *Kamui Yuukara.* Traducción y comentarios: Katayama

El testimonio recogido por Kimidyima no habla acerca de la manera en que ella se convirtió en una figura clave para la preservación de un gran número de *yuukara* y *uwepeker.* Según narra Katayama, a partir de la inauguración de un centro de preservación de la cultura ainu en el café que tenía Nakamoto en Chitose, Shirasawa Nabe participó como promotora del *yuukara,* del *uwepeker* y de la lengua ainu de manera intensiva. Su carácter cariñoso y alegre creó un ambiente de compañerismo en que mucha gente ainu comenzó a reunirse cada vez con más frecuencia para narrar las antiguas historias. Desde luego, no se trataba de un espectáculo para turistas. Las reuniones eran privadas, y se celebraban una vez que el café había cerrado sus puertas a los comensales. Este espacio de continuación de la cultura ainu sobrevive hasta ahora, gracias al empeño de Nakamoto Mutsuko y de otras personas que infaltablemente participan en las reuniones para aprender la lengua de sus ancestros.

En el testimonio recogido por Kimidyima, la historia termina con un episodio en que Shirasawa Nabe, siendo una joven madre, fue perseguida por un numeroso grupo de niños y jóvenes wadyin que se burlaban de ella. Cargando a su hijo enfermo, Shirasawa Nabe no respondió a las agresiones de los niños, y sólo guardó silencio. Esto hace recordar la actitud que tenían otras mujeres ainu ante la violencia verbal que la gente ejercía contra ellas en las calles. Recordemos, por ejemplo, a Arai Michi, y a la misma Chiri Yukie, ambas contemporáneas de Sunasawa Nabe, aunque en contextos muy diferentes. Ciertamente hubiera sido casi peligroso responder a las agresiones de la gente wadyin, considerando que los sobrepasaban numéricamente. En ninguna de las autobiografías, testimonios o poemas analizados se habla de una actitud de franca oposición de las mujeres ante las agresiones verbales sufridas durante los primeros años del siglo xx. Sería difícil decir que nadie respondía a las agresiones, sin embargo no se han encontrado narraciones sobre una actitud de abierta confrontación con la gente que se burlaba o insultaba a las *menoko* a su paso por las calles.

Quizá en ciertos momentos este testimonio pueda parecer demasiado ingenuo y sobresimplificador de la realidad que vivió Shirasawa Nabe. Sin embargo, puede pensarse también que tiene el mérito de estar dirigido hacia los niños y niñas wadyin, es decir, a las nuevas generaciones wadyin que también deben *resistir* a la reproducción de los viejos esquemas de discriminación racial que sus padres heredaron durante generaciones. Tal vez

---

Tatsumine. Supervisión: Nakagawa Jiroshi. Katayama Gengo Bunka Kenkyuudyoo. Tokio, 1996 (2a. edición. Primera edición, 1995).

no en balde el episodio de discriminación elegido por Kimidyima narra el momento en que un hombre wadyin que venía cargando grava, dispersa al grupo de niños groseros que despreciaba a la joven Nabe. La eliminación de la discriminación racial sólo es posible con la participación decidida de gente sensible, capaz de alzar su voz contra cualquier injusticia que se cometa en contra de un ser humano.

- **La vida de Sunadzawa Kura: los mismos recuerdos fluyendo en dos narrativas distantes.**

Quizá una de las mujeres ainu cuya fuerza ha inspirado enormemente a las nuevas generaciones de *menoko* sea la de Sunadzawa Kura *juchi*. Nacida en 1897 en las montañas de Kitami, la vida de esta mujer actualmente es considerada un ejemplo admirable de la manera en que una mujer ainu hacía frente a la vida enmedio de la pobreza, la muerte de sus seres queridos y la violencia doméstica.

Al narrar su vida, Sunadzawa Kura recuerda una vida llena de tragedias. Fue la hija mayor del matrimonio Kawamura, y tenía una hermana y un hermano menor. Su padre vivía de la cacería de osos. A diferencia del testimonio de Shirasawa Nabe, en este caso nunca se hace mención a la prohibición de cazar y pescar. Por el contrario, el padre de Sunadzawa Kura a veces era contratado para que cazara algún oso que merodeaba por los poblados. De hecho, su padre fue asesinado por un oso al que la gente wadyin le había encargado ir a cazar en Shibetsu. Kura tenía sólo once años cuando esto ocurrió, y su hermana menor estaba apenas por nacer. Desde entonces vivió una vida llena de privaciones. Pese a ser una niña inteligente, no pudo continuar sus estudios y tuvo que trabajar en lo que se podía para poder ayudar a la manutención de sus hermanitos y su madre. Sin embargo, pocos años después de que su padre muriera, sus dos hermanitos fallecieron con pocos días de diferencia por una infección intestinal fulminante. Trabajó como niñera y también como enfermera en una pequeña clínica. Sin embargo, tuvo que dejar este último trabajo porque el médico wadyin la acosaba, como ocurría con otras muchachas que trabajaban ahí.

Al poco tiempo conoció a Sunadzawa Tomotaroo, quien se convertiría en su esposo. Su suerte empeoró con esta unión. Tenía muy malas relaciones con su familia política, y Tomotaroo era una persona violenta que daba rienda suelta a su furia cada vez que bebía. Esta historia de agresiones no es muy lejana de la narrada por Arai Kadzuko. De hecho, Sunadzawa Kura era prima de Arai Guendyiroo. En su autobiografía de resistencia, Kadzuko cuenta que cuando ella tenía seis años fueron a las montañas de Kitami a visitar a la familia Sunadzawa. Después de emborracharse, Guendyiroo y Tomotaroo discutieron

casi hasta llegar a los golpes. Kadzuko cuenta que Kura lo tomó con bastante calma, asegurando que todo estaría olvidado cuando se les bajara la borrachera. Y así fue. A pesar de que esa primera noche Tomotaroo había corrido de la casa a Guendyiroo, durante los días que siguieron las dos parejas salieron a cazar por las montañas, mientras Kadzuko jugaba con sus primos Kiyo, Masayo y Sueko, los pequeños hijos de Kura.

Kura no narra esta visita de la familia Arai a su casa, pero para Kadzuko fue una experiencia inolvidable. No sólo por los buenos momentos con sus primos, sino porque encontró en su tía Kura una gran sabiduría que le salvó la vida. Ella cuenta que un día dejaron a los niños solos en la casa para ir a cazar. Sunadzawa Kura preparó una enorme olla de comida y les dijo que no se la fueran a dar al pequeño oso que cuidaban, porque no era para él. Poco después de que se fueran los adultos, entró por la ventana un enorme oso. Era la temporada en que los osos despertaban del periodo de hibernación, y estaban hambrientos. El oso se fue directamente sobre la olla con comida que había preparado Kura, y los niños tuvieron tiempo de correr.[52]

Los osos son una presencia importantísima en los recuerdos de Sunadzawa Kura. Como mujer que vivía enmedio de las montañas, la cacería de osos y la convivencia con ellos era fundamental para su subsistencia. De hecho, ella comienza a contar la historia de su vida con un capítulo titulado "La primera vez que vi un oso." Esto ocurrió cuando ella tenía entre cuatro y seis años. La muerte de muchos seres queridos, los momentos en que ella sintió más miedo... todos ellos están relacionados con los osos. Pero también alrededor de los osos hay momentos de gran emotividad. Una buena parte de la historia, por ejemplo, está dedicada a narrar cómo en una ocasión cazaron a una madre oso. En la cueva encontraron dos oseznos que acababan de nacer. Ni siquiera tenían pelo, y Sunadzawa Kura logró hacer que uno de ellos se convirtiera en adulto, con muchos cuidados y sacrificios. Lo llamó "Tamachan," y ambos se relacionaron con tanto cariño, que cuando Kura se dio cuenta de que era el momento de soltarlo para que viviera libre en las montañas, el oso regresaba, rastreando el olor de la *juchi.*

La relación de Sunadzawa Kura con los osos no es necesariamente la que se plantea en las etnografías acerca del culto a *Kimun Kamui* (El *Kamui* de la montaña), y cuya alma se envía al mundo de los espíritus a través de la ceremonia del *Iyomante.* Es una relación más cotidiana, llena de temor. Son escenas en que una mujer ainu acompaña a su esposo de

---

[52] Arai, K., Ibid., p. 96-100

cacería, y ella tiene que vencer su terror para salvar su propia vida y la de su marido. Son momentos en que la captura de un oso salva por un momento la precaria situación de la economía familiar. Es una *contrarrepresentación* de la relación entre los osos y el pueblo ainu, que sugiere el romanticismo con que están elaboradas las minuciosas descripciones acerca de la importancia del dios oso dentro de la cosmovisión religiosa ainu.

Esta *contrarrepresentación* no sólo confronta la visión de las etnografías, sino también de las narrativas hechas por hombres ainu como Kayano Shigueru, en donde el temor a los osos simplemente no existe. En la narrativa masculina es impensable hablar del miedo hacia los osos. Quizá por esta razón sus descripciones se dirigen exclusivamente hacia el carácter divino del oso. La cacería del oso era un evento que afirmaba la masculinidad, tanto de quien lo capturaba como de la autoridad moral del *ekashi* que podía celebrar la ceremonia de despedida o *Iyomante.* La narrativa de Sunadzawa Kura sugiere una visión femenina de la relación con los osos: temor, es cierto, pero también el ejercicio de la maternidad a través de la crianza de los pequeños osos que se capturaban.

En cuanto al *Iyomante,* la visión que presenta Sunadzawa Kura es estrictamente práctica: cuando en su casa se convocó a una ceremonia para despedir a un osezno que habían criado, la *juchi* recuerda que trabajó día y noche durante un mes. Para ella el *Iyomante* fue una ardua labor de preparación de alimentos, ofrendas, *sake* y, para colmo, fue un trabajo que tuvo que hacer sola porque ni su suegra ni sus cuñadas estuvieron dispuestas a participar en los preparativos. Sunadzawa recuerda de esta manera los eventos:

> La gente que vivía cerca se iba a su casa, pero la gente que venía de lejos se hospedaba en la casa donde se despedía el oso, y por eso las mujeres de esa casa preparaban comida todo el día, después ordenaban todo, y trabajaban tanto que no tenían ni tiempo de dormir.[53]

Como para otras personas ainu, los osos no sólo representaban un modo de subsistencia a través de la cacería. La floreciente industria turística demandaba una enorme producción de osos tallados en madera, considerados un recuerdo típico de un viaje a Jokkaidoo. Sunadzawa Kura, su esposo y sus hijos también elaboraban estas artesanías en Dyoosankei para vender a los paseantes. Al igual que Arai Michi, Sunadzawa Kura trabajaba incansablemente en esta labor para sostener a la familia, y de hecho en algún momento toda la familia Sunadzawa se trasladó a Chikabumi para colaborar con la producción de osos

---

[53] Sunadzawa Kura, *Ku Sukup Oreshipe. Watashi no Ichi dai no Janashi. (La historia de mi vida).* Jukutake Shoten. Tokio: 1990, p. 174

tallados de la próspera tienda de los Arai. A diferencia de las generaciones posteriores, ni Arai Kadzuko ni Sunadzawa Kura hacen algún comentario sobre el aspecto político de la industria turística. Para ellas era una forma de ganarse la vida, principalmente para Arai Michi. Sin embargo, ya desde los años treinta algunos hombres ainu publicaron sus inquietudes en relación con la manera en que esta actividad degradaba la cultura de sus ancestros. Como se vio en el capítulo anterior, las jóvenes del Lago Akan reflexionaron profundamente sobre el significado de esta actividad en sus vidas. Este hecho puede leerse como una diferencia generacional significativa. Para Sunadzawa y Arai no era tan evidente que la cultura ainu se estaba convirtiendo en objeto de consumo de la industria turística. Sin embargo, los comentarios de las jóvenes de los años sesenta también buscan reivindicar esta actividad, entendiéndola como una forma de expresar con orgullo su identidad étnica.

Otro punto en que la visión de Sunadzawa Kura crea una *contrarrepresentación* de la vida de las mujeres ainu es en lo que se refiere a la visión de la violencia doméstica. Mientras Chikkap Mieko hasta cierto punto disculpa el alcoholismo y la agresividad de su padre como subproducto de la colonización, para Sunadzawa Kura no hay motivo que justifique el sufrimiento que su esposo trajo a su vida. Además, a diferencia de Arai Michi, Sunadzawa Kura consideró seriamente la posibilidad de divorciarse de Tomotaroo. Sin embargo, su madre la hizo desistir de su deseo:

> Sin importar cuánto trabajara, mi esposo bebía *sake* y me golpeaba y no había más que separarse. Fui entonces con mi mamá a consultarle sobre regresar a Asajikawa, trabajar de enfermera y cuidar de mis hijos. Por más que le discutí a mi mamá, ella me dijo 'desde que te casas, tienes que soportar y aguantar a cualquier esposo. Aunque te divorcies de un mal marido, el siguiente será peor,' y no me lo permitió.
>
> Yo pensaba 'Como mi papá se murió joven, mi mamá no sufrió, y por eso dice eso.' Pero como mi mamá no me dijo 'regrésate conmigo,' no tuve más remedio que resignarme. Aún ahora pienso si habrá estado de verdad bien el que haya abandonado la idea de divorciarme. Aunque yo como esposa pudiera 'aguantar y perdonar,' pienso en los pobres de mis hijos que tuvieron que tener semejante papá.[54]

Leyendo la historia de Sunadzawa Kura, puede pensarse que su principal problema no era la discriminación racial por parte de los wadyin, sino el maltrato que recibía de su esposo. La *juchi* menciona muchos momentos en que vecinos wadyin la ayudaron en los momentos

---

[54] Op. Cit., p. 188

difíciles, mientras que de su esposo sólo recibía insultos y golpes. Desde luego, no se puede generalizar a partir de la experiencia de Sunadzawa Kura. Se insiste aquí en que cada una de las historias analizadas en este capítulo narra experiencias de vida particulares. Sin embargo, es importante subrayar el hecho de muchas de estas autobiografías de resistencia insisten en la agresividad de los hombres de su familia como uno de los recuerdos más dolorosos de su vida. El alcoholismo siempre está relacionado con las dinámicas de violencia doméstica, al igual que la pobreza y la falta de oportunidades para que los hombres ainu definieran una posición de autoridad más allá del núcleo familiar. Los hombres ainu se encontraban en una gran desventaja dentro de la sociedad colonial, y sólo podían aspirar a realizar los trabajos más arduos con los peores salarios. No contaban con las armas intelectuales para incorporarse a la sociedad wadyin en términos equitativos, y esta opresión de clase se desplazaba hacia las mujeres de la casa, en forma de abuso físico y verbal. La historia de Sunadzawa Kura ofrece un lamentable ejemplo de esta situación.

Pero el sufrimiento de la *juchi* no sólo estaba vinculado con la agresividad de su esposo. Sus dos hijas fallecieron siendo muy jóvenes, y la ahora abuela Kura se hizo cargo con amor de sus nietos huérfanos. Al final de su vida, su esposo dejó de beber. Se volvió cariñoso y bueno, y Kura finalmente se enamoró de él. En el testimonio de Sunadzawa Kura se lee con respecto de la muerte de Tomotaroo:

> Cuando supe que se había muerto, con tristeza y sufrimiento pensaba mientras lloraba: 'Si tan sólo se hubiera muerto cuando tomaba *sake* y me maltrataba...' Ahora que ya no bebía *sake*, que trabajaba con entusiasmo, que hacía muchas cosas por mí y que era amable conmigo, llegué a pensar que cómo era posible que se me hubiera muerto 'quisiera vivir con un marido así aunque fueran cien o doscientos años.'[55]

La narración sobre las increíbles vicisitudes que vivió Sunadzawa Kura está plasmada en dos libros que, aunque cuentan prácticamente la misma historia, recurren a dos posibilidades narrativas totalmente diferentes. Desde esta estrategia de lectura, una de ellas puede categorizarse como 'testimonio de resistencia', ya que la narración hecha de viva voz por Sunadzawa Kura, fue transformada en letra por la periodista Jukao Katsuko. En un primer momento esta narración apareció en una serie de artículos en el diario local *Jokkaidoo Shinbun*, bajo el título "Watasi no ichi dai no janashi. Sunadzawa Kura san wa kataru." ("La narración de mi época. La Sra. Sunadzawa Kura cuenta."). Más tarde, se

---

[55] Ibid., p. 313

decidió publicar esta narración en forma de libro.

El único momento en que la voz de Jukao aparece dentro de la edición final del libro es en un breve epílogo. Con profunda emoción, la periodista cuenta la manera en que fue adentrándose en el tema, después de conocer las notas que Sunadzawa Kura había preparado acerca de la historia de su vida. Así, durante un año la periodista se dedicó a recopilar datos acerca del pueblo ainu para documentar su investigación. En ese entonces, Jukao no conocía a Sunadzawa Kura, pero cuando finalmente tuvo oportunidad de ir al poblado de Tomakomai para entrevistarse con la *juchi,* pudo conocer otros textos que la Sra. Kura había preparado acerca de su vida. Fue entonces que decidió dar difusión a esta intensa y dramática historia. Desde su punto de vista,

> La Sra. Sunadzawa siempre fue cálida consigo misma y con la gente que la rodeaba, sin importar las circunstancias, y con mirada sincera, sin el menor adorno, me narró su vida con palabras coloquiales. También los dibujos incluidos en sus notas mostraban tal cual su carácter, de manera vívida, jovial y divertida. Si lo pudiera presentar en el periódico, seguramente mucha gente podría sentir y pensar varias cosas sobre la visión de la naturaleza, la visión humana y los eventos históricos en la vida personal de Sunadzawa Kura. ¿No podría darle valor para vivir y alentar a la gente que piensa que este mundo es insoportable, y que es difícil vivir en esta sociedad? Eso fue lo que pensé.[56]

Pero Sunadzawa Kura no escribía las notas sobre su vida con el afán de ofrecerse como ejemplo de templanza y sencillez. Su intención no era pacificar la conciencia del/a lector/a wadyin, quienes cerrarían el libro seguros de su buena fortuna. Según le narró a la periodista, sus motivos eran más personales:

> Ella me dijo "Sufría y no podía dormir, y cuando escribía lo que estaba pensando, mi pecho se tranquilizaba." (La historia de mi época) "Escribía pensando que no me podía morir sin transmitir a mis descendientes las historias que había escuchado de los *ekashi* y las *juchi.* (La narración de los ancestros)."[57]

Sin embargo, según la periodista, Sunadzawa Kura también tenía un claro objetivo político para publicar sus memorias: ella quería insistir en el hecho de que el pueblo ainu merecía respeto porque sus miembros eran los 'auténticos y originales habitantes de Japón.' Pese a eso, se les había discriminado:

---

[56] Ibid., p. 358
[57] Ibid., p. 359

> ...los desprecian diciéndoles 'ainu, ainu,' les arrebataron su territorio, y los obligaron a vivir una vida de sufrimiento. Dentro de esto, también fueron despojados de su modo de vida ancestral, su lengua, sus creencias, y la literatura oral *(denshoo bungaku)* que era la base de su cultura... La Sra. Sunadzawa me dijo esto una y otra vez.[58]

Sin embargo, dentro del texto que conforma el testimonio no se incluye ningún comentario al respecto. La narración fluye obedeciendo la sucesión cronológica de los acontecimientos, y se guía por las diferentes anécdotas que fueron urdiendo la trama de la vida de Sunadzawa Kura. Con excepción de este epílogo, toda la narración está hecha como si fuera la misma *juchi* quien relatara de viva voz los acontecimientos de su vida. No obstante, en toda la obra es evidente la existencia de un gran número de voces que también intervinieron en la conformación final de la edición. Se incluyen fotografías de objetos ceremoniales, lugares clave, personas relacionadas con el movimiento de resistencia, y fotografías de Sunadzawa Kura en diferentes momentos de su vida. La portada está diseñada por su célebre sobrino Sunadzawa Bikki, y la periodista agradece también en el postfacio la colaboración de la nieta de la Sra. Kura, Chieko, quien trabajó con entusiasmo para que el libro se publicara.

Podría decirse que *La narración de mi vida* es también un espacio de confluencia con una mujer distante: Jukao Katsuko, quien pareciera no estar en la historia y, sin embargo, sufre, goza y participa de la *escritura* de cada uno de los pasajes de la vida de esta mujer ainu. *La narración de mi época* es el resultado del trabajo de dos mujeres que reconocen en la *escritura* un espacio liberador. Por un lado, la Sra. Sunadzawa cumple su función como mujer ainu de transmitir el conocimiento a las siguientes generaciones. Jukao, por su parte, asume su responsabilidad de difundir la historia oculta del pueblo ainu, a través de la publicación de una historia aparentemente privada, pero con un alto contenido político. El objetivo era dar a conocer esta H/historia en que lo privado mostraba con crudeza el dato obliterado de las crónicas oficiales.

Como ocurre en el testimonio de Shirasawa Nabe, también en este caso Jukao recurre a la terminación verbal *–masu* para subrayar que la narración fue hecha primero de manera oral. Jukao utiliza un estilo desprovisto de adornos y con un vocabulario sencillo, pero sin caer en el tono ingenuo del testimonio de Shirasawa Nabe. Puede decirse que es un libro relativamente fácil de leer para alguien que tiene un nivel intermedio de conocimientos del

---

[58] Ibid., p. 360

idioma japonés.

Jukao utilizó como referencia para escribir esta serie de artículos las entrevistas que tuvo oportunidad de realizar a la *juchi* durante un año. Sin embargo, la base de su trabajo la constituyen las notas que la misma Sunadzawa Kura escribió para narrar su vida. Estas notas fueron publicadas bajo el título *Los recuerdos de mi vida (Watashi no ichi dai no omoide),* utilizando el mismo subtítulo en lengua ainu que la versión testimonial: *Ku sukup orushipe (La historia de cómo crecí).* La edición de este manuscrito corrió a cargo del Prof. Ikegami Futayoshi, del Departamento de Lingüística de la Universidad de Jokkaidoo. Según explica Ikegami en su prólogo, en un principio ella fungía como "informante clave" para las investigaciones de tradición oral que él llevaba a cabo en 1967. Sin embargo, conversando con ella se dio cuenta de que era portadora de una parte de la historia del pueblo ainu que no se encontraba inscrita en los textos académicos. Era ese espacio personal en que las decisiones políticas tenían consecuencias palpables en la vida de la gente. Ikegami le regaló a la *juchi* tres cuadernos, que ella comenzó a llenar con sus notas. El primer cuaderno lo dedicó a la transcripción del *yuukara* que conocía; en el segundo escribió diversas historias que le habían sido heredadas acerca de sus ancestros, y en el tercero escribió los recuerdos de su vida. Este libro corresponde al tercer cuaderno escrito por la *juchi.*

Como "informante clave" para las investigaciones de tradición oral, los investigadores habían enseñado a Sunadzawa Kura el estilo de transcripción inaugurado por Chiri Yukie y Kannari Matsu: en la parte izquierda de la página se incluía la frase en ainu, mientras que en la misma línea, a la derecha, la autora debía escribir la traducción al japonés. Y este fue el estilo que la Sra. Sunadzawa eligió para narrar su propia experiencia como mujer ainu, haciendo visibles mediante la *escritura* los márgenes y extremos en que había transcurrido su vida. Es una historia en que la lengua ainu y la japonesa crean una polifonía capaz de narrar simultáneamente en cada línea la misma secuencia de eventos. Las páginas de este libro invocan la formulación de una *escritura* ainu que asistía a nuevos espacios de creación a partir de la letra.[59]

Revisando las clasificaciones hechas por Kindaichi Kyoosuke y Chiri Mashijo, encontramos un género de la tradición oral que podría tal vez categorizar la experiencia de

---

[59] Se sugiere comparar las versiones sobre el episodio en que su padre es asesinado por un oso. La versión de Jukao se incluye en el anexo No. 14 de esta tesis, mientras que el texto completo de las notas de Sunadzawa Kura se incluye en el anexo No. 15 de esta tesis.

narrar la propia vida de una persona: el *upaskuma.* Literalmente, *upaskuma* significa "conocimiento relacionado con el origen de todas las cosas del universo."[60] Estas historias en prosa se utilizaban para transmitir de generación en generación la sabiduría cotidiana. Aunque recurrían a un lenguaje coloquial, se narraban con un ritmo diferente del empleado en las conversaciones de la vida diaria. Sin embargo, a diferencia de los *upaskuma* que revisaremos en los siguientes incisos, *Los recuerdos de mi vida* no persiguen la transmisión de usos y costumbres ancestrales. Sunadzawa simplemente narra su vida, como si se tratara de una autobiografía que utiliza la *escritura* desarrollada para transformar en letra la tradición oral.

La combinación de estos elementos hace pensar en la imposibilidad de circunscribir esta obra dentro de un género literario preexistente. Si bien es cierto que se trata de una autobiografía, *Los recuerdos de mi vida* utiliza un estilo narrativo en que abiertamente evoca la oralidad de la historia que se está narrando. Al mismo tiempo, esta narración nace en un contexto en que la posibilidad de continuar con la transmisión oral del conocimiento en lengua ainu era prácticamente inexistente. Las nuevas generaciones ya no hablaban la lengua de los ancestros, por lo que era indispensable recurrir a la letra y a la traducción simultánea del texto. Sólo de esta manera las nuevas generaciones ainu tendrían acceso a la *escritura* de Sunadzawa Kura: una *escritura* que también buscaba dar continuidad a la lengua ainu a partir de su propia experiencia de apropiación de la letra.

Además de narrar su vida, esta historia parece disectar ambas lenguas. La traducción al japonés hecha por la *juchi* aparentemente es sencilla. No obstante, las inconsistencias en el uso de partículas hacen la lectura extremadamente difícil. Además, Sunadzawa Kura tiende a separar con un espacio en blanco algunas palabras. Esto es impensable en un texto escrito por un hablante de lengua japonesa, haciendo evidente que la traducción busca asemejarse a la propia experiencia de la autora en materia de transcripción de la lengua ainu, donde cada palabra se escribe por separado. Asimismo, la participación del lingüista Kirikae Jideo, también de la Universidad de Jokkaidoo, crea un nuevo margen dentro del texto. El investigador se abocó a la tarea de transliterar en alfabeto romano la versión en katakana que Sunadzawa preparó para las líneas escritas en lengua ainu. Desde una perspectiva académica, este texto puede ser leído como 'documento etnográfico' para el estudio de la lengua ainu, reconociendo al mismo tiempo su valor como documento para el estudio de la historia del pueblo ainu.

---

[60] Chiri, M. *Ainu Bungaku.* Ibid., p. 167

Por otra parte, la posibilidad de comparar el texto testimonial preparado por Jukao Katsuko con las notas de Sunadzawa Kura sugiere la medida en que la periodista manipuló la información para presentar una *escritura* acorde con los lineamientos estilísticos del periódico. En los anexos catorce y quince de esta tesis se incluyen dos diferentes versiones sobre un acontecimiento que marcó la vida de la *juchi:* la manera en que su padre es asesinado por un oso mientras estaba de cacería. Aunque la trama es la misma, el ritmo que sigue Sunadzawa es totalmente diferente del de Jukao. La narración de Sunadzawa fluye uniendo varias frases cortas mediante la terminación verbal *shite,* que puede traducirse al español como "y." Por su parte, el estilo de Jukao construye frases más largas, recurriendo a oraciones subordinadas más que agregativas, como sucede en *Los recuerdos de mi vida.* Esta es una característica que, como se señaló en el capítulo seis, se presenta con frecuencia en las fórmulas orales de transmisión del conocimiento.

Quizá una de las voces más emotivas y elocuentes de ambas narrativas no está en la letra, sino en la gran cantidad de dibujos que Sunadzawa Kura preparó para ilustrar las notas que escribió sobre su vida. Con líneas sencillas, la *juchi* evoca imágenes en que ella y sus seres queridos parecieran haber sido retratados por el trazo de un testigo anónimo e incorpóreo que hubiera acompañado a Sunadzawa Kura durante toda su vida. Pareciera ser un narrador que, sin palabras, muestra cómo su papá cargaba a la pequeña Kura cuando toda la familia iba de cacería, cómo eran las casas, las caballerizas... Es una presencia capaz de captar en una imagen bidimensional el sufrimiento de Kura cuando vio en un puente a una niña que se parecía a la hija que acababa de fallecer. En un sentido derrideano, puede pensarse que estos dibujos representan la expresión de un tipo de *escritura* capaz de liberarse no sólo de la violencia de la letra, sino de la palabra misma. Es la elocuencia de una imagen capaz de formar parte indispensable de la *escritura.* Dentro de cada dibujo la autora incluye una explicación de su propio puño y letra, y de hecho forma parte del dibujo. Estos dibujos invocan la imagen de Sunadzawa Kura convirtiéndose en testigo de su vida, sorprendiéndose en los momentos más íntimos, más públicos, más felices o más dolorosos.

Además de los dibujos realizados por la misma *juchi, Los recuerdos de mi vida* recurre a las notas al piede página como recurso narrativo. Este elemento se encuentra ausente del testimonio producido por Jukao, y le otorga a la obra un complicado juego de intersubjetividades al interior de la misma autora, recordándose a sí misma en un presente frente al papel.

Prácticamente en cada página hay por lo menos una nota en que la autora hace un

comentario en japonés sobre la experiencia que está narrando. En varias ocasiones, Sunadzawa Kura transporta a quien lee, distrayéndolo/a de la historia y remitiéndolo/a al momento en que la *juchi* estaba escribiendo sus memorias. A veces nos habla de la tristeza que le provoca recordar esos acontecimientos, diciendo simplemente "me duele tanto que no puedo escribir." Estas notas crean una especie de espacio extracotidiano dentro del mismo texto, donde el presente, el acto mismo de escribir, se presenta como indisociable de ese pasado que se recuerda. El pasado no se ha ido. En el momento en que los recuerdos se convierten en letra, se invocan también las emociones que estos eventos provocan. Y aunque parecería evidente el dolor con que la *juchi* escribió estas memorias, el hecho de que incluya estos comentarios como pie de página crea un nuevo espacio narrativo, donde el momento mismo de la escritura se convierte en parte de la historia. Es la soledad, la intimidad de la autora frente al papel, el acto de escribir como parte sustancial de los múltiples márgenes que dan forma a esta historia.

Los recuerdos de mi vida narran varios eventos de la vida de Sunadzawa Kura, desde que vio un oso por primera vez, hasta la muerte de su esposo. Después de esta pérdida, la *juchi* concluye sus notas diciendo que desde ese momento ya no pudo escribir. Sin embargo, en el testimonio *La narración de mi vida* la narración continúa a partir de las conversaciones que Jukao sostuvo con la *juchi*. En la obra testimonial, Sunadzawa Kura profundiza más sobre la conflictiva relación con su esposo, sugiriendo que en el fondo Tomotaroo no era una mala persona, sino que la fragilidad de su corazón bondadoso lo hizo convertirse en una persona violenta. Cuenta que él comenzó a beber cuando se mudaron del *kotan* de Fushiko a Ebeku, y ahí se aficionó al *sake* que preparaban los wadyin. Más tarde, cuando decidieron vivir solamente entre gente ainu en Chikabumi, se volvió cada vez más adicto al alcohol, al tiempo que su carácter se tornaba más violento. Pero, llena de nostalgia por su esposo muerto, la *juchi* narra en su testimonio:

> Mi esposo nunca tuvo mal carácter. Tampoco sentía envidia de lo que decía la gente, y jamás decía no cuando alguien le pedía algo; ya fuera dinero o cualquier cosa, él lo prestaba generosamente. Pienso que, como era buena persona, cuando le decían algo malo se enojaba, y cuando sentía su orgullo herido se enojaba, bebía y se ponía violento.[61]

La tristeza de la *juchi* era tan grande por la pérdida de su marido, que incluso narra cómo en una ocasión se sentó a la orilla de un río a esperar que un oso la matara. El oso como

---

[61] Ibid., p. 319

imagen de la muerte se aparecía como posibilidad ante la presencia de enormes huellas en el lodo fresco de la orilla... pero el oso nunca llegó para llevarla con su marido.[62]

Otro de los aspectos que Jukao busca subrayar en el testimonio de Sunadzawa Kura es su relación con la narración de la tradición oral. En sus notas la *juchi* no incluye estos pasajes, pero la periodista tuvo buen cuidado de narrar la manera en que la vida de Kura estuvo relacionada con la familia Chiri. En el testimonio se cuenta cómo la madre de Kura era una de las *juchi* que se reunía en la escuela dominical de Kannari Matsu para cantar *yuukara* con otras mujeres. En este pasaje Kura incluye un dibujo de Matsu en que la muestra de frente y de perfil usando sus muletas para caminar. Además, la *juchi* narra con orgullo cómo más tarde vivieron en una casa que les prestó Kannari Matsu. Mientras vivían ahí, Chiri Mashijo iba todos los días a tomar nota del *yuukara* y el *tuitak* que narraba Sunadzawa Tomotaroo, al tiempo que labraba osos de madera. Kura cuenta que

> En los intervalos de estudio, mi esposo seguido le preguntaba '¿para qué estudias la lengua ainu?' y '¿qué la lengua ainu ya no se necesita para nada?' y entonces Mashijo respondía 'Quiero que todo el mundo la conozca' y 'si somos los verdaderos japoneses *(jontoo no nijondyin nara)*, tenemos que estudiar la lengua ainu, que es la verdadera lengua japonesa.'[63]

En los últimos años de su vida, Sunadzawa Kura participó en varias grabaciones de *yuukara* y otras expresiones de la tradición oral. En 1971 estuvo viviendo en Sapporo expresamente para colaborar con la investigación que el Prof. Asai Susumu dirigía en la Universidad de Jokkaidoo. Vivió en la casa del profesor durante un tiempo, bordando y haciendo tejido de telar en sus ratos libres, hasta que Asai logró reunir los materiales necesarios para publicar un libro. Aunque Asai le envió el libro y un dinero por su colaboración, la *juchi* cuenta que nunca pudo leerlo porque alguien se lo pidió prestado y nunca se lo devolvió. Pero para ella lo importante es que pudo dejar huella de sus conocimientos de la tradición oral.[64] Además, dice, para ese momento su vista estaba muy cansada, y especialmente tenía problemas con su ojo derecho:

> Desde que era joven, mi esposo me pegó muchas veces en el ojo. No sé por qué mi esposo nada más me pegaba en los ojos y en la nariz. Y eso que desde que era chica me decían 'sólo tus ojos y tu nariz son lindos.' Desde que murió mi esposo me la pasaba llorando, y eso

---

[62] Ibid., p. 322
[63] Ibid., p. 217-218
[64] Ibid., p. 333-335

tampoco fue bueno para mis ojos.[65]

Los últimos años de su vida transcurrieron tranquilamente. A veces la invitaban a los seminarios intensivos *(gasshuku)* que los alumnos del Prof. Asai organizaban antes de comenzar las vacaciones de verano, y finalmente viajó al extranjero para que le hicieran una operación en su ojo. El testimonio recogido por Jukao concluye con las lágrimas de agradecimiento a la vida por el enorme cúmulo de experiencias que tuvo la oportunidad de vivir. Estas notas que ella nunca tuvo la intención de mostrar a nadie se convirtieron en uno de los libros más emotivos que existen sobre la vida de una mujer ainu. En su forma testimonial, por su parte, no sólo puede leerse la vida de una mujer ainu, sino también de una mujer wadyin que encontró en la vida de la abuela Kura una forma peculiar de externar su propio compromiso contra la historia de despojo del pueblo ainu. Quizá este testimonio puede leerse como un espacio de confluencia entre dos resistencias distantes; porque también existen hombres y mujeres wadyin que se rebelan contra las injusticias cometidas, y contra la amnesia que a veces pareciera rodear la narrativa histórica sobre la colonización de Jokkaidoo.

Por su parte, las notas de Sunadzawa Kura incluidas en *Los recuerdos de mi vida* no incluyen tantas anécdotas como el testimonio preparado por Jukao, pero la narración es mucho más íntima. Esta intimidad no sólo se refleja en el gran número de comentarios que incluye acerca de sus sentimientos, sino en el estilo mismo de *escritura*. El que haya escrito su autobiografía en lengua ainu y japonesa subraya el carácter marginal en que transcurrió su vida, moviéndose entre ambas lenguas en una transición hacia la cultura wadyin que parece nunca haber concluido. Sus ritmos y su redacción en japonés obedecen las reglas ainu, dando por resultado una obra imposible de categorizar plenamente dentro de las fronteras de un género literario específico. Esta obra se mueve dentro de multitud de de posibilidades narrativas, sugiriendo el espacio liminal en que en que transcurrió su vida. Es autobiografía, pero también es tradición oral convertida en letra. Es un documento personal, pero que nos habla del ámbito político en el universo privado de una mujer ainu. Desde esta estrategia de lectura, *Los recuerdos de mi vida* es una de las obras que *resisten* con mayor eficacia cualquier intento de categorización, al tiempo que presentan una *contrarrepresentación* de enorme crudeza frente a las narrativas oficiales sobre el éxito del proceso de colonización de Jokkaidoo. Sin emitir un sólo juicio político, ni mencionar la palabra "discriminación," Sunadzawa Kura presenta un panorama en que la anécdota se

---

[65] Ibid., p. 336

convierte en manifiesto político sobre una situación de despojo y marginación, en que las mujeres se enfrentaban no sólo a la opresión social, sino a las consecuencias de esta opresión sobre los hombres que amaban. *Los recuerdos de mi vida* es una obra que habla de la violencia que reinaba en el entorno colonial, y de cómo esta situación se trasladaba también al ambiente del núcleo familiar.

Aunque el carácter de *resistencia* de esta obra también hace difícil su traducción, en el anexo número 15 de esta tesis se incluye el texto completo de esta obra traducido al español. La traducción trata de conservar el ritmo original de la historia, separando cada línea, pero ordenándola de acuerdo con la sintaxis en español. La narración es encaracolada, y a veces es difícil seguir una secuencia de ideas ordenada de manera agregativa. Sin embargo, es un documento que es preciso leer con detenimiento, y que por el gran valor de *resistencia* que se le otorga dentro de esta estrategia de lectura necesita incluirse en su totalidad como parte de este trabajo.

Jukao apunta en su postfacio que Sunadzawa Kura realmente deseaba que sus notas fueran conocidas en el extranjero. Aunque en este trabajo únicamente se incluye la traducción de *Los recuerdos de mi vida,* sin duda queda pendiente la traducción completa del texto testimonial para que el público hispanohablante pueda contar con elementos para leer el valor de *resistencia* de esta labor de contrarrepresentación de la feminidad ainu.

♦ EL *UPASKUMA* DE RESISTENCIA DE DOS MUJERES AINU

En el inciso anterior se mencionó la posibilidad de categorizar, hasta cierto punto, la obra de Sunadzawa Kura como *upaskuma,* que literalmente se puede traducir como "transmisión oral del conocimiento" *(iitsutae* – 言い伝え) o bien, "enseñanzas" *(oshie* – 教え).[66] Desde esta estrategia de lectura, las experiencias de Sunadzawa *juchi* narran la sabiduría de *resistencia* de una mujer ainu. Sin embargo, desde una perspectiva purista puede argüirse que *Los recuerdos de mi vida* es una obra que no invoca las tradiciones o los conocimientos "propiamente ainu." La sabiduría que transmite Sunadzawa Kura no puede categorizarse entonces como *upaskuma,* si consideramos que nos habla de un entorno social "contaminado" por la colonización. Una narración puede categorizarse como *upaskuma* cuando las enseñanzas que se transmiten incluyen los usos y costumbres del pueblo ainu *antes* de que éstos se mezclaran con la cultura wadyin:

---

[66] Katayama, T. "Owari ni" ("Epílogo") en Nakamoto, M. (narradora) y Katayama, T. (editor y comentarista). *Ainu no Chie. Upaskuma. (La sabiduría de los ainu. Upaskuma).* Katayama Guengo Bunka Kenkyuudyoo,

> Considero al *upaskuma* como lo que se decía sobre el conocimiento *(chishiki)* y la sabiduría *(chie)* necesarias para la vida cotidiana de los ainu de antaño. Sin embargo, se fue perdiendo el modo de vida tradicional, no había necesidad de transmitirlos, ni medios para hacerlo. El *chise* (casa) tradicional y el fogón desaparecieron, y cuando la gran mayoría de las familias transformaron su vida a una en que ni siquiera había *nusa* (altares), también el *upaskuma* comenzó a desaparecer.[67]

A continuación se revisan dos obras que, desde esta estrategia de lectura, se categorizan como *upaskuma de resistencia.* El valor de resistencia de estas obras radica en la posibilidad de dar continuidad a una serie de conocimientos que parecen ya no tener cabida en el mundo actual. Aunque la información que contienen ya no es práctica para las mujeres ainu en la actualidad, el contenido refleja un sentimiento de orgullo por la cultura de antaño. Estas obras nos hablan de las mujeres ainu de principios del siglo XX como conocedoras de una gran cantidad de recursos para sobrevivir enmedio de las montañas. Son libros que contienen los secretos y los conocimientos que hace tiempo toda mujer ainu debía poseer. Nakamoto Mutsuko y Aoki Aiko trabajaron en estas obras para que su sabiduría permanezca en el tiempo, *resistiendo* las dinámicas colonialistas que desvirtuaron los conocimientos ainu por considerarlos "supersticiosos" o "primitivos." Su objetivo es mostrar una riqueza cultural perdida cuando la tradición oral dejó de ser una fórmula eficiente para transmitir las antiguas enseñanzas a las nuevas generaciones.

Hasta cierto punto, puede pensarse que estos *upaskuma de resistencia* también se inscribirían en el género "testimonio," considerando que en ambas ediciones fue fundamental la participación de un investigador para dar forma a la narración mediante la letra. Sin embargo, su contenido se *resiste* a ser categorizado como "testimonio." No se trata únicamente de narrar la propia experiencia, sino de crear una *escritura* capaz de transmitir a las mujeres de las nuevas generaciones la sabiduría cotidiana de las mujeres de antaño. Es la posibilidad de construir ideales de feminidad ainu, invocando conocimientos que quedaron descartados con el avance de la cultura wadyin, europea y norteamericana.

♦ EL *UPASKUMA DE RESISTENCIA* DE NAKAMOTO MUTSUKO Y KATAYAMA TATSUMINE

A primera vista, *Ainu no Chie. Upaskuma (La sabiduría de los ainu. Upaskuma)* es un libro de texto para el estudio de la lengua ainu en un nivel básico. El libro consta de cinco

---

Tokio: 1999, p. 249
[67] Op. Cit., p. 249

capítulos o lecciones, en que se enseñan los fundamentos de la gramática en lengua ainu. El texto se divide en dos partes. La primera sección contiene el *upaskuma* de la famosa narradora Nakamoto Mutsuko (1928 -). En cada página se incluye un pequeño párrafo en la lengua ainu de la región de Chitose, transcrito en letras romanas y traducido a las lenguas japonesa e inglesa. Para hacer el párrafo más atractivo y fácil de memorizar, la diseñadora Nishiyama Shimako desarrolló coloridas viñetas en acuarela que ilustran las escenas narradas por Nakamoto *juchi*. La segunda parte del texto está dedicada a una explicación exhaustiva sobre la manera en que están gramaticalmente construidas las oraciones empleadas: el uso de la forma negativa, la ausencia de tiempos verbales, la conjugación de verbos, etc. Esta sección está escrita exclusivamente en japonés, y corre a cargo del investigador y profesor de lengua ainu Katayama Tatsumine.

El texto del *upaskuma* se refiere a los conocimientos ainu de manera aislada al proceso político de colonización. Sin embargo, las viñetas preparadas por Nishiyama evocan un ambiente en que la pequeña Nakamoto Mutsuko vestía pantalones, mientras que su madre y su abuela llevaban los típicos pantalones hoglados y las largas faldas amplias usadas por las campesinas japonesas. Es solamente en el nivel gráfico que la *escritura* de este *upaskuma* invita a reflexionar sobre los profundos cambios que estaba experimentando la cultura ainu en esos momentos.

La sabiduría de los ainu es un libro en el que confluyen varios márgenes, y que por ende también *resiste* un ejercicio de categorización. Por una parte, es tradición oral que, al convertirse en letra, modifica y propone una nueva *escritura* de las antiguas enseñanzas. El *upaskuma* es un género identificado por todos los estudiosos de la llamada "literatura ainu," pero el hecho de que esta narración se utilice como base para el aprendizaje de la lengua ainu le otorga un valor especial en términos de transmisión de conocimiento. No se trata únicamente de transmitir la sabiduría práctica de su madre narrando las propias experiencias, sino también de un esfuerzo por hacer que la lengua ainu permanezca viva en las nuevas generaciones. Para ello es necesario otorgarle el carácter de libro de texto. Esto implica que la composición gramatical de cada frase aparezca minuciosamente analizada. En la versión original, abajo de cada palabra en ainu aparece su equivalente en lengua japonesa. Al costado de la versión en ainu –a la que gráficamente se le concede el mayor peso- se presenta un párrafo en japonés y otro en inglés. Esto le añade un nuevo margen a

la narración: la búsqueda de que esta historia sea accesible a un público fuera de Japón.[68]

Por otra parte, como libro de texto, Katayama Tatsumine buscó rebasar la mera disección de la sintaxis para ofrecer un panorama de la cosmovisión ainu. A diferencia de otros libros de texto para el aprendizaje de la lengua ainu, *La sabiduría de los ainu* no pretende enseñar frases hechas que eventualmente se utilizarían en la vida cotidiana. Retomando el *upaskuma* de Nakamoto Mutsuko, el profesor e investigador se adentra en el significado y en el contexto en que este *upaskuma* fue producido. En la sección del libro que corresponde al análisis gramatical, Katayama alterna la explicación de la sintaxis con una exposición de los conceptos manejados por Nakamoto Mutsuko. Se trata de textos sencillos, cuyo objetivo es no tratar a la lengua ainu como un "objeto de estudio," sino como expresión viva de una cultura que permanece en la voz de quien la transmite.

El texto preparado por Katayama está abiertamente comprometido con la causa de preservar la tradición oral y la lengua ainu, y él mismo ha dedicado una gran parte de su vida y de sus propios recursos a la promoción de estos ideales.[69] Katayama Tasumine ha estudiado la lengua ainu durante 25 años, y ha publicado varios libros sobre el tema. Estos estudios se han hecho al margen del mundo académico. Katayama creó un centro de investigación independiente que ha generado gran parte de los materiales que actualmente existen para el estudio de la lengua ainu, incluyendo videos, discos compactos, grabaciones diversas, libros de texto y libros de análisis. Además, este Instituto ha producido varios programas sobre la cultura ainu que han sido transmitidos por la televisora cultural NHK. Es también gracias al esfuerzo del Instituto Katayama para la Investigación Lingüística y Cultural *(Katayama Gengo Bunka Kenkyuudyoo)* que se logró publicar el *upaskuma* de Nakamoto Mutsuko. Así, más que un texto académico, *La sabiduría de los ainu* presenta un espacio de *resistencia* en el que participan una mujer ainu y un hombre wadyin interesados en ofrecer una *contrarrepresentación* de la cultura y la enseñanza misma de la lengua ainu.[70]

---

[68] La traducción al español del *upaskuma* de Nakamoto Mutsuko corresponde al anexo número 16 de esta tesis. Esta traducción no incluye la sección explicativa de la gramática ainu preparada por Katayama, pero busca ofrecer un esbozo del vocabulario y la sintaxis ainu colocando la traducción al español abajo de cada palabra en lengua ainu.

[69] Esta información proviene de conversaciones personales con Katayama Tatsumine, quien generosamente accedió a ser mi maestro de lengua ainu.

[70] Kayano Shigueru ha editado también una gran cantidad de libros para la enseñanza en lengua ainu, utilizando el silabario katakana para transliterar diversas conversaciones de la vida cotidiana. También ha producido videos y filmes en 16 mm en los que también busca documentar las costumbres y la cosmovisión

Con excepción del último capítulo –o lección- el *upaskuma* de Nakamoto Mutsuko narra diferentes aspectos de su vida cotidiana cuando era niña. En primer lugar habla de la manera en que su madre utilizaba plantas medicinales para curarla de diferentes enfermedades: desde una picadura de insecto hasta un dolor de cabeza o estómago. Esta parte del *upaskuma* habla de la sabiduría que consiste en saber aprovechar lo que está a la mano, y que la naturaleza pone a disposición de la gente que sepa utilizarlo. La presencia de su madre es de suma importancia en este capítulo, ya que ella es la portadora y transmisora de todos estos conocimientos. Su imagen materna es la de una mujer capaz de sanar las enfermedades a través de los conocimientos ancestrales, basados en siglos de convivencia con las plantas que existen en el bosque y la montaña. Es, sobre todo, la imagen de una mujer que piensa en los que habrán de venir. Desde pequeña le enseñó a recoger únicamente las plantas necesarias, dejando algo para los demás. Este es un punto que constantemente se retoma en otros discursos para hablar acerca de la sabiduría del pueblo ainu, que utilizaba con moderación los recursos de la "madre tierra."

Otra imagen femenina de gran importancia es su abuela, a quien presenta como una mujer incansable. Aún en sus momentos de recreo con las otras *juchi,* Nakamoto Mutsuko cuenta que su abuela siempre tenía las manos ocupadas. Hilando, trabajando el campo, fabricando tapetes... su abuela parecía no tener un rato de reposo. Además de ser trabajadora, inspiró en Nakamoto Mutsuko una serie de valores fundamentales, como no robar y respetar la privacía de la gente.

El *upaskuma* acerca de Nakamoto Mùtsuko no refiere una sabiduría contemplativa, sino una sabiduría práctica. Este texto habla de lo que las mujeres de su familia hacían cotidianamente, de su papel en la conducción de los asuntos del hogar y de la crianza de los hijos. A diferencia de otras obras leídas en este capítulo, la imagen de la feminidad ainu que construye Nakamoto Mutsuko parece estar ajena a los conflictos de discriminación, de violencia doméstica o de pobreza. Su misma infancia parece haber transcurrido en un ambiente de armonía con su familia en que las costumbres y la lengua ainu seguían siendo parte de la vida diaria. En ningún momento proclama una posición de resistencia política y, sin embargo, su insistencia en la sabiduría que contiene la convivencia pacífica con la naturaleza, es en sí una lectura ideológica de los estragos causados por la colonización. Es una forma de vida que no existe más. La cosmovisión religiosa que supone la posibilidad de comunicarse con los muertos a través de los sueños, es el único episodio en que ella

---

ainu.

aparece como una mujer mayor. En la intimidad de su sueño, Nakamoto Mutsuko se comunica con su hermana y, creyendo en lo que escucha, le envía ropa linda al otro mundo como lo hacían sus ancestros. La ilustración muestra un suéter color rosa que su hermana mira entusiasmada en el *Shinrit Moshir,* el "país de los ancestros."[71] Sin embargo, no emite juicio alguno sobre la manera en que las creencias religiosas de antaño han debido ceder paso a formas diferentes de entender la relación de los seres humanos con su espiritualidad.

Nakamoto *juchi* no limita al espacio privado sus esfuerzos por continuar las costumbres de sus ancestros. Hace 25 años inició en Chitose una organización para promover la revitalización de la cultura ainu. Al lado de Shirasawa Nabe recorrió varios sitios de Japón cantando el *yuukara* de los ancestros, y actualmente es una de las pocas narradoras de tradición oral que se mantienen activas. Según cuenta en una entrevista, para ella es muy importante que las nuevas generaciones ainu se sientan orgullosas de la cultura de sus ancestros. No obstante, este no es un sentimiento que la haya acompañado durante toda su vida. En un principio no le gustaba ser ainu, puesto que esto significaba ser maltratada por otros niños de la escuela. Pero al llegar a la madurez la situación cambió radicalmente. En una ocasión decidió reunirse con algunos amigos y amigas para practicar *upopo.* Aunque esperaba que sólo asistieran cuatro o cinco personas, esa primera reunión contó con una nutrida asistencia de treinta *utari.* A partir de entonces, su restaurante de Chitose *(doraibuin resutoran)* se convirtió en el centro de reunión obligado. En 1975 estas reuniones se formalizaron a través de la "Asociación para la Protección de la Transmisión de la Cultura Ainu" *(Ainu Bunka Denshoo Jodzon Kai),* y ella fue nombrada Directora. "Aunque durante cincuenta años negué lo ainu –señala Nakamoto- de alguna manera sentí que se había abierto de repente una gruesa pared."[72]

El objetivo de la Asociación ha sido "proteger junto con los *shisam* (wadyin) la herencia de los ainu."[73] Se han organizado grupos de estudio de lengua ainu para los jóvenes, además de cursos de cocina para las *menoko utari.* Pero quizá su mayor pasión sea narrar las antiguas canciones. También al lado de Katayama Tatsumine, Nakamoto Mutsuko grabó su *yuukara* junto con Shirasawa Nabe, y el disco compacto que resultó de este esfuerzo forma parte de una extensa investigación sobre esta manifestación de la tradición oral.[74] Nakamoto entiende que sus conocimientos de lengua ainu la colocan en una posición de

---

[71] Ibid., p. 98
[72] Iibe, N. *Ainu gundzoo.* Op. Cit., p. 140
[73] Op. Cit., p. 140
[74] Shirasawa, N. y Nakamoto M. (narradoras) *Kamui Yuukara.* Op. Cit.

gran responsabilidad hacia la tarea de dar continuidad a la cultura de sus ancestros:

> Me siento agradecida hacia nuestros ancestros por habernos dejado estas cosas maravillosas. Las abuelas mueren, y si el *yuukara* y la lengua ainu desaparecieran, yo también me moriría. Mientras tanto, tengo ganas de enseñar con mucho empeño.[75]

Puede pensarse que la imagen de la cultura ainu presentada por el *upaskuma* de Nakamoto Mutsuko sea idealista y poco comprometida con una labor de denuncia de la discriminación. Sin embargo, su posición es clara: esta parte de su vida está dedicada en cuerpo y alma a lograr que su experiencia y sus conocimientos no desaparezcan, sino que las futuras generaciones tengan la oportunidad de recibir en sus palabras la herencia cultural legada por sus ancestros. Este es su *upaskuma de resistencia.*

♦ EL *UPASKUMA* DE AOKI AIKO

Otra obra que explícitamente utiliza el término *upaskuma* para autodefinirse es el ejercicio literario realizado por Aoki Aiko y Nagai Jiroshi. En este libro, un empleado de oficina y fotógrafo entrevista ampliamente a Aoki *juchi,* quien fuera famosa en la región de Biratori por sus conocimientos en cultura ainu.

A lo largo de una serie de conversaciones transcritas *verbatim*, con todo el sabor de una charla informal, Aoki *juchi* da cuenta de sus conocimientos como partera, principalmente, explicando con detalle la manera en que las mujeres ainu de su época eran atendidas durante el proceso de dar a luz. Además, la *juchi* cuenta sobre diferentes ceremonias de curación y el uso de plantas medicinales. Son conversaciones en las que la mujer aparece como dadora de vida, como poseedora de conocimientos capaces de entrar en contacto con los espíritus de la enfermedad para pedirles que regresen al *Kamui Moshir* después de haber sido debidamente atendidos.

A diferencia del libro de Nakamoto Mutsuko y Katayama Tatsumine, *Ainu Obaachan no Upaskuma (El* upaskuma *de una abuelita ainu)* es un libro en que la lengua ainu y la japonesa se mezclan a través del *furigana,* es decir, las pequeñas letras que eventualmente se colocan arriba de los caracteres para que el lector sepa su lectura. En este caso, el *furigana* se emplea para señalar el significado en japonés de cierta palabra transcrita en lengua ainu, creando márgenes cambiantes a lo largo de toda la obra. En algunos momentos se incluyen hechizos u oraciones a los dioses en lengua ainu, que se mezclan con el idioma

---

[75] *Ainu gundzoo.* Ibid., p. 135

japonés.[76] El libro también está lleno de recetas de remedios de la medicina tradicional ainu, que emergen y se entrelazan con los recuerdos de la vida de Aoki *juchi.*

Los eventos que Aoki Aiko elige para narrar su vida siempre están relacionados con el uso de la medicina tradicional. La narración comienza con la atención de un parto difícil cuando tenía 59 años de edad. De ahí, regresa a su infancia, y más tarde a su juventud, para luego regresar a la edad adulta en una conversación donde presente y pasado se unen en el *upaskuma* de una mujer dedicada a sanar a las personas.

El objetivo del libro es dar a conocer estos métodos, por lo que tampoco se menciona la problemática de la discriminación, la pobreza o la marginación. Sin embargo, se sugiere en los diferentes eventos que acompañan la descripción de los métodos curativos. Todo emerge entre la conversación, con un japonés dialectal. En varios momentos de la narración, Nagai se ve forzado a "traducir" frases como *naishita* en un paréntesis que indica *dooshita* o "¿qué pasó?". Al leer el libro, es fácil sentirse dentro de la pequeña casa de Aoki *juchi,* escuchando las frases y las risas que conformaron el *upaskuma* de la abuela. A la habitación entran diferentes personas, que también participan en la conversación para hacerla más amena. Aparecen las voces de otras *juchi* que llegan a visitar a la abuela Aiko, además de la voz de su propia hija, Aoki Etsuko. Su hija, por cierto, ha contribuido también al movimiento de resistencia ainu, y fue una de las fundadoras de la Asociación de Jóvenes Compañeros *(Peure Utari no Kai)* en 1964.[77] De pronto, Nagai Jiroshi desaparece de la conversación, para que madre e hija discutan el por qué de la posición del feto: "si es niña –dice la *juchi-* la cabeza está del lado derecho, y si es niño, está del lado izquierdo."[78] También discuten la manera en que los médicos de ahora recurren a la cesárea constantemene, mientras que antes las parteras colocaban al niño en la posición correcta mediante masajes.[79]

Como fotógrafo, Nagai Jirosi desarrolla parte de la narración recurriendo a imágenes. Fabricando un modelo que simula a una mujer en posición de parto, y utilizando un muñeco de trapo, la *juchi* recrea la manera en que ella trajo al mundo a muchos bebés durante su

---

[76] Aoki, A. (narradora) y Nagai, J. (comentarista) *Ainu Obaachan no Upaskuma. Denshoo no Chie no Kiroku. (El* Upaskuma *de una abuelita ainu. Crónica de una sabiduría transmitida).* Dyushinsha, Tokio: 1998. P. 233 Según Nagai, en ocasiones también se introducen palabras en inglés, pero no se incluye ningún ejemplo de este tipo de oración. Un interesante ejemplo de oración que combina las lenguas ainu y japonesa aparece en las páginas 243-244.

[77] La labor de la *Peure Utari no Kai* se revisa con detalle en el capítulo No. 8 de esta tesis.

[78] Op. Cit., p. 110

[79] Ibid., p. 115

vida. Es una larga secuencia fotográfica que muestra lo que ella hacía cuando los pies del niño salían antes que la cabeza, cómo cortaba el cordón umbilical, y cómo trataba al recién nacido. Ciertamente es un tipo de *upaskuma* que sus ancestras jamás soñaron transmitir.

La idea de pensar en este libro como *upaskuma* fue de la misma Aoki Aiko. Cuando Nagai le preguntó cuál era el título que ella consideraba adecuado para publicar este trabajo, la abuela contestó:

> Eso. Según me dice mi corazón, desde luego, quiero que se ponga la palabra 'upaskuma.' Cuando se habla de *upaskuma* es porque se trata de una historia en serio verdadera. Es una plática sobre lo que los ainu han venido haciendo desde hace mucho tiempo hasta ahora. Esto porque el *yuukara* y el *uwepeker* son *sunke* (mentiras) (en este caso, más que de mentiras interpretemos que se trata de creaciones).[80]

En esta cita, aunque breve, puede leerse la polifonía que constituye el texto. Los paréntesis corresponden a los comentarios y aclaraciones de Nagai, quien también repentinamente aparece en el texto, como se mencionó, utilizando el *furigana* para aclarar que *sunke* singifica mentira. A diferencia de las obras testimoniales o el *upaskuma* de Nakamoto Mutsuko, Nagai se incluye como parte de la obra, como un asombrado testigo de una plática que, normalmente, sólo ocurriría entre mujeres. Es un hombre asomándose a lo que Shirley y Edwin Ardener denominan "la zona salvaje" de las mujeres, esa zona secreta a la que los hombres no tienen acceso en la vida cotidiana.[81] El *upaskuma* de Aoki Aiko nos remite a la maternidad como espacio exclusivamente femenino que, sin embargo, se abre también a los hombres mediante la narrativa, a través de la historia en que la propia vida es indisociable de la experiencia de ser una mujer que cura, y una mujer que ayuda a otras mujeres durante el parto... y quizá por eso, adentrado en este espíritu femenino que se invoca como dador de vida, Nagai concluye que: "La narradora, por ser partera *(sanbasan)*,

---

[80] それよな。おれの胸の計算ではやっぱり「ウパシクマ」っていう言葉入れてほしいのよ。ウパシクマっていうのは、ほんとうに本当の話んだからね。昔からアイヌ(人間の意)らがげんざい(現実)にやってきたこと、あった(起きた)ことの話なのよ。ユーカラやウエペケレみたいにスンケ（この場合は嘘というより、造作と解釈されよう）はないんだからね。Ibid., p. 260

[81] Ardener, E. "Belief and the Problem of Women" en Ardener, S., *Perceiving Women.* Halsted Press, Nueva York: 1978, p. 3. Citado por Showalter, E. "Feminist Criticism in the Wilderness" en Showalter, E. (ed.) *The New Feminist Criticism. Essays on Women, Literature and Theory.* Pantheon Books, Nueva York: 1985, p. 262

también nombró al libro en un parto fácil *(meimei mo andzan deshita).*[82]

Este libro se publicó por primera vez en 1983, cuando Aoki *juchi* todavía estaba viva. Aoki *baachan* falleció en 1995, tres años antes de que la segunda edición del libro viera la luz, pero el hecho de que haya merecido una segunda edición, sugiere el enorme interés que despertó en la gente esta narración. Las medicina moderna ha sustituido casi por completo la medicina tradicional, pero el *upaskuma* de Aoki Aiko sugiere la importancia de recordar para *resistir* una lectura de la cultura ainu como "inferior" o "primitiva." Se trata de una sabiduría transmitida de generación en generación que hoy en día se ha desechado ante el progreso de la medicina halópata. Esta es una *contrarrepresentación* de la cultura ainu que confronta las etnologías que sólo hablan de las mujeres ainu como "bonitas," "feas" o "bárbaras," y que dedican grandes espacios a tratar de explicar la costumbre del tatuaje. Es una *contrarrepresentación* de la feminidad ainu en que lo ínitmo adquiere un valor político por su insistencia en la necesidad de crear una visión alternativa, propia, de la herencia cultural. Es un *upaskuma* que, al recurrir a la letra y al lenguaje de los colonizadores para continuar viva en las siguientes generaciones, crea nuevos espacios para la continuidad de los antiguos conocimientos. Seguramente pocas mujeres ainu en la actualidad recurrirían a la medicina tradicional para dar a luz a sus hijos o curarse, pero en las palabras de Aoki Aiko y de Nakamoto Mutsuko, está el *upaskuma* que mantendrá vigente el orgullo de las nuevas generaciones de mujeres ainu.

---

[82] Ibid., p. 261

Capítulo 10

Poesía de Resistencia

La política en una obra de literatura es como
un disparo a mitad de un concierto:
algo ruidoso y vulgar y, sin embargo, algo
a lo que no es imposible rehusar la atención
(Stendhal)

Como se ha visto en otras secciones de este trabajo, a lo largo del tiempo encontramos que varios hombres y mujeres ainu han elegido la poesía como expresión de resistencia contra la dominación wadyin. Se trata de una poesía que retoma las fórmulas estilísticas para cantar a la belleza quieta, transformándolas en un campo de batalla contra la opresión, el despojo y la discriminación.

Pero ¿qué cosa es la poesía? Derrida se aventura a formular una respuesta, aunque sabe que en este tránsito hacia una probable definición se anuncia ya el nacimiento de la prosa.[1] La poesía, sugiere Derrida, es un aprendizaje por medio del corazón *(apprendre par coeur)* pensando en el corazón como esa emoción que, sin embargo, se *resiste* a ser transformada en letra:

> *Literalmente:* quieres retener por medio del corazón una forma absolutamente única, un evento cuya intangible singularidad no separa más la idealidad, el significado ideal como uno lo dice, del cuerpo de la letra. En el deseo de esta inseparabilidad absoluta, el absoluto inabsoluto, respiras el origen de lo poético. Porque es la infinita resistencia a la transferencia a la letra por la que el animal clama, sin embargo, en su nombre.[2]

"Lo poético" es lo que Derrida llama la "experiencia poemática": un sentimiento más allá de la letra y que acecha detrás de imágenes imposibles donde el corazón se asoma al absoluto:

> No conocías aún el corazón, lo aprendes así. Desde esta experiencia y desde esta expresión. Llamo poema a esa precisa cosa que enseña al corazón, inventa el corazón, *ese qué,* finalmente,

---

[1] Derrida, J. "Che cos'e la poesia?" En Kamuf, P. (ed.) *A Derrida Reader. Between the Blinds.* Columbia University Press, Nueva York: 1991, p. 237

> la palabra *corazón* parece significar y que, en mi lenguaje, no puedo discernir fácilmente de la palabra misma... Así: tu corazón late, da la pauta, el nacimiento del ritmo, más allá de las oposiciones, más allá del afuera y del adentro, representación consciente y archivo abandonado. Un corazón ahí abajo, entre caminos y autostradas, fuera de tu presencia, humilde, cerca de la tierra, muy abajo. Reitera(s) en un murmullo: nunca repites... en una sola cifra, el poema (el aprendizaje por medio del corazón, apréndelo por el corazón) sella juntos al significado y la letra, como un ritmo separando el tiempo.[3]

Podría pensarse que las ideas de Derrida corresponden a una realidad y a un tiempo totalmente ajenos al de la poesía japonesa, pero no es así. Hace más de mil años, Ki no Tsurayuki (872-945) subrayó esta relación íntima entre el corazón y las palabras, entre el corazón y el conocimiento, a través de la poesía. Ki no Tsurayuki fue uno de los compiladores de la celebrada obra *Kokin(waka)shuu (古今(和歌)集 – Colección de poemas (japoneses) antiguos y modernos)*, concluida en 914 ó 920 por órdenes de Daigo (897-930).[4] El prólogo de Ki no Tsurayuki a esta colección de poemas se considera la primera obra de crítica literaria vernácula hecha por un japonés, y en él se refleja gran parte del espíritu que guiaría la creación poética de Japón durante los siglos por venir:

> La poesía de Japón *(Yamato uta* – やまと歌) toma al corazón humano como semilla y florece en las incontables hojas de las palabras (*koto no ja* - 言の葉). Debido a que los seres humanos poseen intereses de tantos tipos, es en la poesía que le dan expresión a las meditaciones de sus corazones, en términos de las visiones que aparecen ante sus ojos y de los sonidos que llegan a sus oídos. Escuchar al ruiseñor cantar entre las flores y a la rana que vive en las aguas - ¿hay algo en este mundo que no esté inclinado a cantar? Es la poesía la que, sin excepción, mueve cielo y tierra, incita los sentimientos de los dioses y espíritus que son invisibles para los ojos, suaviza las relaciones entre hombres y mujeres, calma los corazones de los fieros guerreros.[5]

---

[2] Op. Cit., p. 229 y 231

[3] Ibid., p. 231 y 233

[4] Miner, Earl y Odaguiri, Jiroko, *The Princeton Companion to Classical Japanese Literature.* Princeton University Press, New Jersey: 1985, p. 186-187

[5] Ki no Tsurayuki "Dyo" ("Prefacio") *Kokinshuu (Colección de poemas antiguos y modernos).* Citado y traducido al inglés por Miner, E. y Odaguiri, J., Op. Cit., p. 6 La versión en japonés de este famoso texto es la siguiente: やまと歌は、人の心を種として、よろづの言の葉とぞなれりける。世の中にある人、ことわざしげきものなれば、心に思ふことを、見るものの聞くものにつけて、いひいだせるなり。花に鳴く鶯、水に住むかはづの声を聞けば生きとし生けるもの、いづれか歌をよまざりける。力をもいれずして天地を動かし、目に見えぬ鬼神をももあはれと思はせ、男女のなかをもやはらげ、猛きもののふの心をもなぐさむなるは歌なり。Kubota, Shooichiroo, "Kokinshuu" en *Nijon kotan bungaku taikei. (Clásicos de la literatura japonesa)* Vol. 7 Iwanami Shoten, 1965, p. 31

Como Derrida lo haría más de mil años después, Ki no Tsurayuki establece una íntima correlación entre "corazón" *(kokoro – 心)* y "palabra" *(koto no ja – 言の葉 – kotoba - 言葉)*. Miner y Odaguiri proponen que la clave de esta conexión se encuentra en la utilización de la imagen de la "semilla" *(tane – 種)*, que también puede entenderse como el origen del surgimiento de las cosas. Así, en el corazón se encuentra el origen, la semilla que hace germinar las hojas *(ja)* de las palabras *(koto)*. La metáfora evoca la imagen que sugiere la conjunción de caracteres para formar el término "palabra" – *kotoba* – 言葉. Esto significa que las palabras son un conocimiento que se aprende y se expresa con el corazón.[6] Desde esta forma de ver la poesía, las palabras que germinan en el corazón expresan los sentimientos más íntimos: pasiones, odios, rencores... quizás resistencias que se surgen como poesía dentro del corazón.

Pero la poesía puede ser o invocar muchas cosas más. La poesía también puede ser la imposición de una fórmula expresiva de la sensibilidad. También los opresores hacen poesía, dictan la poesía, le ponen límites, la validan o la descalifican. La poesía también puede ser un instrumento de colonización, expresión de los valores que gobiernan el espacio hegemónico. Quizá cada corazón se aprende a sí mismo en cada verso, pero la poesía no necesariamente enseña lo mismo a todos los corazones. La poesía que nace como expresión de una lucha política se aprende en corazones impulsados por la búsqueda de la justicia en el mundo *real* y *absoluto* de los pueblos sojuzgados por distintas razones:

> Nuestra poesía es también un lema. Como lema, nace de la necesidad, de la realidad. Mientras que en el colonialismo y el capitalismo la cultura y la poesía eran divertimentos de los ricos, nuestra poesía de hoy es una necesidad, una canción que sale de nuestro corazón para levantar nuestro espíritu, guiar nuestra voluntad, reforzar nuestra determinación y ampliar nuestra perspectiva.[7]

La poesía de resistencia no representa la fórmula del "arte por el arte", sino que se define contra el colonialismo y el imperialismo:

> Dentro de esta coyuntura histórica, la noción heredada de Occidente sobre la literatura como objetiva, estética, representando valores humanos universales está obligada, ya sea a redefinir sus criterios, o bien, está destinada inevitablemente a participar en el proyecto postcolonial de

---

[6] Ibid., p. 6
[7] FRELIMO. *Poems of Combat*, 1971. Citado por Harlow, B. Ibid., p. 49-50

imperialismo cultural del Primer Mundo.[8]

La poesía de resistencia ainu comparte con otras expresiones poéticas de resistencia estas características o, mejor dicho, estos ideales. Sus autores y autoras han recurrido a las fórmulas poéticas y al idioma de los colonizadores para crear su propia arena de lucha en contra del despojo y la discriminación racial. Si bien podría pensarse que las canciones y narraciones épicas ainu representan en sí una "experiencia poemática" en términos derrideanos, la poesía de resistencia ainu surgiría como expresión de una marginalidad en la que las nuevas generaciones se habían asimilado a la cultura wadyin pero, al mismo tiempo, se rehusaban a aceptar de manera irrestricta la narrativa hegemónica acerca del "primitivismo" del pueblo ainu, y de su inevitable condena a la desaparición.

♦ EL SURGIMIENTO DE UNA TRADICIÓN DE *POESÍA DE RESISTENCIA AINU*

Como se mencionó anteriormente, los dos grandes promotores de la poesía de resistencia de la preguerra fueron Iboshi Jokuto y Yaeko Batchelor. Su obra, escrita en forma de *tanka,* fuerza al máximo los límites de un género literario que durante siglos había estado al servicio del puro placer estético. Apropiándose de esta forma expresiva que se había mantenido ajena a la posibilidad de ser utilizada como "experiencia poemática" por agentes no-wadyin, Iboshi Jokuto y Yaeko Batchelor recuperaron el ritmo del *tanka* para dar voz a su ira, su tristeza y su desesperación por el despojo que estaba viviendo su pueblo. Hablaban con el corazón. Estaban aprendiendo su corazón que no encontraba paz en ese espacio liminal en que los había colocado la colonización. Eran ainu, pero se vestían, hablaban y ahora *escribían* como wadyin. Eran japoneses, eran súbditos del *tennoo*, pero seguían siendo discriminados y agredidos por sus características físicas. Llevaban en el alma el estigma de siglos de prejuicios contra la supuesta ignorancia, suciedad y primitivismo de sus ancestros. Por más 'apegada a los manuales wadyin' que fuera su conducta o su *escritura,* nunca entraría en una antología de "poesía japonesa." Su carácter político la excluía de toda posibilidad de incorporarse a esta categoría, y el contexto en que fue producido clasificaba a su obra como una especie de "curiosidad literaria." Sin embargo, pese a todo su esfuerzo, sus autores no dejaban de ser considerados un remanente del "pueblo bárbaro" e "iletrado" que alguna vez habitara las inhóspitas regiones del norte de Japón.

---

[8] Harlow, B. Ibid., p. 40

♦ LA POESÍA DE RESISTENCIA DE *ANUTARI AINU*

Como se revisó en el capítulo 8 de este trabajo, en los años setenta surge una importante publicación: *Anutari Ainu,* que puede considerarse un espacio de resistencia a través de la actividad periodística. Dentro de esta publicación, muchas mujeres ainu encontraron un foro para hacer públicas sus emociones acerca de su situación a través de la poesía. Aunque esporádicamente se incluían poemas producidos por hombres, fueron las mujeres quienes principalmente contribuyeron con sus "experiencias poemáticas" al espíritu beligerante que animaba la publicación.

Una de las colaboradoras más asiduas fue Totsuka Miwako (戸塚美波子), de quien no se conocen más aportaciones que las realizadas a *Anutari Ainu.* Sus poemas están llenos de rebeldía e ira por la situación del pueblo ainu, y utilizando un estilo libre deja fluir estos sentimientos, haciendo un llamado a establecer una postura crítica frente a la discriminación racial. En el poema cuyo título podría traducirse al español como "Rapsodia Fúnebre" (*kyoosookyoku* - 狂葬曲), Totsuka juega con las diferentes formas de representar gráficamente de la palabra "perro" *(inu* – YNU・犬・いぬ・イヌ) para expresar en una especie de espasmo rítmico la heteroglosia de la palabra a través del juego con los diferentes sistemas de expresión en japonés a través de la letra. Recordemos que el apelativo "perro", en el contexto de resistencia política ainu, es metáfora de la violencia de la discriminación racial hacia un pueblo que, históricamente, había sido considerado poco menos que un grupo de "perros". Recordemos que el juego de palabras *ainu – inu* era una agresión verbal común a la que se habían enfrentado casi todos los jóvenes que escribían en *Anutari Ainu.* Esta "experiencia poemática" resulta intraducible al español; sin embargo, a continuación se incluye el texto íntegro del poema en japonés, con una posible interpretación del significado en nuestra lengua.

YNU　いぬ　イヌ	Perro perro **perro**
オールドメカニズム	*Old mechanism*
有象無象の　やから共	la banda de gentuza
KCIA ならぬ　ICIA	no es la KCIA sino la ICIA[9]
皮グッツ　すりへり	desgastando sus prendas de piel
エモノ　追う	persiguen a su presa
両手いっぱい広げ	extendiendo al máximo sus brazos

[9] KCIA – Korean Central Intelligence Agency. Totsuka sugiere que en este caso se trata de la "Inu Central

口いっぱい開け	y abriendo desmesuradamente la boca
「！YNU！」	gritan
とさけぶ	"¡Perro!"
嗅覚　鋭い　この者ら	¡Esta gente y su agudo olfato!
情報過多の　マスメディア	los medios masivos y su exceso de información
¡　犬　！　イヌ!?	chillan
とわめきちらし	¡Perro! **Perro!?**
『我れ！犬　我れ！YNU!』	Gozan diciendo
とえつにいり	"¡Yo, perro! ¡Yo, perro!"
ドジなついでに　ひけらかし	Y al mismo tiempo despliegan su estupidez
時すでに　遅く	tratando de aparentar lo contrario
ブームは去りし	pero ya es demasiado tarde
【おれは　やあめだ	el *boom* se esfumó
あたしも　やめだわ】	"Ya no me interesa" "Yo también lo dejo"
『いぬのことは　やめた』	"Ya boté el asunto de los perros"
ブームは去りし　脱兎のごとく	El *boom* se esfumó a toda velocidad
作りし者らは　ほほかむり	los que encendieron la mecha fingen demencia
去り行く者は	¿Será que a la gente que se está yendo
追わ去る　か	no se le debe perseguir?
合唱.....	Coro
いや	¡Ah, no!
合掌.....	Unir las manos en oración fúnebre.[10]

En su poema habitan muchas voces. Voces que se expresan entre paréntesis; voces que recurren a los signos de admiración e interrogación para subrayar libremente, "frenéticamente" las dudas, las sorpresas, los reclamos, la ira. Confusión. Ruptura. ¿Qué significa ser ainu? Perros. "Perros" como injuria, como espacio de resistencia, porque

> La palabra que hiere se convierte en un instrumento de resistencia en la redifusión que destruye el territorio anterior de su operación. Esta redifusión significa pronunciar palabras que antes no tenían autorización, y poner en riesgo la seguridad de la vida lingüística, el sentido del propio lugar en el lenguaje, que las propias palabras hacen como uno dice. El

---

Intelligence Agency" – ICIA es decir, una agencia de inteligencia para los asuntos de los "perros."

[10] Totsuka, M. "Kyoosookyoku" (Rapsodia Fúnebre) en *Anutari Ainu.* Vol. 14, 20 de enero de 1975, p. 3

> riesgo, sin embargo, ya ha llegado con el lenguaje injurioso, en tanto que cuestiona la supervivencia lingüística de aquél a quien se dirige. El discurso de insurrección se convierte en la respuesta necesaria al lenguaje injurioso, un riesgo que se toma en respuesta al lenguaje injurioso, un riesgo que se toma en respuesta al ser puesto a riesgo de la repetición del lenguaje que forza la oportunidad.[11]

La palabra "perro" había conformado al pueblo ainu como sujeto social. Lo había marcado. Le había señalado su posición inferior dentro de la estructura de la sociedad japonesa. "Ser llamado por una interprelacion social es estar discursiva y socialmente constituido al mismo tiempo."[12] Pero en manos de la poesía de Totsuka, "perro" era esa repetición del lenguaje injurioso que convertía al verso en insurrección, tomando el riesgo de responder a partir de la reiteración en un tono que hiriera la conciencia de quien profirió la injuria. Si la palabra "perro" había constituido socialmente al pueblo ainu como un sector vituperado y marginado, "Rapsodia Fúnebre" redefine la función del término como arma de resistencia contra la discriminación.

Al parecer este poema hace alusión a un momento en que los medios masivos de información habían dejado de interesarse en tratar el tema ainu, después de que el tema hubiera experimentado una gran difusión. Totsuka piensa que como el pueblo ainu es considerado un grupo de "perros", con ese mismo desprecio se ha perdido el interés por difundir su cultura y la causa contra la discriminación racial. Los medios masivos perseguían al pueblo ainu para conseguir una buena nota o realizar un documental. La autora del poema compara esta persecución de los medios masivos con la Agencia Central de Inteligencia Coreana (KCIA). Este organismo fue fundado el 19 de junio de 1961 bajo la supervisión del Consejo Supremo Nacional de Reconstrucción Nacional, después del golpe militar de mayo de 1961. La KCIA tenía poder prácticamente ilimitado para investigar o incluso detener a cualquier persona sospechosa de tener actividades en contra del estado, creando una atmósfera de represión en Corea. Sus obligaciones eran "...supervisar y coordinar tanto las actividades de inteligencia internacionales y nacionales, como las investigaciones criminales de todas las oficinas de inteligencia del gobierno, incluyendo las militares."[13] En otras palabras, era una agencia que combinaba las acciones que realizan la

---

[11] Butler, J. *Excitable Speech. A politics of the Performative.* Routledge, Londres: 1997, p. 163

[12] Op. Cit., p. 153

[13] ---- "The Agency for National Security Planning. South Korea." U.S. Department of the Army. Army Area Handbooks. ID Nr. AR ARMAN CHAPT05.08SK. Capítulo 5.08: "Intelligence Agencies". En www.kimsoft.com/korea/kcia.htm

CIA y el FBI en Estados Unidos.[14]

Los medios de comunicación, entonces, eran vistos por Totsuka como la "Inu Central Intelligence Agency." Esta interesante combinación de una palabra despectiva en japonés ("inu" – perro) con la imagen represiva de la Agencia Central Coreana de Inteligencia –que cita por sus siglas en inglés- sugiere un ambiente sofocante en que el pueblo ainu parecía estar sometido a una observación constante y carente de escrúpulos.

Totsuka concluye su poema haciendo un juego de palabras en que utiliza dos palabras homófonas: *gasshoo* 合唱 – "coro" *y gasshoo* - 合掌 que significa juntar ambas manos en señal de oración. Esta actitud es propia de las oraciones que se realizan durante las ceremonias fúnebres. Al parecer, la intención es hacer saber a los medios masivos que la lucha del pueblo ainu va más allá del interés de producir noticias que mueve a la industria de la información.

Totsuka parecía estar particularmente interesada en elaborar su poesía de resistencia alrededor de los ambientes represivos. En otra ocasión, por ejemplo, creó un poema en que protestaba por la manera en que fueron sofocadas las protestas por la construcción de la planta eléctrica en Usu. Tituló a este poema con la fecha en que ocurrió el incidente "14 de junio de 1973":

その日	Ese dia
町民を守るべき筈の　機動隊は	las tropas antimotines que debían defender
(毎度のことながら)	a la gente del poblado
道庁と北電の手先となった	se convirtió en un instrumento del Doochoo y
その為だけの　バカ力を出して	la Jokuden(como siempre).
	Con la gran fuerza que sólo sirve para
いとも気軽に	eso, muy fácilmente.
国民の一部であるピケ隊を	El plantón de los ciudadanos
うむも言わせず	por la fuerza
排除しつつあった	fue disuelto
黙々と———	en silencio por ellos,
あくまでも雇主に忠実に	fieles hasta el fin a su patrón.

[14] La KCIA desapareció temporalmente en 1979, después de que el Presidente Park Chung Hee fuera asesinado por el director de la Agencia Central Coreana de Inteligencia. Más tarde, en julio de 1980, se reorganizó bajo el nombre de "Agencia de Planeación de Seguridad Nacional" (Agency for National Security Planning – ANSP). Op. Cit.

その裏で
へっぴり腰の男達が
有珠の大地に　クイを打ち込んだ
しゅんかん
大地は壮絶な悲鳴を上げた
男たちよ聞こえなかったか?
その唸りを――――
海は　その大地の余りの
いたましさに
深い嘆きを憶え
怒りに　わなないたというのに
御用電波
NHK のアナウンサーは
現地で　ヒステリックに叫ぶ
「この発電所は　必要なのです
今　北海道の電力は不足してるのです!」
何の為の電力?
大企業?　それとも NHK?
道庁?　自衛隊の基地?ドーケイの?が

不足してるのかい

繰り返される歴史は
又も
非情な手段を使って姿を現わした
何の抵抗のすべも持ち得ない
大地に向かって

資本家どもの
侵略者どもの
恥知らずの　クイが
性懲りもなく
打ち込まれる

Por otra parte
los hombres agachados de la Jokuden
encajan sus postes en la tierra de Usu
En ese momento
la tierra gritó desgarradoramente
Hombres: ¿no escucharon
su aullido?
Aún el mar
experimentó
una profunda tristeza
y tembló de ira por la enorme tragedia de la tierra.
Medios electrónicos oficiales
El locutor de la NHK
grita histéricamente en la locación
"¡Esta planta eléctrica es necesaria,
ahora es insuficiente la energía eléctrica en Jokkaidoo!
¿Para qué la fuerza eléctrica?
¿Para las grandes empresas? ¿Para la misma NHK?
¿Para el Doochoo? ¿Para la base de las fuerzas de autodefensa? ¿Para la policía de Jokkaido?
¿Es insuficiente para ellos

La historia que se repite
otra vez
apareció utilizando un instrumento cruel
hacia la tierra
que no tiene modo de resistir.

Los postes de
los capitalistas,
los invasores,
los sinvergüenzas,
se clavan sin remedio.

我らがモシリを	¿Hasta dónde pretenden
どこまで　破壊しようというのか	destruir nuestro Moshiri?
昔　流された血を	¿Quieren decir que otra vez harán correr
又もや　流させようと言うのか	la sangre que hace mucho se hizo correr?
許しはしないぞ	¡No lo permitiremos!
偽善者ども！	¡Hipócritas!
自然の神々も決して	Tampoco los dioses de la naturaleza
許しはしないだろう	lo permitirán jamás
お前たちが	La lucha comenzó cuando ustedes
クイを打ち込んだ　その時	clavaron un poste
闘いは　始まったのだ	Es muy pronto para estar tranquilos.
安心するのは　まだ早い	Yo estaré presta a morir
お前たちの	si se trata de emprender una lucha
薄汚れた手から	para defender la tierra
大地を守る為の　闘いならば	de sus sucias manos.[15]
私は　死をもいとわない！	

Este poema está dedicado abiertamente a protestar por un acto de represión en contra de la gente que realizaba un plantón para manifestarse en contra de la construcción de la planta eléctrica de Jokkaidoo *(Jokuden)*. Desde una perspectiva ainu, en que se comienza a hablar de la defensa de un territorio que se considera propio, se expresa el descontento y la ira por los daños a la ecología que sufriría el *Moshiri* en aras del avance del capitalismo. Para Totsuka esta era la continuación de prácticas colonialistas en las que no tenía cabida la opinión de los habitantes originales del lugar. Los daños a la tierra de Usu estaban plenamente justificados desde el punto de vista de los "invasores" *(shinryakusha)* y los capitalistas *(shijonka)*. Sin embargo, Totsuka subraya la mezquindad de los intereses que mueven la construcción de la planta de energía eléctrica. En nombre del "desarrollo," la energía eléctrica servirá para fortalecer a las instancias de control ciudadano que actúan en Jokkaidoo, es decir, las grandes empresas, la Oficina Administrativa de Jokkaidoo *(Doochoo)*, la policía y las mismas fuerzas de autodefensa *(Dyieitai)*.

---

[15] Totsuka, M. "Senkyuujyakunanadyuusan nen roku gatsu dyuuyonnichi" ("Catorce de junio de 1973") en *AnutariAinu*. Vol. 2, 1 de julio de 1973, p. 6

Además de estos poemas en abierta oposición a las prácticas represivas que se vivían en ese momento, otras mujeres que colaboraban en *Anutari Ainu* utilizaron la poesía para dar a conocer sus sentimientos acerca de temas que movían su conciencia hacia la acción política. La nostalgia por el "hogar arrebatado" por la colonización también tomó la forma de *tanka* en la pluma de Jiroo Yuriko:

チヨマト碑　土にくち果て	El monumento a Chiyomato
傾ける影静かも	inclina su sombra tranquila, derruído sobre la tierra
侘しいコタンの夕くれ	Un atardecer solitario en el *kotan.*
ムックリの糸引く	Jalando el hilo del *mukkuri*
母の目頭　ぬれる	los ojos de mi madre se humedecen
今、ユーカラ語る者もなし	ahora ya no hay quien narre el *yuukara.*[16]

Estos *tanka* evocan un paisaje en que ser un o una joven ainu era una experiencia llena de tristeza. La cultura y la vida cotidiana de sus ancestros parecía estar en ruinas. Pero no se trataba de una nostalgia lánguida; las nuevas generaciones encontraban en estas añoranzas una gran fuerza para cuestionar el *status quo* que los marginaba al tiempo que negaba su existencia misma. La etnicidad ainu se redefinía en un contexto de lucha política. Había que *aprender* a ser ainu en la nueva sociedad, anteponiendo el orgullo y la actitud crítica como características de esta nueva forma de entender la etnicidad. Era necesario seguir adelante, sin detenerse. En parte estas son las imágenes que invoca Ishijara Etsuko, quien en alguna ocasión también colaboró con un poema para la edición de *Anutari Ainu.* El título de este poema es "Sarorunchiri", que significa "grulla":

暗い暗い夜道の登校	En el oscuro, oscuro camino nocturno hacia la escuela
何人かの仲間達が汗と埃りの	dentro del cuerpo cubierto de sudor y polvo
塗みた体に	de algunos compañeros
明るい日射しを発しながら	surge un claro resplandor.
昼まからだから何が	¿Qué fue lo que se quitó de su cuerpo
散ったのだらおうか？	durante el día?
夜道の上に刻々と	En cada momento del camino nocturno
アセリと安らぎ現れる	expresan ya impaciencia, ya tranquilidad.

窓に差し込む月の光が	La luz de la luna que entra por la ventana
昼と夜の隔たりを	graba en el pizarrón
黒板の中に刻みこみ	la diferencia entre el día y la noche
黙々と動いている	moviéndose silenciosamente.
給食のパンと牛乳が	El pan y la leche de la merienda escolar
我々を豪華な食事に誘いだす	hace imaginar la invitación a una lujosa cena
いつの日か	Algún día
目の前に見えるのは	veremos frente nuestros propios ojos
ビフテキで	un bistek
運び来るのは一流レストランのボーイさん	traído por el mesero de un restaurante de de primera clase.
眠りまなこに	Con ojos adormilados
聞こえてくるのは	puedo escuchar
ベートーベンが私に送る	la melodía "El Emperador"
「皇帝」の流れ	que me entrega Beethoven
又	Otra vez
下校の夜道を	regreso de la escuela por el camino nocturno
私の影が動きだす	mi sombra se empieza a mover
広い夜空へ	como aquella grulla
踊り舞いあがる	que baila girando
あり鶴のように	hacia el amplio cielo de la noche.[17]

En este poema Ishijara Etsuko plasma sus emociones como una joven que se ve obligada a asistir a la escuela nocturna. Ishijara debía trabajar durante el dia y aprovechar la noche para estudiar. La autora no hace referencia directa a la difícil situación de los ainu. Sin embargo, la elección de un término ainu para titular su poema sugiere el hecho de que las experiencias retratadas en sus palabras son, ante todo, nacidas de su condición como ainu... de su corazón ainu. Estas mujeres estaban *aprendiendo por medio del corazón* su etnicidad ainu. Ira, esperanza, añoranza... cada una expresaba sus sentimientos sobre lo que

---

[16] Jiroo Yuriko, "Tanka". *Anutari Ainu.* Vol. 8, 20 de febrero de 1974, p. 4

significaba ser una mujer ainu a través de la poesía. Y en este proceso de escribir, aprendían también su propio corazón.

- **¿POESÍA BORDADA O BORDADOS POÉTICOS? EL HILO, LA AGUJA Y LA LETRA COMO ARMAS DE RESISTENCIA**

Bordar. Pensar, amar, crear... *resistir* mientras la aguja convierte el hilo en trazos. Volutas y aristas que se entrelazan en una sensibilidad heredada de generación en generación. Muchas mujeres ainu han encontrado en este espacio privado la oportunidad de expresar su resistencia a la asimilación, manteniendo vigentes las enseñanzas recibidas de sus predecesoras. En un marco de resistencia política, los bordados se han convertido en un símbolo incuestionable del orgullo de ser ainu. Para las mujeres ainu de hoy en día, la continuación de este acto tan cotidiano para sus antecesoras se ha convertido en una posibilidad de hacer frente a la imposición de olvidar la memoria de su pueblo. La aguja y el hilo se convierten entonces en un arma de resistencia política.

Las hermanas Ogawa Sanae (1940 -) y Katoo Machiko (1949 -) decidieron crear una obra literaria con base en esta experiencia, recurriendo a la poesía como forma de expresar sus emociones y sus ideas en relación con la actividad de bordar. En *Ainu Monyoo wo soosobo kara tsuide go dai (Cinco generaciones transmiten los diseños de la bisabuela)* Ogawa Sanae y Katoo Machiko muestran la enorme cantidad de vestidos bordados que su familia ha venido creando. La bisabuela Upopoan enseñó a su hija Jinako, quien a su vez se convertiría en la maestra de Katako. Las hermanas Sanae y Machiko heredaron de su madre los trazos firmes y armónicos. Ahora, Dyunko, la hija de Sanae, hace propias las enseñanzas de sus mayores, y promete mantener viva la experiencia de transmitir a las siguientes generaciones la técnica y la sensibilidad de las mujeres ainu.

Aún para quien no entiende la lengua japonesa la obra tiene un gran valor por su contenido gráfico. Los vestidos cuidadosamente bordados son en sí una forma de *escritura* de la experiencia de las mujeres ainu. Las líneas fluyen, se entrecruzan y giran creando un ritmo visual hipnotizante. Pero más allá de la poesía construida en las puntadas, Ogawa Sanae canta con sus versos a la experiencia de ser continuadora de los antiguos bordados. Su poesía no sólo celebra la belleza de las formas, sino también la valentía de un pueblo que mantiene su aliento en las puntadas de sus mujeres. Si la poesía es, como propone Derrida, un aprendizaje por medio del corazón, estas mujeres han creado su propia experiencia

---

[17] Ishijara, E. "Sarorunchiri" ("Grulla") en *Anutari Ainu*. Vol. 1, 1 de junio de 1973, p. 8

poemática no sólo a partir de la letra, sino también del bordado. Por eso los poemas no pueden –no deben- disociarse de las prendas para los que fueron *confeccionados*. La poesía de Ogawa invita a ser leída como uno más de los trazos bordados para adornar los *attush* creados por estas cinco generaciones de mujeres ainu.

El libro está diseñado de tal manera que se presentan sobre un fondo blanco las obras diseñadas por esta familia de bordadoras. Cada *attush* merece una página completa, mostrando en la página opuesta la contraparte de la prenda. Un pequeño poema acompaña a cada una de las fotografías, describiendo la experiencia de ser receptora y transmisora de los antiguos diseños bordados. La imagen de los atuendos creados ocupa el lugar principal del diseño, mientras que los versos se incluyen en una esquina, como si se tratara de un evento marginal en la obra. Esta forma de presentar el trabajo de las mujeres de la familia dota a los *attush* de un valor más allá del indiscutible placer estético de contemplar estas obras de arte bordadas. Su existencia, y la manera en que esta técnica ha sido transmitida de generación en generación, convierten a estos *attush* en expresión de la continuidad misma del pueblo ainu:

ウポポアンフチの衣	El vestido de la abuela Upopoan
一族の身を飾り	adorna el cuerpo de todo un linaje
技を受けつぎ、	hereda la pericia,
民族の存在の証の衣。	atuendo que es testimonio de la existencia de un pueblo[18]

Ogawa Sanae *borda* en sus versos su propia imagen del espíritu de resistencia de las mujeres ainu. Crear atuendos bordados es un acto de valentía, un ideal de lucha expresado en la preservación de la herencia de sus antepasadas, y un canto hacia los dioses y el espíritu inquebrantable de su pueblo:

道をしめし	Las nobles y valientes mujeres
うしろから輝き	muestran el camino
心と心をつなぐ	brillan desde atrás
勇気ある貴婦人。	uniendo corazón con corazón.[19]

Los diseños elaborados por esta familia de mujeres siguen los patrones clásicos de combinación de volutas con aristas que durante siglos caracterizaron la producción textil de su pueblo. Utilizan además diferentes tipos de fibras, incluyendo las elaboradas con corteza

---

[18] Ogawa, S. y Katoo, M. *Ainu monyoo wo soosobo kara tsuide go dai. (Cinco generaciones transmiten los diseños de la bisabuela).* Ainu Bunka Denshoo no Kai Tedzukuri Utara. Sapporo, 1996, p. 6

[19] Op. Cit., p. 48

de árbol de olmo y tejidas en telar de cintura. Recurren además a aplicaciones de telas sobre las que se bordan las líneas que le otorgan una movilidad única al diseño ainu. A veces se utilizan telas con estampados típicamente japoneses, lo cual provoca la impresión de estar asistiendo a una síntesis bordada del choque entre ambas culturas. La obra elegida para la portada, por ejemplo, tiene en su centro un diseño ainu, enmarcado por una delgada tira de tela que convencionalmente se utiliza para elaborar kimonos japoneses. Como atinadamente comentó en alguna ocasión Ueno Chizuko, en este caso el símbolo de la opresión queda convertido en *margen,* mientras que el pueblo ainu se ubica en el centro mismo de la obra.

Para las mujeres de esta familia, continuar con la tradición de elaborar ropa ainu ha significado dedicar todo su talento y su creatividad para dar un aliento de vida a su pueblo. Cada puntada invoca, como antaño, a los *Kamui* del mundo de la naturaleza. La tradición de elaborar estos atuendos no pierde en las manos de estas mujeres el sentido religioso que antaño guiaba cada puntada, imprimiéndole una fuerza especial a cada prenda:

輝く太陽	El dios vive en
流れる川の	el sol que brilla,
せせらぎの音	en el sonido de la corriente
神が宿る。	de un río que fluye.
美しい大地。	Hermosa tierra.[20]

En un contexto de resistencia, la actividad femenina de bordar representa una fuerza hacia el futuro, una forma de lucha que garantice la continuación de la existencia del pueblo. En la relación entre madre e hija es posible recuperar la *escritura* ainu a partir del bordado. Es en este mínimo espacio privado donde se mantiene vigente la forma ancestral de transmisión del conocimiento: la tradición oral sigue cumpliendo su misión cuando las mujeres de la familia se reúnen a bordar, construyendo en cada trazo la esperanza de que se conserve vivo el vigor de su pueblo:

見るほどに	Cuanto más la observo
考えさせる。	Más me hace pensar
そして心に深く	esta fuerza misteriosa

[20] Ibid., p. 50

残る	que permanece
ふしぎな力よ。	En lo profundo del corazón.[21]

Pero también en cada bordado hay nostalgia por un mundo donde estos vestidos magníficos eran creados para halagar a los dioses. Los seres humanos vivían en armonía con la naturaleza, y las mujeres plasmaban en sus diseños esta cosmovisión religiosa, permitiendo que los *Kamui* vivieran en cada prenda:

大地をそだて	Cuidan de la tierra
やすらぎのときを	ataviándola bellamente
美しくよそおい	con hermosos ropajes
美しく身にまとう。	Cuando son tiempos de tranquilidad.[22]

絹の地布の糸	El brillo de belleza fascinante
艶やかにかがやき	del hilo de seda cruda
豊かな時をおもう。	Me hace evocar en los tiempos de bonanza.[23]

四季の折々を	Como testimonio de gente valerosa
華やかにおごそかに	los vestidos de un pueblo cuidan
この地に暮らす命あるすべてのものたちを	maravillosa y solemnemente
まもる民族の衣、勇者の証として。	de cada una de las estaciones del año
	y de todas las cosas que son expresión de vida
	en este lugar.[24]

En los límites difusos entre el mundo de los seres humanos y el mundo de los dioses, los ropajes confeccionados por las mujeres estaban dotados de la fuerza de los *Kamui,* quienes se adornaban a sí mismos con la belleza de todo lo que inspiraba el flujo de los diseños:

---

[21] Ibid., p. 66
[22] Ibid., p. 34
[23] Ibid., p. 10
[24] Ibid., p. 20

アペフチカムイの衣	Ataviada
静かに歩き	del tránsito de las cuatro estaciones
四季のうつそいを	camina tranquilamente el atuendo
よそおう。	*Ape Juchi Kamui*.[25]

Y en esta armonía que se logra entre el trabajo de las mujeres y la magnificencia de todo lo que tiene vida alrededor, Ogawa Sanae dibuja la presencia de la mujer ainu como parte de la belleza que existe en el mundo:

草木に	Como si narrara a la hierba
みずみずしく語るがこと	refrescándola con sus palabras
大地によそおう美しい女性	una mujer hermosa viste a la tierra
まつりの前夜。	la noche antes de la fiesta.[26]

La belleza de la mujer ainu no es estática. Valentía y fuerza son los valores que Ogawa Sanae invoca como propios del espíritu de las mujeres de su familia. Sus poemas son una forma de resaltar el valor de resistencia de sus bordados. No es una poesía que invite abiertamente a la beligerancia y, sin embargo, cada canto, cada puntada, son testimonio de una lucha personal y política por dar continuidad al pueblo ainu. El pueblo ainu seguirá su camino, ininterrumpidamente, mientras sus mujeres sigan *confeccionando* poemas para los atuendos que *narran* la permanencia del pueblo ainu sobre la faz de la tierra. Quizá movida por esta imagen de su propia feminidad, Ogawa Sanae da la última puntada de su poesía bordada de resistencia sugiriendo una imagen de profunda esperanza en el futuro del pueblo ainu:

暗闇に輝く神の目	Defendiendo a la gente que cuida de la villa,
村を守り人を守る。	en la oscuridad brillan los ojos del dios.
とぎれることなく続く道。	El camino continúa sin interrupción.[27]

♦ La poesía de resistencia de Iga Fude y Chikkap Mieko

La larga cadena de transmisión del conocimiento de madre a hija continúa en las nuevas generaciones. Quizá haya cambiado la forma de expresar el orgullo de ser una mujer ainu, pero permanece viva la necesidad de dar forma a los sentimientos y las emociones, ya sea

---

[25] Ibid., p. 46
[26] Ibid., p. 30
[27] Ibid., p. 68

en los bordados, en los cantos y bailes, o a partir de la letra. Como se revisó en el capítulo anterior, Chikkap Mieko define gran parte de su identidad como mujer ainu a partir de los diarios íntimos de su madre. En ellos están contenidos esos espacios solitarios en que la letra registra la aparente nimiedad del evento cotidiano. Son esas conversaciones con una/o misma/o en donde, como sospecha Merleau-Ponty, "mis propias palabras me toman por sorpresa y me enseñan lo que pienso."

Dentro de los fragmentos del diario íntimo de su madre elegidos por Chikkap Mieko para narrar su propia búsqueda interna como mujer ainu, existen algunos poemas sencillos en que Iga Fude, su madre, se permite rodear de metáforas sus sentimientos para dejar testimonio de su tristeza, su vejez, su enfermedad, su desesperanza o su determinación por seguir luchando. El siguiente poema titulado "No quiero a la enfermedad" *(Byooki wa iranai)* habla de la melancolía de los días de hospital:

今日も暮れていく	Hoy también está atardeciendo
病人たちは外来	Mis amigos enfermos se desvanecen
病棟へ消える	en la sección de externos del hospital.
残っているのは	Yo me quedo
七六歳の老女と私だけ	Sólo estamos una anciana de setenta y ocho años y yo.
ラジオから	Desde la radio
黒人の女の美しい歌声が流れている	emerge la hermosa canción de una mujer negra
ことばはわからないが	No entiendo lo que dice,
哀れをよぶ声である	pero es una voz triste.
それを聞きながら	Mientras escucho esto
私はペンを走らせている	hago correr la pluma.[28]

La imagen de resistencia que Chikkap Mieko heredó de su madre es la de una mujer que no se doblegaba frente a las dificultades, pero que estaba sumergida en una profunda tristeza. Su vida ardua, llena de carencias materiales y de la violencia y el alcoholismo de su esposo, en ocasiones llenaron los versos de su diario íntimo con una gran desesperanza en el porvenir:

---

[28] Chikkap Mieko. *Ainu Monyoo Shishuu no Kokoro.* Ibid., p. 5-6

毎日、毎日同じ生活である	Todos los días, todos los días es la misma vida
残るものは年かさと	Lo que permanece son los años que acumulo
傷のあとだけ	Y la cicatriz de la herida.
待っているものは	Lo que estoy esperando es
少しのこる倖いが、	un poco de la felicidad que se conserva, pero...
つかめるかしら	¿se podrá acaso conseguir la felicidad?[29]

Según narra Chikkap Mieko en su obra *El corazón de los diseños bordados ainu,* la única diversión de su madre durante los últimos años de su vida era escribir en su diario. Y fueron estos cuadernos los que más tarde inspirarían a su hija para ir en busca de su propia identidad a través de la narración de su propia vida. Iga Fude nunca tuvo pretensiones de ser escritora; sin embargo, conocía el valor de guardar en un cuaderno esos pensamientos que más tarde se olvidan, cuando lo inmediato va sepultando las minucias aparentes de la vida de una ama de casa:

私は書くことで満足である	Para mi escribir es una satisfacción
先祖のことばを思い出すことで頭を悩ませる	Me hace sufrir el recordar la lengua de mis antepasados
けれど	Pero
それもまたあとになって	también más tarde
大変いいことをしたと自己満足をする	Me llena de satisfacción pensar que he hecho algo bueno.

Al igual que su madre, Chikkap Mieko incluye algunos poemas como parte del cuerpo del texto que habla alrededor de su vida. Sin embargo, a diferencia de Fude, Chikkap Mieko expresa más abiertamente en su poesía sus sentimientos hacia la discriminación racial. Aunque su producción poética es escasa, Chikkap Mieko expresa en ella un importante compromiso de lucha contra el colonialismo y el despojo de que fue objeto el pueblo ainu. Son poemas sencillos, y expresan con claridad su postura política frente a la necesidad de eliminar los prejuicios que han marginado a su pueblo a partir de la anexión formal de Jokkaidoo. El siguiente poema titulado "La cultura ainu es la vida ainu" *(Ainu bunka wa ainu no inochi)* refleja abiertamente su determinación por no permitir que permanezca sin cuestionarse la violencia que acompañó a la colonización del *Ainu Moshir:*

街の片隅でひっそりと	Dicen que nos quejemos en un rincón,
呻きあえというのか	sin hacer ruido

人を押し分けて	no quiero ir viviendo
生きて生きたいというのではない	abriéndome paso a empellones.
同じ“人”でありたいとねがうだけだ	Sólo me gustaría ser igual a los demás
この一二〇年間アイヌはみな苦しんだ	Los ainu han sufrido durante estos 120 años.
いや　その苦しみはいまも続いている	Sí, ese sufrimiento continúa aún ahora
アイヌ・モシリに染み込んでいった	Se infiltraron en el *Ainu Moshiri*
アイヌたちの涙は	Las lágrimas de los ainu
涙はいつ乾くのか	¿Cuándo se secarán sus lágrimas?
アイヌたちのいのちはどこにあるのだ	¿Dónde está la vida de los ainu?
未開　野蛮　劣等とさげすまれてきた	La cultura menospreciada como salvajes,
文化は	bárbaros e inferiores
アイヌのいのちなのだ	Es la vida de los ainu.
アイヌであるがゆえに	Por ser ainu
アイヌの文化にふれることに	muchos *ainu utari* (compañeros) temen
怯えるアイヌ・ウタリ(同胞)が大勢いる	sentirse unidos a la cultura ainu.
アイヌはアイヌであるというだけで	Los ainu, sólo como ainu
自己とのたたかいの連続なのだ	son la continuación de la lucha consigo mismos.
わたしたちはそのなかから	Enmedio de esto, nosotros
もぎとられてきた文化をひとつ探りだしては	Buscamos la cultura
	que nos fue arrancada
それを明日への糧に生きてきた	Recuperando la cultura y tomándola
	como alimento para el mañana
わたしたちは生きてきた	Nosotros hemos venido viviendo
きょう　何もいえなかったアイヌ・ウタリが	Hoy, los *ainu utari* que no
	han podido decir nada
明日は声をだすかもしれない	Tal vez mañana dejen salir su voz
だからわたしは	Por lo tanto yo
アイヌ民族を標本扱いにしてきた	Pienso que quiero cuestionar
和人のアイヌ研究のあり方を	La forma de investigación de los wajin
問うていきたいと思い	que tratan a los ainu como especímenes
肖像権訴訟を起こしたのである	e inicié el juicio por los derechos de fotografía
呻きはやがて声になっていく	El lamento pronto se convertirá en voz

[29] Ibid., p. 28

アイヌたちが己の手で	Ha llegado el momento en que los ainu
いのちの輝きをみつけるときがたきたのだ	Encontrarán el fulgor de la vida con sus propias manos.
和人の研究家たちとチャランケしよう	Hagamos un *charanke* entre los investigadores sobre la cultura ainu
わたしたちは生きているのだ	Y es que los ainu estamos vivos
ウコ・チャランケ(討論)しよう	Hagamos un *uko charanke* (debate)
アイヌ・プリ(アイヌの風習)のチャランケだ	El *charanke* es *ainu puri* (costumbre ainu)
ウコ・チャランケして	Al hacer el *uko charanke*
アイヌも同じ“人”として歩んでいくのだ	los ainu también avanzaremos como las mismas “personas”.[30]

Este poema refleja gran parte de las inquietudes de Chikkap Mieko en torno a su lucha contra la discriminación, principalmente contra la imagen del “pueblo en extinción” que los investigadores wadyin habían venido construyendo alrededor de su pueblo. Como se vio en el capítulo anterior, el juicio que emprendió contra el Prof. Sarashina Gendzoo y, posteriormente, contra Takakura Shin’ichiroo marcaron un parteaguas en el modo de representación que se hacía acerca del pueblo ainu. Por primera vez se confrontaron en un marco legal la representación colonialista del pueblo ainu como una “raza agonizante” que había perecido en la lucha por la supervivencia del más apto.

En este poema, Chikkap Mieko expresa su deseo de celebrar un *charanke,* que se refiere a la costumbre ainu de debatir los asuntos conflictuales hasta llegar a un acuerdo entre las partes. Aunque ella misma no habla la lengua de sus ancestros, recupera dentro de su poesía de resistencia algunos vocablos que considera pertinentes para marcar los límites conceptuales de su propuesta. No se trata solamente de llevar a cabo un “debate,” sino de hacer que los investigadores se ajusten a las costumbres ainu para solucionar las diferencias. Durante estos ciento veinte años de colonización, el pueblo ainu ha tenido que someterse a las reglas impuestas por la sociedad wadyin; no obstante, ella hace un llamado para que se inviertan los papeles. Los investigadores deben utilizar esta vez su elocuencia para defenderse; sin embargo, la presencia misma de los miembros del pueblo ainu descalifica de antemano toda opinión en torno a la supuesta “extinción” de los hombres y mujeres ainu. El pueblo ainu está vivo, y está dispuesto a luchar para vivir en sociedad en igualdad de condiciones.

---

[30] Ibid., p. 49-52

Una gran parte del trabajo literario de Chikkap Mieko está orientado a insistir en la vida que aún fluye en su pueblo. Para Chikkap Mieko está claro que el pueblo ainu se mantendrá vivo mientras permanezca en alto el orgullo de las nuevas generaciones. La escritora y activista hace un constante llamado a pensar en el "ser ainu" con dignidad. Para ello es necesario pensar en la etnicidad ainu como una forma de estar en armonía con los dioses que habitan y animan todo lo que existe sobre la tierra. La poesía de Chikkap Mieko que a continuación se presenta parece estar dirigida más a sus compañeros/as ainu que hacia los colonizadores. La resistencia debe ser, ante todo, una actitud interna en que sea posible conservar la vigencia de los símbolos y las creencias ancestrales. Para Chikkap Mieko, ser una mujer ainu es una oportunidad de visualizarse como partícipe de un universo en armonía, de acuerdo con su ideal del significado de ser ainu. Como mujer, ella expresa este anhelo por la armonía a través de sus diseños bordados:

宇宙の時間を刻む月や星たち	La luna y las estrellas esculpen
	el tiempo del universo
母なる大地に根をはって	Las raíces penetran en la Madre Tierra
人びとの暮らしをうるおしてきた	El profundo bosque ha hecho fértil
深い森	la vida de la gente
そこに住む動物たち	Las plantas y animales que aquí viven
心を癒すような蒼さをたたえた湖	El lago que alaba el verdor que cura el corazón
木々たちのおしゃべりや風のうた	La charla de los árboles y la canción del viento
鳥たちのさえずり	El trino de los pájaros
大地への祈りうた	El canto de oración hacia la tierra
それらがすべてカムイ(神)たちなのだ	Todo eso son los *Kamui* (dioses)
カムイたちを感じるままに	Tal como siento a los *Kamui*
心象風景をつくっていくこと	Construyo en mi mente el paisaje.
そうすることによって	Al hacerlo
刺繍に	En los bordados
生命の躍動感が生まれてくるのだ	Ha estado naciendo el movimiento de la vida
それが生けるカムイたちなのだ	Esos son los *Kamui* vivos.[31]

En este poema, Chikkap Mieko expresa sus sentimientos al bordar, una actividad que ella también considera un espacio de resistencia en que las mujeres oraban por la protección de

sus seres queridos. Chikkap Mieko se autorrepresenta como mujer ainu invocando una imagen en que las mujeres bordaban *(ikarakara* en lengua ainu) para conservar vivo el valor y la fortaleza de su pueblo:

> 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.[32]

Como otras mujeres ainu, Chikkap Mieko deposita en el *ikarakara* gran parte del peso de su identidad como mujer ainu. Bordar y hacer poesía parecen ser actividades no muy lejanas en este proceso de *aprender por medio del corazón.* Más allá de cualquier descripción preparada por los etnógrafos y antropólogos, para estas mujeres el ser ainu es un cúmulo de sentimientos que sólo pueden expresarse en forma de verso. Versos iracundos, melancólicos, esperanzados o desesperanzados. Versos en que estas mujeres han *aprendido su corazón* y han *aprendido por medio del corazón.* No hay saber académico capaz de adentrarse en las emociones que a cada una de estas mujeres provoca el ser ainu. Quizá por eso se desvirtúa su valor como documento 'etnográfico.' Sin embargo, para estas mujeres la lucha es profundamente emotiva. La poesía representa para ellas un espacio creativo donde pueden expresar el dolor de ser víctimas de la discriminación racial, dotando al verso de una significación más allá del 'arte por el arte.' La poesía de las mujeres ainu es, ante todo, un espacio de resistencia política.

---

[31] Ibid., p. 37
[32] Ibid., p. 44

Capítulo 11

Investigación de Resistencia

Cuando las nuevas generaciones ainu comenzaron a hacer suya la letra, comenzaron también a tener acceso a las investigaciones que los científicos sociales wadyin realizaban acerca de la historia y las costumbres del pueblo ainu. Estos estudios estaban animados por la urgencia de registrar los últimos testimonios del "pueblo en extinción" que alguna vez poblara los territorios del norte de Japón. Las imágenes de hombres de enorme barba y mujeres de boca tatuada posando afuera de los *chise* poblaban lujosas ediciones sobre el tema. Los autores de estas etnografías insistían en la profusa vellosidad de la "raza" ainu que estaba condenada a desaparecer como consecuencia inevitable de la lucha por la supervivencia del más apto.

Con el tiempo, estos trabajos fueron generando un resentimiento cada vez más profundo hacia los investigadores. A pesar de que se les había tratado con amabilidad y generosidad, los estudiosos se empeñaban en subrayar los rasgos que ellos consideraban distintivos de su "barbarie", y los/as lectores/as ainu se dieron cuenta de que los científicos sociales habían contribuido enormemente a la consolidación de una serie de imágenes negativas acerca de su etnicidad. Además, la lectura wadyin de la historia del pueblo ainu tendía a olvidar la violencia que acompañó al proceso de colonización, y esto alimentó la ira que los hombres y mujeres ainu desarrollaron hacia los investigadores.

La letra se había convertido en parte de la *escritura* del pueblo ainu, y paulatinamente comenzó a gestarse la conciencia de que era necesario utilizarla para construir su propia versión de la historia y la cultura del pueblo ainu. La investigación acerca de la propia cultura se convirtió entonces en una expresión de *resistencia* frente a los discursos hegemónicos elaborados por los antropólogos e historiadores wadyin. Era indispensable actuar, *escribirse a sí mismos,* autorrepresentarse para crear un frente común en contra de las agresiones ideológicas perpetradas por los científicos sociales. Hasta ese momento, la historia del pueblo ainu había sido escrita de tal forma que el proceso colonial se entendiera como una fase de transición, como una especie de "evolución" hacia el modo de producción capitalista. Los modos de producción primitivos (caza, pesca y recolección) habían cedido paso al "desarrollo" cuando sus actores se incorporaron a la economía capitalista, al tiempo que se asimilaban a la cultura wadyin.

Sin embargo, para los hombres y mujeres ainu era inaplazable crear una nueva lectura de la historia de su pueblo. Esta vez los acontecimientos debían encontrar su lugar dentro de una narrativa de confrontación, dominación y despojo. Ya no se hablaría de la isla de Ezo, sino del *Ainu Moshir,* la "Madre Tierra", la tranquila tierra donde los seres humanos viven en paz.

Uno de los principales promotores de esta "investigación de resistencia" fue el *ekashi* Yamamoto Tasuke (1902-1993) que, desde el *kotan* de Jarutori, cerca de Kushiro, comenzó una serie de actividades orientadas a revitalizar la cultura ainu en un contexto de lucha por la vindicación del orgullo de ser ainu. Como parte de su esfuerzo, a principios de los años setenta el *ekashi* formó una Asociación con el nombre *Yai Yukara,* que significa "Actuar por nosotros mismos". El objetivo de esta organización era, precisamente, realizar investigación sobre la cultura ainu desde una perspectiva ainu. Desde su punto de vista, las investigaciones hechas por los académicos "no tenían alma",[1] y era preciso hacer una revisión de su cultura desde una posición que no considerara como un "especimen" al pueblo ainu. Esto sólo era posible desde una perspectiva ainu, donde existiera un sincero interés por desentrañar la magia y los misterios ancestrales. Yamamoto Tasuke escribió una gran cantidad de libros tratando de mostrar una visión diferente de las frías y distanciadas etnografías creadas por los académicos wadyin. Entre sus libros más celebrados se encuentra *Itak Kashikamui. Kotoba no rei (El alma de las palabras).* En esta obra, Yamamoto realiza una interesante investigación sobre el origen de las palabras en lengua ainu, recurriendo para ello a su experiencia como *ekashi* y a los contactos que eventualmente tuvo con los *utari* radicados en Siberia. El *ekashi* escribe su motivación para realizar este libro de la siguiente manera:

> ¿Dónde está el origen de las palabras ainu? ¿Dónde está su génesis y su fuente? Aunque fui a la bilbioteca, no pude conocer el origen de las palabras. Como la gente primitiva debe haber dado a luz el punto de partida, el parentesco de los idiomas, yo decidí en mi corazón entrar al bosque primitivo *(guenshi no mori)* para hacer una investigación, y un día dejé atrás mi hogar.[2]

---

[1] ---- 'Makoto no Ekashi Yuku'. Op. Cit. Es interesante notar que el espíritu que movía a Yanaguita Kunio para hacer sus investigaciones sobre la tradición oral y la cultura japonesa estaba guiada por un sentimiento similar al de los fundadores de la asociación *Yai Yukara:* Ante la mirada cosificadora de los investigadores europeos que buscaban describir las "extrañas costumbres" del pueblo japonés, tratando de "desentrañar sus secretos", Yanaguita Kunio propuso trabajar para generar un conocimiento de sí mismos como sociedad y como cultura. Ver Harotoonian, Op. Cit.

[2] Yamamoto T. *Itak Kashikamui. Kotoba no rei. (El alma de las palabras).* Jokkaidoo Daigaku Tosho, Sapporo, 1991, p. 10

La investigación promovida por Yamamoto y otros de sus contemporáneos tenía un profundo significado para la historia de su pueblo. La investigación ofrecía una posibilidad de heredar a las futuras generaciones una imagen del pueblo ainu que hubiera sido creada dentro de la sensibilidad y la cosmovisión ancestral. No podían permitir que los hombres y mujeres ainu del futuro sólo tuvieran conocimiento de su cultura a partir de textos "sin alma" desarrollados por científicos sociales que wadyin.

Además del trabajo del *ekashi* Yamamoto Tasuke, surgió en los años sesenta y setenta una creciente inquietud dentro de la Asociación de *Utari* de Jokkaidoo para desarrollar una historia del pueblo ainu que pusiera el énfasis en la violencia del proceso de colonización. Así, los líderes conservadores de la *Utari Kyökai* iniciaron una tarea de elaboración de una "historia correcta" del pueblo ainu. En este grupo se encontraban Kaidzawa Tadashi y Ogawa Ryuukichi.[3] 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.[4]

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 científicos sociales wadyin. Los trabajos históricos y etnográficos realizados hasta ese momento buscaban justificar y legitimar el sometimiento y el despojo del pueblo ainu como una consecuencia *natural* del desarrollo. Desde luego, la discriminación era un tema completamente ausente en estos trabajos, que insistían en hablar en tiempo pasado al referirse a la cultura ainu. Sin embargo, el pueblo ainu estaba vivo y estaba dispuesto a esgrimir el arma de la letra para *escribir* su propia historia, para crear un espacio de *resistencia* apropiándose de los códigos creados por los científicos sociales. Si el discurso científico había dotado de autoridad a los *shamo* para hablar de la cultura ainu, había llegado el momento de utilizar el mismo método para demostrar la subjetividad de los instrumentos de análisis. Era el momento de desarrollar su propia *investigación de resistencia.*

---

[3] Siddle, ibid., p. 175
[4] Siddle, ibid., p. 174

♦ La investigación de resistencia de Kitajara Kiyoko

Kitajara Kiyoko nació en Yoichi, Jokkaidoo, en 1946. Sus padres eran originarios de Sakjalin, pero fueron obligados a migrar hacia Jokkaidoo en 1945, como resultado de la derrota de Japón en la Segunda Guerra Mundial.[5] Su madre era ainu y su padre era wadyin, pero como muchos/as de sus contemporáneos/as, ella no supo que era ainu sino hasta entrar a la escuela. Ser ainu implicaba ser víctima de maltrato *(idyime)* por parte de los compañeros de clase, y ella sólo podía seguir los consejos de su padre: evitar a esas personas que la maltrataban.[6]

Como otros niños y niñas, creció pensando que "ainu" era un insulto, una mala palabra pronunciada por personas sin corazón. Además del aislamiento y el maltrato, Kiyoko tuvo que trabajar desde muy pequeña para contribuir a la precaria economía familiar; pero era una niña inteligente y logró sacar adelante sus estudios hasta concluir la educación secundaria. Cuando llegó el momento de entrar a la preparatoria, su profesor le recomendó a su madre que le permitiera hacer el examen de admisión. La situación económica de la familia era muy mala, y realmente se esperaba que Kiyoko se incorporara de lleno al mercado laboral para ayudar con los gastos de la casa. Así, el acuerdo fue que hiciera el examen de admisión sólo por probar, pero sin albergar expectativas de continuar su educación. Sin embargo, cuando pasó el examen, Kiyoko se aferró a la idea de ingresar a la preparatoria. Con mucho esfuerzo, comenzó a asistir a clases, pero un año después su padre enfermó y entonces tuvo que mudarse a Sapporo para trabajar. Con muchos esfuerzos, continuó estudiando la preparatoria en el sistema abierto.

Una vez en Sapporo consiguió empleo en una lavandería, pero al poco tiempo la hicieron renunciar por un incidente en que se le culpaba de la desaparición de una camisa. En un primer momento, ella no relacionó el incidente con el hecho de ser ainu, pero poco después, comentándolo con una amiga, ella le dijo que todo se debía a que era ainu. Kitajara Kiyoko narra varios incidentes en que fue humillada y agredida por ser ainu estando en Jokkaidoo, hasta que finalmente fue a vivir a Tokio.

---

[5] La parte sur de Sakjalin, a partir de los cincuenta grados de latitud norte, había pasado a formar parte del territorio japonés como resultado de la Guerra Ruso-Japonesa (1904-1905). Sin embargo, cuando Japón fue derrotado por las fuerzas aliadas toda la isla pasó a formar parte de la entonces Unión Soviética, y tanto la población ainu como wadyin fue obligada a abandonar el territorio.

[6] Kitajara Kiyoko. "Jokkaidoo umare no watashi to Kantoo umare no musuko" ("Yo que nací en Jokkaidoo, y mi hijo que nació en Kantoo". En Kantoo Utari Kai (ed.) *Ainu kara no yobikake (Invitación de los ainu).* Publicación independiente. Agosto de 1997 p. 19. Toda la información biográfica fue tomada de esta colaboración (pp. 16-24)

Ahí su vida cambió radicalmente. Si bien no podía decirse que estaba libre de la discriminación, encontró un ambiente más favorable para desarrollar sus inquietudes, junto con otros y otras *utari* radicados en la capital del país. Así, en 1975 fue nombrada Directora de la *Peure Utari no Kai* (Asociación de Jóvenes *Utari*) y comenzó su labor como investigadora desde ese momento. Ella buscaba asumir una postura responsable hacia su propia etnicidad, y estaba firmemente convencida de que tenía que conocer a fondo la historia de su pueblo para poder ofrecer argumentos firmes en contra de la discriminación racial. La *Peure Utari no Kai,* como se revisó en el capítulo 8 de esta tesis, estaba comprometida con un proyecto de investigación que permitiera a los y las jóvenes ainu entender su realidad en un contexto histórico más amplio. La discriminación no era un fenómeno aislado en el tiempo, sino el resultado de siglos de relaciones comerciales desventajosas con el pueblo wadyin, que poco a poco fueron convirtiéndose en colonización, y finalmente en despojo y violenta asimilación cultural. Desde esta perspectiva, Kitajara Kiyoko ha dedicado su vida a investigar diversos aspectos de la historia y la sociedad actual ainu. Desde 1997 hasta la fecha, (2001) es Presidenta de la *Kantoo Utari Kai* (Asociación de *Utari* de Kantoo), una Asociación fundada en 1980 con el objetivo de eliminar la discriminación y el mejoramiento de las condiciones de vida de las personas ainu que viven en el área de Tokio y su zona conurbada. La Asociación de *Utari* de Kantoo es la continuación de la *Peure Utari no Kai,* que para 1980 estaba prácticamente inactiva.

Para realizar su trabajo, Kitajara Kiyoko recurre al mismo género narrativo impuesto por los investigadores wadyin para narrar la trayectoria del pueblo ainu. Utiliza investigación cuantitativa y cualitativa de acuerdo con los cánones de distanciamiento que exige el tratamiento de los datos. Parafraseando a White, se trata de ese tipo de narrativa en donde no parece haber narrador, como si los eventos "se narraran a sí mismos"; es la ilusión de "objetividad" promovida por la utilización de la tercera persona y la conjugación de los verbos en tiempo pasado:

> La subjetividad del discurso está dado por la presencia, explícita o implícita, de un "ego" que puede ser definido "sólo como la persona que sostiene el discurso." En contraste, la "objetividad de la narrativa es definida por la ausencia de toda referencia al narrador." En el discurso *narrativizante,* entonces, podemos decir, con Benveniste, "Verdaderamente no existe más un 'narrador'. Los eventos son registrados cronológicamente tal como aparecen en el

horizonte de la historia. Aquí nadie habla. Los eventos parecen decirse a sí mismos.[7]

Pero ciertamente hay un narrador detrás de cada historia, y Kitajara busca desenmascarar en su narrativa los intereses a quien ha servido la narrativa histórica desarrollada por los científicos sociales wadyin. Apropiándose de la forma impersonal utilizada por la academia para narrar "objetivamente" la historia del pueblo ainu, Kitajara se adentra en la historia de su pueblo, subrayando los momentos de resistencia ante el avance del pueblo wadyin. Recurriendo a datos precisos y cifras, Kitajara obtiene conclusiones que demuestran que el discurso académico se ha venido escribiendo al servicio de los mecanismos de dominación interesados en legitimar la colonización de Jokkaidoo, al tiempo que decretaba la "inevitable extinción" de su pueblo. Así, a través de los métodos de investigación, de los modos de representación impuestos por el pueblo wadyin, Kitajara desarrolla una narrativa contrahegemónica que es en sí un acto de resistencia.

Kitajara Kiyoko ha escrito y publicado los resultados de sus investigaciones en los boletines de asociaciones, así como en pequeños folletos diseñados *ex profeso* para difundir esta información. En 1992, por ejemplo, publicó un pequeño folleto dentro de la serie *Jeiwa to Kokusai Rentai no Kyooiku (Educación para la paz y la solidaridad internacional)* en la que incluye una interesante investigación sobre la historia y la situación del pueblo ainu en ese momento. Como parte de su investigación, Kitajara incluye una cronología de la historia del pueblo ainu. La cronología es un ejercicio narrativo que utiliza como principio organizador la sucesión en el tiempo de los eventos. Nunca tiene una conclusión, y debido a que siempre terminan *in medias res,* pareciera no haber conexión entre el principio y el final.[8] Este tipo de narrativa, aparentemente despersonalizada, busca subrayar los aspectos de la historia del pueblo ainu que tienen valor para el movimiento de resistencia en la actualidad. Desde la narrativa "imparcial" de la ennumeración de acontecimientos y fechas importantes, presenta una lectura totalmente diferente de la historia ainu. Comparemos un periodo de la cronología presentada por Kitajara y su equivalente en la cronología preparada por el reconocido investigador Emori, un investigador que goza de gran *autoridad* en el ámbito académico japonés.

Kitajara titula a su cronología "Documento 1", y hace una breve introducción de dos líneas

---

[7] White, H. "The Value of Narrativity" en Mitchel, W.J.T. (ed.) *On Narrative.* The Universitiy of Chicago Press, 1981. P. 3 cfr. Benveniste, E. *Problems in General Linguistics,* trans. Mary Elizabeth Meek, Coral Gables, Florida, 1971, p. 208

[8] White, H. Op. Cit., p. 16-17

en la que señala:

> Cuando los ainu se resistieron *(teikoo shita)* a la tiranía de Matsumae, también en todo Japón se levantaron los campesinos. Revueltas campesinas *(jyakushoo ikki)*, etc.

Después menciona brevemente estas rebeliones campesinas de la siguiente manera:

> "Revuelta" de Amakusa Shiroo – Año de 1637
>
> Impuestos del Shimabara *jan* (cosas gravadas)
>
> Arroz, cebada, trigo, algodón, té, carbón, tabaco, sal, aceite, leña, arados, azadones y berenjenas.
>
> Impuesto por casa *(munebetsusen)* – fogón, *kotatsu* estante y ventana.
>
> Si había un muerto, impuesto por hoyo. Cuando nacía un niño, impuesto por cabeza.[9]

La cronología presentada por Emori comienza en el año 658, anotando brevemente: "El Señor Abe hace una expedición a Ezo guiando 180 barcos de guerra".[10] Al llegar a la época subrayada como relevante por Kitajara (1637), encontramos que Emori toma en consideración otros acontecimientos dentro de la historia del pueblo ainu:

> 1615 – El jefe ainu de Menashi, Nishirake, guía algunas decenas de barcos bárbaros *(isen)* y lleva varias decenas de pieles de nutria a Tomiyama. Entre ellas había pieles de tamaño sin precedentes, y fueron enviadas a Yoshijiro. Yoshijiro las envió como respetuoso obsequio para Ieyasu.
>
> 1640 – En la parte este, en la Bahía de Uchiura, hizo erupción el volcán Komagatake, y en la parte baja de la bahía hubo una ola gigante *(tsunami)* y en principio se tragó en un instante alrededor de cien barcos, y se pueden contar cerca de 700 muertos, tanto ainu como wadyin.[11]

Como puede verse, en la cronología preparada por Emori el año 1637 parece ser un año en el que no sucedió nada. Asimismo, en la cronología de Kitajara, la erupción del volcán Komagatake y la misión del jefe de Menashi parecen no tener ninguna importancia dentro

---

[9] Kitajara, K. *Kokusai sendyuumin nen wo mae ni ainu no dyinken. Oya to kyooshi no kyooryoku wo mosaku shi tsutdzukete (Los derechos humanos ainu ante el año internacional de los pueblos indígenas. Continuamos buscando a tientas la cooperación de padres y maestros).* Jeiwa to Kokusai Rentai no Kyooiku (Educación para la paz y la solidaridad internacional). No. 19. Kantoo Utari Kai, 1992. P. 2

[10] Emori, S. *Ainu no Rekishi – Jokkaidoo no Jitobito (2) (Historia de los ainu – La gente de Jokkaidoo).* Sanseido, Tokio, 1987 p. 244 cfr. ---- *Shin Jokkaidoo Shi (Nueva historia de Jokkaidoo)* Vol. 9, Documento 3: Cronología.

[11] Op. Cit., p. 247

de los acontecimientos que vale la pena subrayar dentro de la *historia de resistencia* del pueblo ainu. Podría decirse, sin embargo, que ninguna de las dos cronologías está equivocada. Los eventos mencionados son *reales,* y constituyen el contenido de cada una de estas narrativas históricas. Al respecto, Hayden White anota:

> La realidad de estos eventos no consiste en el hecho de que hayan ocurrido, sino en que, primero que nada, fueron recordados y, segundo, que son capaces de encontrar un lugar en una secuencia cronológicamente ordenada... La historia, la narración histórica, hace un recuento *ideal* de la realidad, otorgándole una coherencia que personalmente no puede experimentarse. La demanda de una conclusión proviene de una demanda de significación moral, de un significado.[12]

En este caso, Kitajara tiene una búsqueda concreta: *escribir* la historia del pueblo ainu desde un marco de resistencia política. Es necesario insistir en el hecho de que su pueblo fue despojado de su territorio y de su derecho a dar continuidad a sus creencias religiosas, su organización social y su sistema de transmisión de conocimientos. Ella quiere entender su propia realidad como consecuencia de una historia compartida por todo el pueblo ainu, y cuyos orígenes sólo pueden entenderse a través de una lectura crítica de los documentos históricos registrados por los investigadores wadyin. En un ensayo titulado "La historia del pueblo ainu: las cosas que no nos permiten conocer", Kitajara manifiesta claramente esta postura. En este trabajo hace una minuciosa revisión de las relaciones entre el pueblo ainu y wadyin, partiendo de la idea de que sólo así es posible entender la situación actual de su pueblo:

> Durante mucho tiempo se nos educó diciendo "la línea de emperadores que nunca se ha roto nos gobierna". La nueva constitución establecida en 1946 señala que el emperador ya no tiene poderes absolutos, y quedó convertido en un simple símbolo.
>
> Sin embargo, esto no quiere decir que el mito de los "descendientes directos de los dioses" de Japón se haya negado; la idea de la "nación de un sólo pueblo" *(tan'itsu mindzoku kokka)* donde el *tennoo* es el padre y los ciudadanos son sus bebés *(akago)* aún ahora se encuentra arraigada, y esto se ha convertido en un gran factor para que la historia del pueblo ainu sea ignorada...
>
> Los japoneses *(nijondyin)* no han de tener conciencia de la discriminación, y no hay duda de que tienen una actitud hacia los europeos y estadounidenses, y otra hacia los asiáticos. Por una

> parte son serviles *(jikutsu)*, y por otra parte tienen complejo de superioridad *(yuuetsukan)*. *Nosotros* pensamos que desgraciadamente Japón nunca comprendió a los países de Asia que anteriormente invadió y luego controló. Cuando los japoneses ven a los asiáticos, se ríen maliciosamente, bajan la voz y dicen "¡un coreano!" o ¡un chino!" y esa es la base de su imagen... Lo mismo pasa con los ainu. Aunque piensan que ya no hay ainu, cuando oyen la palabra ainu se ríen maliciosamente... Existen muchas partes irresueltas en la historia ainu.[13]

A partir de estas reflexiones comienza una revisión de las relaciones entre los pueblos ainu y wadyin a partir del establecimiento del Matsumae *jan*. Recuperando el tema de las rebeliones campesinas en Shimabara, Kitajara apunta ésta fue fundamental para que el gobierno del Bakufu ordenara a los *jan* de Tsugaru, Akita y Nambu que eviaran tropas para sofocar los brotes de resistencia en el norte. Su conclusión es que tal vez el gobierno central temía que el conflicto iniciado por Shakushain se extendiera. Esta es la razón por la que la investigadora le otorga tanta importancia a los conflictos de Shimabara. En todo momento dirige sus observaciones a explicar la manera en que se fueron construyendo las relaciones desventajosas entre ambos pueblos, porque sabe que ahí está la clave para comprender su propia historia personal de marginación y discriminación.

Pero no sólo eso. El compromiso de Kitajara Kiyoko es también hacia las siguientes generaciones. En su opinión, el esfuerzo por realizar una nueva lectura de la historia del pueblo ainu debe incidir en los programas regulares de estudio, para que los/as jóvenes ainu y wadyin comprendan las raíces de la separación de ambos pueblos, y así puedan combatir las barreras que los han separado hasta ahora. Así lo señala en la introducción a su estudio sobre la historia del pueblo ainu:

> Aún ahora permanece la influencia de la política de asimilación que comenzó en Meidyi. Especialmente la educación para convertir a la gente en súbditos del *tennoo* hizo que se abrazara fuertemente la conciencia de ser hijos del *tennoo* en el grupo de gente que ahora tiene más de 70 años. La discriminación estaba prohibida, pero había que hacer distinciones. A finales de la década de los sesenta muchos de los maestros de Japón eran *shamo* (que en lengua ainu significa "vecino"), y esta conciencia emergía casi de manera natural. Por parte de los ainu estábamos felices de tener esa conciencia independiente, y al pedirles a los maestros

---

[12] White, H. Ibid., p. 19-20

[13] Kitajara, K. "Ainu mindzoku no rekishi. Shirasarenakatta koto" ("La historia del pueblo ainu. Las cosas que no nos dejaron conocer"). En Kantoo Utari Kai *Ainu kara no yobikake*. Op. Cit., p. 83-85 Las cursivas son mías.

> que también buscaran la verdad, nació la solidaridad con ellos. Sin embargo, debido al grado de preparación de los maestros, permaneció el problema de que no se les enseñaba que Japón es un país que se ha formado de muchos pueblos *(tamindzoku kara naru kuni).*[14]

Como parte de la exposición del problema, Kitajara narra que su hijo –entonces en segundo grado de Preparatoria- escuchó en clase una historia acerca de Gendanu, un hombre del pueblo uilta que fungió como espía del Servicio Secreto japonés durante la Segunda Guerra Mundial. Al terminar la guerra, fue aprehendido y llevado a Siberia para cumplir una condena, hasta que fue liberado en 1955. Al regresar a Japón, el gobierno se rehusó a darle una pensión por sus servicios, considerando que "él no era japonés". Este fue un caso muy sonado, ya que era expresión de la discriminación que existía hacia las personas que no tenían ascendencia wadyin. La conclusión del profesor que expuso la clase fue que "en Japón había otros pueblos además del ainu". Al escuchar esto, el hijo de Kitajara Kiyoko esperó a que terminara la clase y le comentó al profesor que él era ainu, por lo que no consideraba que fuera apropiado utilizar un verbo en pasado para hablar de su existencia. El maestro le pidió disculpas y se portó amablemente, pero Kitajara Kiyoko pensó que este error sin duda ocurría en muchos otros salones de clase, sin que alguien pudiera hacer algo por corregirlo. Kitajara apunta al respecto:

> Desgraciadamente, aunque haya materiales didácticos, el problema no desaparecerá a menos que se les enseñe a los maestros las otras culturas y la historia de otros pueblos al interior de Japón. Por el contrario, la "teoría de que los ainu son los japoneses originales" que comenzó a partir de la década de los ochenta, a cargo de Umejara Takeshi, devuelve nuevamente a la obscuridad de la historia la conciencia ainu.[15]

Al escribir estas palabras, Kitajara Kiyoko estaba consciente de la enorme responsabilidad de promover entre los educadores una nueva lectura de la historia del pueblo ainu. Era necesario promover una cultura de respeto y mutua comprensión que eliminara la ignorancia alrededor de la cual se habían construido los prejuicios contra su pueblo. Y podría decirse que, junto con los esfuerzos de otros y otras *utari,* esta tarea se ha venido cumpliendo con pequeños pero significativos triunfos. Ya en 1983 la Asociación de Ainu de Jokkaidoo solicitó al Ministerio de Educación que se revisara la información contenida en

---

[14] Kitajara Kiyoko "Jadyimeni" (Prefacio) *Los derechos humanos de los ainu ante el año internacional de los pueblos indígenas.* Op. Cit., p. 1
[15] Ibid., p. 1

los libros escolares en relación con el pueblo ainu.[16] Los libros de texto de ciencias sociales para educación primaria, por ejemplo, han modificado sustancialmente la información presentada a los alumnos. En los textos de los años sesenta se mencionaba brevísimamente la existencia del pueblo ainu, principalmente en los apartados dedicados a la geografía de Jokkaidoo: "Anteriormente sólo los ainu vivían aquí (en Jokkaidoo);"[17] o bien "Hace mucho tiempo, este lugar conocido como Yezo (Jokkaidoo) estaba cubierto de densos bosques, y sólo unas pocas personas vivían aquí además de los ainu."[18] Para 1992, el número de libros de texto de primaria que mencionaban al pueblo ainu como parte de la currícula de Ciencias Sociales había aumentado a ocho, y se incluían temas como la rebelión de Shakushain, el despojo que acompañó al proceso de colonización y, quizá el mayor logro, el tema de la discriminación racial. Un libro de sexto grado, por ejemplo, habla así del proceso de colonización de Jokkaidoo:

> **"El desarrollo de Jokkaidoo y los ainu"**
>
> El gobierno de Meidyi estableció una oficina para el desarrollo de Jokkaidoo y alentó a los granjeros a emigrar ahí. Las autoridades más tarde promovieron la agricultura estilo occidental, construyeron fábricas y ferrocarriles, y desarrollaron la minería. Los samurai que habían apoyado al Tokugawa Bakufu y que habían sido derrotados en la Guerra de Renovación, también migraron a Jokkaidoo porque habían perdido sus tierras. Recibieron tierra del Gobierno de Mediyi y procedieron a abrir la tierra baldía y a prepararla enmedio de grandes penalidades. Sin embargo, este tipo de desarrollo destruyó el estilo de vida los ainu, que originalmente habitaban Jokkaidoo. Como resultado de las políticas puestas en marcha por el Gobierno Meidyi, las costumbres tradicionales de los ainu fueron modificadas, y se decidió que ellos debían usar nombres japoneses. Los japoneses recién llegados se establecieron en los territorios de pesca que habían dado sustento a los ainu, y gradualmente tuvieron que ceder sus tierras también. Al mismo tiempo, se fortaleció la discriminación prejuiciosa contra los ainu.[19]

Todavía queda mucho camino por recorrer en cuanto a la revisión histórica desde un punto de vista ainu; sin embargo, el esfuerzo continuado de Kitajara Kiyoko y otras personas

---

[16] Myodyin, Isao. "Ainu Children and Adolescents in Japanese Schools" en Loos, N. y Osanai, T. (eds.) *Indigenous Minorities and Education.* Ibid., p. 157

[17] *Estudios Sociales para Estudiantes de Primaria.* Quinto Grado. Chukyo Suppan, 1961. Citado por Takegajara Yukio, "The Ainu in the New Textbooks for Social Studies" en Loos, N. y Osanai, T. (eds.) Ibid., p. 289

[18] *Ciencias Sociales*, cuarto grado, libro 2. Futaba, 1961. Citado por Takegajara, Y. Ibid., p. 289

[19] *Nuevos Estudios Sociales.* Sexto grado, libro 1, Tokio Shoseki, 1992. Citado por Takegajara, Y. Ibid., p. 290

interesadas en el tema seguirá contribuyendo a la creación de una imagen más crítica hacia el proceso de colonización de Jokkaidoo.

♦ INVESTIGACIÓN PARA LOS *UTARI* DE KANTOO

Kitajara Kiyoko no sólo ha hecho investigación acerca de la historia del pueblo ainu, sino también sobre la situación actual de sus congéneres, principalmente en la zona metropolitana de Tokio. En 1997, por ejemplo, la Asociación presentó una importante investigación para obtener un panorama acerca de la situación económica de la población ainu radicada en la zona de Kantoo, así como para medir las actitudes discriminatorias experimentadas por estos/as *utari*. Se desarrolló un cuestionario por familia, y otro que se aplicó de manera individual. El primero incluía una batería de preguntas para averiguar el perfil de la familia, su situación laboral, sus ingresos y su situación económica en general. Además, este cuestionario pretendía recolectar datos acerca de las razones por las que estas familias ainu habían migrado a Tokio y su zona conurbada, tratando de conocer también su situación como residentes de esta región.[20]

La presentación de resultados de la investigación es extensa, e incluye cuadros sumamente detallados acerca de la información recabada mediante cuestionarios hechos a una muestra de 518 familias, de las cuales respondieron el 78% (407 familias). Las preguntas acerca de la discriminación racial se hicieron de manera abierta, y las respuestas de los encuestados demostraban que la discriminación seguía siendo una realidad cotidiana en las escuelas, centros del trabajo, o en el momento de formar una pareja. Esta investigación demuestra que la violencia contenida en los estereotipos negativos alrededor del pueblo ainu sigue de alguna manera vigente, y que aún queda mucho por hacer en materia de eliminación de la discriminación racial, pese a la negación sistemática de esta realidad que viven los hombres y mujeres ainu radicados en Tokio. En este sentido, la investigación hecha por la Asociación de *Utari* de Kantoo contiene bases que permiten sustentar la continuación de la lucha por la dignidad del pueblo ainu, convirtiéndose así en un acto de resistencia.

Según los resultados de la investigación, la decisión de migrar a Tokio estuvo orientada principalmente por motivos económicos, ya que en Jokkaidoo era difícil vivir y conseguir

---

[20] El cuestionario y las respuestas recibidas se incluyen dentro del anexo no. 17 de esta tesis. Los cuadros conteniendo datos cuantitativos no se incluyen dentro del anexo, pero pueden consultarse en Kantoo Utari Kai "Ainu wo meguru sabetsu no shosoo. Kantoo dzaidyuu utari dyittai choosa jookokusho" ("Formas de discriminación recibidas por los ainu. Informe de investigación de la situación actual de los *utari* radicados en Tokio.") Diciembre de 1989. En *Ainu kara no yobikake.* Ibid., p. 26-34

empleo. Los resultados se presentan en cuadros comparativos con la situación de los *utari* radicados en Jokkaidoo, y según estas cifras, la población ainu de Tokio está mayormente involucrada en el sector terciario, a través de pequeños comercios y comedores (21.8%) y servicios (22.3%). En Jokkaidoo, mientras tanto, la población ainu se dedica principalmente a la agricultura y la pesca (42.4%) y a la construcción (22.7%), ambas actividades consideradas como pertenecientes al sector secundario. Así, se deduce que las posibilidades de mejorar su nivel de ingresos no se ha cumplido del todo; sin embargo, de acuerdo con los testimonios es posible pensar que Tokio ofrecía una opción para vivir en un ambiente un poco más alejado de los prejuicios raciales que los segregaban en su propia tierra natal.

En una entrevista personal que tuve oportunidad de realizar a esta investigadora en febrero de 2000 le pregunté si ella estaba de acuerdo con que yo categorizara su trabajo como "investigación de resistencia". Ella me contestó "Sí, está bien, me gusta... pero yo preferiría que hablaras de él como *upaskuma.* Quiero pensar que este es mi legado para las futuras generaciones." Después de mucho pensarlo, decidí incluirlo en esta parte del trabajo, pero siempre pensando en que esta mujer valiente, decidida e inteligente estaba realmente heredando una gran sabiduría para los hombres y mujeres ainu que habrán de continuar la lucha por mantener vivo el orgullo de ser ainu. Realmente pienso que este es el *upaskuma* de Kitajara Kiyoko, y que si su obra *se resiste* a este intento por categorizarla violentamente como "investigación de resistencia", es porque hay una rebeldía revolucionaria en cada una de las observaciones con que formula su bien informado *upaskuma* de resistencia.

♦ COMPRENDIENDO UNA HERENCIA PERSONAL E HISTÓRICA: LA INVESTIGACIÓN DE RESISTENCIA DE CHIRI MUTSUMI

Chiri Mutsumi nació en Noboribetsu, en 1948, siendo la segunda hija de Chiri Takao, el hermano menor de Mashijo y Yukie. Rodeada por la enorme aura de tan ilustres tíos, Mutsumi decidió continuar a su manera la labor de promoción del orgullo de ser ainu a través del estudio de la lengua de sus ancestros.

Al igual que otras mujeres de su época, Chiri Mutsumi participó en la *Peure Utari no Kai* y más tarde en la Asociación de *Utari* de Kantoo, aunque por un tiempo limitado. Contribuyó al boletín de ambas asociaciones,[21] y ha participado en diversos foros de promoción de la cultura ainu. Sin embargo, su obra más importante ha girado en torno a la investigación de

---

[21] Ver, por ejemplo, Chiri Mutsumi. "Kokuritsu Mindzoku Jakubutsukankoo" ("Visita al Museo Etnológico Nacional") *Peure Utari.* No. 15 (2a. fase) julio de 1981. En *Peure Utari.* Ibid., p. 288-290

la lengua ainu, y de la obra de Chiri Yukie.

En colaboración con Yokoyama Takao, Chiri Mutsumi elaboró un interesante diccionario ainu-japonés a partir de expresiones de la vida cotidiana. Un experto en lengua ainu me advirtió que, desafortunadamente, el trabajo no está dirigido a una variante regional específica de la lengua ainu y que, por tanto, no puede tomarse como libro de texto para el estudio del idioma. Sin embargo, leyendo su valor de como "investigación de resistencia" tomé la decisión de incluirlo en este apartado de la tesis.

Se trata de un libro muy pequeño en donde se ilustran situaciones de la vida cotidiana, indicando los diálogos en lengua ainu con una traducción al japonés del lado izquierdo de la página... quizá un poco evocando el estilo de transcripción de la tradición oral. Pero probablemente el aspecto que más me impresionó del libro es la idealización de las situaciones evocadas a través de viñetas dibujadas como si se tratara de una historieta japonesa *(manga)*. La representación de los personajes incluye la exageración de ciertos rasgos distintivos de la apariencia física de los ainu: cejas sumamente pobladas, así como grandes ojos con enormes y rizadas pestañas. Los personajes aparecen vestidos con ropa occidental, y hasta se representa una niña ainu ataviada con el clásico uniforme que utilizan las niñas wadyin para ir a la escuela. El mensaje es contundente: nosotros los ainu debemos hablar la lengua ainu dentro de nuestra vida cotidiana, tal cual es, si en verdad estamos dispuestos a dar continuidad a nuestra cultura.

Desde luego, esto implica la incorporación de nuevos vocablos para nombrar aquéllas cosas que no existían cuando la lengua ainu dejó de utilizarse en la cotidianidad. El siguiente ejemplo puede resultar ilustrativo con respecto de las dificultades que implicaría el comenzar a hablar ainu en la intimidad del hogar. La lección se llama "¿Escuchas?" *(kikoemasuka)*.

何を聞いているの?	Nep (hemanta) enu?	¿Qué escuchas?
小鳥の声を聞いています。	Cikappo haw kunu.	Escucho la voz de un pajarito.
きれいな声だな!	Pirka haw humi!	¡Qué bonita voz!
レコードを聞いたの?	Record enu ruwe?	¿Escuchaste el disco?
いいえ、聞いていませんよ。	Kunu ka somo ki wa.	No, no lo escuché
ラジオを聞いています。	Radio kunu ruwe un	Escucho la radio.
おばあさんの言うことを よく聞くんですよ。	Juchi itak pirka no enu	Escucha muy bien lo que dice mi abuela
(No se presenta la conversación	Numan *terebi* enukar yo?	¿Todavía estás viendo televisión?

en japonés) Kunukar wa Sí, la estoy viendo.[22]

Curiosamente, también en la viñeta que ilustra la conversación en que una niña pregunta al niño si todavía está viendo televisión, los personajes de la televisión tienen las mismas características físicas "ainu" utilizadas para representar a los personajes del libro. Las viñetas parecen sugerir un mundo en donde únicamente habitan los hombres y las mujeres ainu, hablando su idioma pero comportándose como lo hacen dentro de su vida cotidiana, después de haberse incorporado a la sociedad japonesa capitalista de la posguerra. Los personajes tienen diálogos en lengua ainu mientras compran refrescos en una máquina despachadora, y parecen realizar sus actividades como si la cultura y la sociedad wadyin simplemente estuviera ausente de sus vidas.

Desafortunadamente no tuve la oportunidad de entrevistarme con Chiri Mutsumi, pero como lectora ajena tanto al pueblo wadyin como ainu, interpreto este ejercicio como una forma de motivar la utilización de la lengua ainu dentro de la vida cotidiana, como una forma de recuperar nexos privados con las personas que comparten la misma historia de despojo y opresión. Estas viñetas me hacen pensar en un llamado a cerrar filas, a recuperar en la intimidad las palabras antiguas que, parafraseando a Chiri Yukie, utilizaban sus ancestros para hablarse de amor y contarse historias maravillosas:

> 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.[23]

El esfuerzo de Chiri Mutsumi no es un esfuerzo solitario. Actualmente se imparten en Jokkaidoo y en el área de Kantoo una gran cantidad de cursos de lengua ainu, buscando alcanzar este ideal de recuperación de la lengua ainu. Por el momento este ideal se antoja lejano, casi inasible. Las nuevas generaciones aprenden a duras penas la lengua, ante la imposibilidad de practicarla fuera de un salón de clases. Esto significa un gran trabajo de memorización que generalmente es bastante tedioso y poco fructífero, ya que las frases se olvidan con facilidad después de cierto tiempo de no utilizarlas. Sin embargo, por lo menos existe la posibilidad de que algunas personas logren alcanzar cierto nivel de fluidez que les

---

[22] Chiri Mutsumi y Yokoyama Takao. *Ainu Ukoyso-Itak. Ainugo kaiwa irausto dyiten. (Diccionario ilustrado de conversación en lengua ainu).* Kagyusha, Tokio: 1988, p. 36

[23] Chiri Yukie. *Ainu Shinyooshuu.* Ibid., p. 4

permita continuar con la labor de difusión e investigación de la lengua en el futuro.[24] En todo caso, esta contribución de Chiri Mutsumi invita a no desanimarse, a creer que es posible recuperar una intimidad en donde las antiguas palabras provoquen risas, despierten sentimientos y afirmen amistades. Es preciso *resisitir.* La lengua ainu permanecerá viva mientras sigan vivas las personas fuertes que también se rehúsan a desaparecer.

♦ RECUPERANDO EL VALOR DE RESISTENCIA DEL *YUUKARA*: INVESTIGACIÓN DE RESISTENCIA ALREDEDOR DE LA OBRA DE CHIRI YUKIE

Seguramente este entusiasmo de Chiri Mutsumi por buscar la revitalización de la lengua ainu esté fuertemente vinculado con la poderosa imagen de su tío Chiri Mashijo. Sin embargo, la figura de Chiri Yukie representa también una parte de sí misma que ha explorado a través de inteligentes lecturas de la obra de su tía. Quizá su mejor trabajo al respecto sea la aportación que realizó a la publicación colectiva *Indigenous Minorities and Education. Australian and Japanese Perspectives of their Indigenous Peoples, The Ainu, Aborigines and Torres Strait Islanders.* En esta publicación, Chiri contribuyó con un trabajo académico sumamente interesante en el que analiza la narración más celebrada del libro de Chiri Yukie: "La canción que el dios búho cantó sobre sí mismo".

Como graduada de la universidad *Kokugakuin Daigaku,* Chiri Mutsumi maneja con habilidad el lenguaje propio de un trabajo académico: distanciado, desapasionado, y recurriendo al uso de citas de otros autores para sustentar sus afirmaciones o ilustrar sus ideas. El trabajo comienza con una breve explicación de los géneros de la "literatura ainu", recuperando para ello el cuadro sinóptico desarrollado por Chiri Mashijo en su libro *Ainu bungaku.*[25] A partir de éste, Chiri Mutsumi explica que el trabajo de su tía corresponde al género *kamui yukar*, y procede a describir las características del mismo, señalando de qué manera esta narración en particular escapa de ciertas peculiaridades del género. Principalmente, la utilización de la frase "Llovizna de gotas plateadas, llovizna de gotas doradas" como *sakeje* o estribillo es una innovación, ya que en el *kamui yukar*

---

[24] En 1998 había en Jokkaidoo catorce "salones de clase de lengua ainu" *(ainugo kyooshitsu).* Entre éstas, la más antigua es la de Nibutani, seguida de la Noboribetsu. Actualmente también la Asociación de *Utari* de Kantoo imparte clases regulares, así como la Universidad de Chiba, el Instituto de Investigación Lingüística Katayama y el Centro de Cultura Ainu. Ver Nakagawa, Jiroshi. "Ainugo Kyooshitsu to ainugo no mirai" ("Los salones de clase de lengua ainu y el futuro de la lengua ainu") en Kayano Shigueru et. al. *Ainu bunka wo denshoo suru (Transmitiendo la cultura ainu).* Soofukan, Tokio: 1998, p. 36 Además, cabe señalar que a partir de octubre de 1987 una estación de radio de Sapporo transmite clases de lengua ainu regularmente. Las lecciones están a cargo de Kayano Shigeru. Ver Myodyin Isao, Op. Cit., p. 268

[25] Este cuadro se incluye en la cita no. 30 del capítulo 5 de esta tesis.

convencional se recurre a una onomatopeya que imite el sonido del *Kamui* que va a cantar su propia experiencia.

Pero quizá la aportación más interesante de su análisis es su idea de que la historia en sí representa una alegoría de la situación del pueblo ainu en el momento en que fue narrada este *yuukara* de manera escrita. Desde su punto de vista, el niño que antes era rico y ahora es pobre, simboliza a todo el pueblo ainu en general. Este niño se encuentra en franca minoría en relación con los arrogantes niños que antes eran pobres y ahora son ricos, y que lo agreden y lo desprecian por pretender capturar al dios búho con sus flechas de madera podrida. Con respecto de la situación de pobreza del niño, Chiri Mutsumi hace esta interesante reflexión:

> Ha surgido el tema relacionado con las formas ainu de ver la pobreza, y deben examinarse. Los ainu creen que la pobreza es provocada por el comportamiento humano. Parece que los ainu creían que si un hombre pasa su vida diaria haciendo lo correcto, nunca se verá empobrecido. Entonces, puede uno preguntarse ¿cómo debemos comportarnos para no ser atacados por la pobreza? De acuerdo con Mashijo Chiri, parece que no debemos desobedecer las instrucciones que nos dejaron nuestros ancestros, y que no debemos ser negligentes en la adoración y celebración de los dioses. Debemos dedicarnos a nuestros padres. Los hombres deben ir de cacería y de pesca para asegurar las provisiones de comida para su familia y no olvidar adorar y dar gracias a los dioses. Originalmente, dentro de la comunidad ainu no había hombres pobres, y si sucedía que se rumorara que un hombre era pobre, era debido a su falta de virtud y la gente pensaba mal de él. La "pobreza" está incluida como una de las cinco palabras ainu más abusivas. Una vez más, de aucerdo con mi tío Mashijo, éstas son las palabras que denotan: (a) genitales, (b) heces fecales (c) ancestros, (d) muerte y (e) pobreza. Fundamentalmente, como se sugiere arriba, no debía haber gente pobre en las comunidades ainu.
>
> No les faltaba nada para tener una vida cómoda, en tanto que cazaban animales salvajes, o recolectaban plantas silvestres comestibles y frutas de los campos y montañas, o capturaban peces de los ríos, lagos o el mar (como Yukie refiere en su prefacio a la *Colección de Canciones*). Uno puede entonces preguntarse ¿qué clase de personas eran consideradas ricas? En lengua ainu, un hombre rico es llamado *nishpa. Nishpa* significa "el virtuoso" o "el próspero y noble". Considerando que el dinero no se necesitaba dentro de la sociedad ainu, la plabra 'rico' parece haber tenido una connotación más espiritual que material. Los ricos son aquéllos que han heredado de sus ancestros las costumbres, hábitos y la forma de cazar o

pescar. Aquéllos que están familiarizados con la forma de llevar a cabo los rituales o despedir a los dioses cuando regresan a la Tierra de los Dioses, y que cuidan de sus vecinos, también son considerados ricos. Aquéllos que son *nishpa* (caballeros) o *katkemat* (damas) merecen ser llamados 'ricos.'

Una vez entendiendo las anteriores definiciones, ¿cómo podemos definir al pobre que aparece en este *kamui yukar*? En un principio el Dios Búho no reconoció a los niños de los ricos como hijos de los virtuosos. Más bien, pudo distinguir por las ropas del niño pobre, que el niño era de una familia pobre, pero mirando en sus ojos, el Dios Búho se dio cuenta de que era descendiente de una familia bien nacida. La familia pobre en esta historia no es la que tradicionalmente se piensa dentro de la sociedad ainu. El comportamiento del dios aquí es el resultado de su descubrimiento de un hombre que originalmente merecía ser llamado *nishpa*, pero que fue forzado a ser degradado y comportarse como un hombre pobre debido a un poder externo desconocido. ¿Pero qué clase de poder pudo haber causado esto? Supongamos que es un poder que viene de fuera; un poder externo que no había existido en la sociedad ainu.

Este Dios Búho buscó el origen del niño en el *shiktumorke* (*shik* significa "ojos", *tum* denota "dentro" y *orke* "el lugar") o la expresión de sus ojos. Yukie nos dice en su nota que cuando se trata de conocer los orígenes de otros, uno debe mirar dentro de sus ojos.[26]

Aunque esta cita es bastante larga, considero que esta lectura de "La canción que el Dios Búho cantó sobre sí mismo" representa una *lectura de resistencia,* capaz de entender las sutilezas de un lenguaje pleno de figuras e imágenes pertenecientes a un plano totalmente diferente de valores. Ciertamente en una sociedad gobernada por el capital, muy poco se aprecia la riqueza espiritual de un ser humano. El pueblo ainu estaba entrando a esta sociedad en que la acumulación de bienes materiales era un símbolo de poder y prestigio. La elocuencia, la generosidad y otras virtudes propias de los *ekashi* y las *juchi* tenían poco valor de cambio en la economía impuesta por el capitalismo; sin embargo, el Dios Búho es capaz de penetrar en la mirada del niño para descubrir la riqueza de su espíritu. Para ese ser superior la prosperidad de una persona sólo puede percibirse si se mira en su interior.

Chiri Mutsumi continúa sus reflexiones asegurando que la respetuosa ceremonia recibida por parte del niño y sus ancianos padres es la prueba de que el Dios Búho no se equivocó al escudriñar el alma del jovencito. Esto, una vez más comprueba que la riqueza entre el

---

[26] Chiri Mutsumi. "A Song Sung by the Owl God Himself" – from *The Collected Songs of Ainu Gods"* en Loos, N. y Osanai, T. Ibid., p. 122-123

pueblo ainu es una virtud que no se posee, sino que se expresa en la correcta observancia de las antiguas enseñanzas. Por esta razón, el Dios Búho decide colmar de bienes materiales al niño y su familia. Esto se maneja más como una bendición que como una recompensa material, puesto que ahora la familia logrará hacer amistad con aquéllas personas que valoran las posesiones y la acumulación de bienes. Aunque esto puede parecer un poco contradictorio, Chiri Mutsumi explica:

> ¿Qué significa que *shine utar* (toda la gente) no intercambiaba visitas como resultado de las disparidades de riqueza previas? La gente debió haberse ayudado mutuamente, si alguien de su propio pueblo estaba en apuros, por lo menos en una comunidad ainu, porque estaban llenos de un espíritu de interdependencia. No puede concebirse que algunos ainu abusaran o despreciaran a la gente pobre (en este caso el hijo y la pareja de ancianos) porque ellos eran comparativamente ricos.[27]

Esto lleva a Chiri Mutsumi a concluir que los otros niños no eran ainu, sino *shisam* o wadyin, y que esta canción presenta lúdicamente las relaciones entre ambos pueblos durante la época de la colonización. Nuevamente recurro a una cita larga, en aras de permitir que sea la misma Mutsumi quien de coherencia a estas afirmaciones:

> ¿Por qué podían los hijos de la familia rica ser capaces de asestar tan severos ataques hacia el hijo de la familia pobre? Si la única respuesta a esta pregunta fuera que el narrador pudiera enfatizar que el niño pobre podía sobrellevar los abusos y la violencia infligida en él por parte de los ricos, es muy poco convincente.
>
> Aún en el ambiente en que Yukie fue criada, el racismo prevalecía en cada faceta de la sociedad. Yukie y otros niños ainu fueron sumamente discriminados por los *sisam* (japoneses) que habían invadido el *Ainu Moshir* (la Tierra de los Ainu, es decir, Jokkaidoo). Yukie nació y fue criada en las épocas Meidyi y Taishoo, cerca de un siglo después de que los japoneses habían empezado a invadir Jokkaidoo. Los colonos japoneses aseguraban su subsistencia a su manera. Por otra parte, los ainu, que son el pueblo indígena de esta isla y que habían estado viviendo en armonía con la naturaleza, fueron despojados de su propia forma de vida, y en particular, de ganar su propio sustento. Fueron forzados a ganar su sustento cultivando pequeños terrenos baldíos que los japoneses habían lotificado, pese al hecho de que originalmente ellos habían sido cazadores y pescadores. En ese tiempo, los japoneses estaban destruyendo la rica vida silvestre en Jokkaidoo en nombre del desarrollo. Más aún, el gobierno

---

[27] Op. Cit., p. 125

> Meidyi estrictamente les negó el derecho a tener un estilo de vida propio, y trató de asimilar a los ainu dentro de la sociedad japonesa.
>
> ¿No podemos concluir entonces que Yukie estaba tratando de tejer esta desesperada situación de su pueblo dentro de este *kamui yuukar*? Si esta interpretación es cierta, este *yuukar* tiene un significado real para los ainu que han soportado y siguen soportando penalidades.[28]

Más allá de cualquier lectura capaz de apreciar el estilo literario de Yukie, su sobrina Mutsumi fue capaz de encontrar un valor único en "La canción que el Dios Búho cantó sobre sí mismo": el valor que alimenta la resistencia política de las nuevas generaciones ainu. Desde esta lectura, Yukie no es sólo una figura inspiradora por sus logros como escritora y narradora de *yuukara,* sino también una mujer que invita a la reflexión sobre la violencia que ella misma vivía a diario, enmedio de un ambiente hostil que la llevaba a replegarse sobre sí misma.

Al mismo tiempo, Mutsumi recurre al estilo académico para manifestar sus observaciones, mostrando no sólo emoción, sino también un dejando ver que hay un profundo trabajo de investigación y reflexión detrás de sus palabras. A través de este escrito puede percibirse a una mujer sensible e informada que ha establecido un compromiso con la causa en favor de la eliminación de la discriminación contra el pueblo ainu. El *kamui yuukara* de Chiri Yukie adquiere una significación especial en sus palabras, aunque ella misma sugiere que esta es sólo una lectura probable del texto:

> Sin embargo, sólo es una hipótesis mía el hecho de que a quienes se refiere en el pasaje 'aquéllos que antes eran pobres y ahora son ricos' sean los japoneses. No *estamos* seguros si el *kamui yuukara* está basado en hecchos o sucesos que realmente tuvieron lugar en la comunidad ainu. Sin embargo, la presencia de ricos y pobres en este *kamui yuukara nos* habla acerca de que había aparecido en la sociedad ainu las diferencias de riqueza material. Parece haber habido cierta confrontación entre ellos y las influencias de la cultura extranjera gradualmente estaban dividiendo a los ainu en dos facciones: aquéllos que continuaban adhiriéndose a las formas tradicionales ainu, y aquéllos que no.[29]

Esta lectura alternativa también enuncia una sentencia moral: las divisiones al interior de la comunidad ainu comenzaron con la avidez por poseer y acumular bienes materiales.

---

[28] Ibid., p. 126-127
[29] Ibid., p. 127

Quienes se apegaron a la riqueza material, se volvieron arrogantes contra los *utari* que, guardando las costumbres tradicionales, decidieron no acumular cosas y compartir siempre el regalo de la visita de un *kamui* en su hogar.

Cualquiera de las dos interpretaciones, sin embargo, reflejan un profundo interés por entender el mensaje que su tía quiso legarle a ella y a las siguientes generaciones ainu: una visión del mundo que hacía un llamado urgente, doloroso, para *resistir,* para no perder la verdadera riqueza del alma ainu: el orgullo por su cultura y el respeto a los *Kamui* que cobraban vida en los ríos, los árboles, las aves y las palabras de los hombres y mujeres capaces de transmitir sus enseñanzas entonando una canción.

♦ NO ACERCA DE TI, SINO CERCA DE TI: LA OBRA AUTOETNOGRÁFICA DE KEIRA TOMOKO

Hasta cierto punto puede decirse que el objetivo más evidente de la investigación de resistencia sea ofrecer una contrarrepresentación de la propia cultura, capaz de cuestionar las narrativas hegemónicas construídas por los científicos sociales a lo largo del tiempo. Pero este tipo de literatura puede tener también una meta de límites difusos entre la búsqueda personal y la grupal. El quehacer etnográfico dedicado a describir la situación del grupo al cual se pertenece implica un ejercicio de autoconocimiento en el que se construyen ideales acerca de la propia comunidad, definiendo simultáneamente la problemática específica a que se enfrenta el grupo dentro de un esquema social más amplio. Podría decirse que son trabajos en donde se intersectan los límites entre 'autobiografía' y 'etnografía,' entendiendo ambos como géneros literarios.

Debra E. Reed define este tipo de trabajos como 'autoetnografía,' es decir, un tipo de *escritura* en que el autor cruza libremente las fronteras entre investigador e investigado, colocándose en una posición en que elimina la dicotomía entre "autobiografía" y "etnografía:"

> Cuando la naturaleza dual del significado de autoetnografía se aprehende, es un término útil para cuestionar las convenciones binarias de la división entre sí mismo(a)/sociedad, así como la frontera entre lo objetivo y lo subjetivo. Esta concepción postmoderna/postcolonial del sí mismo(a) y la sociedad habla de la multiplicidad de identidades, del desplazamiento cultural y de los ejes cambiantes de poder.[30]

---

[30] Reed-Danahay, Deborah E. "Introduction" en Reed-Danahay, D. E. (ed.) *Auto/Ethnography. Rewriting the*

La etnografía convencional se había utilizado principalmente para describir al Otro, a la cultura diferente. El investigador convertía al Otro en 'objeto' y, colocándose en una posición de supuesto distanciamiento, explicaba o describía las 'extrañas' culturas de los países colonizados. Como científicos/as sociales y académico/as, estas personas estaban dotadas de 'autoridad etnográfica' para decidir qué información y de qué manera debía presentarse para conformar la representación del grupo estudiado. La autoetnografía surge en un momento histórico en que se cuestiona la supuesta "objetividad" de los científicos sociales. Se plantea aquí la interrogante acerca de quién tiene voz y autoridad para realizar un trabajo etnográfico. Desde el punto de vista de la 'antropología nativa' *(native anthropology)* ya no es el mundo académico quien está dotado de autoridad para describir la situación de un pueblo; hoy en día la etnografía convencional se considera una continuación de los esquemas colonialistas que buscan 'representar' al subalterno, como si no tuviera voz para decirse a sí mismo:

> Quién representa la vida de quién, y cómo, son también temas centrales de interés para nuestra era actual de burocratización. En su mayor parte, la autoetnografía se ha entendido como más 'auténtica' que la etnografía directa. La voz de quien pertenece al grupo se entiende como más verdadera que la de la persona ajena en la mayoría de los debates actuales.[31]

El término autoetnografía se ha venido utilizando de diferentes maneras más o menos desde mediados de la década de los setenta para designar trabajos en los que confluye lo autobiográfico con la etnografía. Algunos autores como Karl Heider, Hadano, John Van Maanen y Marilyn Strathern subrayan el aspecto etnográfico, mientras que otros como Philippe Lejeune, Stanley Brandes y Alice Deck ponen el acento en el campo autobiográfico.[32]

Mary Louise Pratt, por su parte, sugiere una lectura de la autoetnografía en que se señale la intersección de las narrativas producidas por colonizadores y colonizados. Pratt subraya el aspecto etnográfico de la autoetnografía, pero entendiéndola como un posible espacio de resistencia frente a las representaciones colonialistas elaboradas por los etnógrafos ajenos al pueblo que se describe. Pratt define la autoetnografía como:

> ...un texto en que la gente se describe a sí misma en formas que se comprometen con representaciones que otros han hecho de ellos... Los textos autoetnográficos no son, entonces,

---

Self and the Social. Berg, Oxford: 1997, p. 2
[31] Op. Cit., p. 3-4

> como comúnmente se piensa de ellos, formas de autorrepresentación autóctonas o 'auténticas'... Mejor dicho involucran una colaboración selectiva con una apropiación de modismos de la metrópolis o del conquistador. Éstos son mezclados o infiltrados en diversos grados con los modismos indígenas para crear autorrepresentaciones que buscan intervenir en los modos metropolitanos de comprensión.[33]

De acuerdo con la definición de Pratt, puede decirse que muchos textos revisados en este trabajo pueden ser categorizados como 'autoetnografía.' De alguna manera todos buscan crear una narrativa contrahegemónica apropiándose de los métodos de representación utilizados por los colonizadores para 'explicarlos' o 'describirlos.' Sin embargo, hay una obra en particular que busca servirse de la metodología etnográfica para presentar los resultados de una búsqueda de identidad propia. Se trata de *Ainu no Shisetsu. Juchi no Tsutaeru Kokoro (Las cuatro estaciones ainu. El corazón transmitido por una juchi),* escrita por Keira Tomoko (1947 -).

En el prefacio de su autoetnografía, Keira Tomoko narra que sus ancestros ainu provienen de su línea materna. Además, aunque su abuelo era wadyin, fue criado como hijo adoptivo de una familia ainu, por lo que conocía todas las *ainu puri* o costumbres ainu. Sin embargo, los padres de Keira crecieron durante la transición de los periodos Taishoo y Shoowa, que fue la época en que se promovió con mayor fuerza la política de asimilación hacia el pueblo ainu: "Era una época en que se criaba a los niños diciéndoles 'como ya se terminó la época de los ainu, no hay que perder ni un día para convertirse en maravillosos *shamo* (wadyin)."[34] Sus padres crecieron sin conocer la lengua ni las costumbres ainu, y para ella pasaría mucho tiempo antes de que comenzara a pensar en sí misma como una mujer ainu:

> La palabra y el concepto 'identidad' se usan frecuentemente, y a diferencia del día de hoy en que constituyen un apoyo, yo pasé una época muy difícil en mi niñez, preguntándome '¿seré ainu?.' No podía detectar algún punto en que pudiera regresar a mi ser ainu. Verdaderamente no podía abrir mi corazón. Aunque estaba rompiendo el cascarón ainu, no me podía sentir identificada con el ser ainu.[35]

---

[32] Ibid., p.p. 4-7

[33] Pratt, M. L. "Transculturation and Autoethnography: Peru 1615/1980," en Barker, F, Holme, P. e Iverson, M. (eds.) *Colonial Discourse/Postcolonial Theory.* Manchester University Press, Manchester y Nuevar York: 1994, p. 28. Citada por Reed-Danahay, Ibid., p. 7-8

[34] Keira, T. *Ainu no Shisetsu. Juchi no Tsutaeru Kokoro. (Las cuatro estaciones ainu. El corazón transmitido por una juchi).* Akashi Shoten, Tokio: 1995, p. 3

[35] Op. Cit.., p. 3-4

Keira relata que como parte de esta búsqueda visitó en dos temporadas vacacionales un *kotan* turístico de Shiraoi llamado Poroto. Ahí conoció a la *juchi* Sonouchi Jaru, quien se convertiría en una importante inspiración para construir una imagen positiva acerca de su propia identidad como mujer ainu. Fue también en esa época que conoció a la famosa narradora de tradición oral Orita Suteno; sin embargo, la 'abuela' Jaru fue su guía espiritual en esta primera etapa de búsqueda.

En 1973, Keira se involucró en el grupo de estudios sobre cultura ainu *Yai Yuukara Ainu Mindzoku Gakkai,* donde pudo conocer a varios *ekashi* y *juchi* que le transmitieron la cosmovisión básica que a ella se le había negado heredar de sus padres. Mientras tanto, se casó y buscó siempre inclulcar a sus hijos una conciencia positiva acerca del ser ainu. Ellos conocían a la abuela Jaru, y la llamaban con nombres cariñosos como si fuera de la familia. Desafortunadamente, Jaru *juchi* falleció y Keira se sintió totalmente desamparada para continuar su búsqueda de identidad. Enmedio del dolor de la pérdida, Keira Tomoko tuvo oportunidad de ver por televisión un documental en que Sugimura Kyooko mostraba cómo había aprendido la tradición oral de su madre, recurriendo a cintas grabadas con su voz. Sugimura Kyooko ya tenía entonces sesenta años, y como Keira era mucho más joven, decidió que encontraría la respuesta a sus inquietudes si tan sólo pudiera aprender de manera oral lo que significa ser una mujer ainu.

Fue así que decidió, de común acuerdo con su esposo y sus hijos, que iría a vivir un año a Shizunai con Orita Suteno *juchi,* a quien había conocido hacía unos veinte años. "Fue así que durante un año Suteno *juchi* fue mi gran maestra, una superior *(senpai)* de corazón amoroso, y una mujer que me abrazó con calidez."[36] Este libro es el recuento de ese año de su vida en que pudo vivir una vida cotidiana rodeada de las costumbres de sus antepasadas.

Durante ese año, Keira Tomoko se ajustó a los extenuantes ritmos de trabajo de la anciana durante las cuatro estaciones. El relato no es de ninguna manera lineal. Cada capítulo tiene cierta independencia con respecto de los otros, y la autora mezcla recetas de cocina ainu, anécdotas de la vida de Orita Suteno y fragmentos de su propia vida en que reflexiona acerca de esta búsqueda del significado de ser una mujer ainu:

> Fui criada en un ambiente en que ni mis padres ni los vecinos pensaban que hubiera algo qué estudiar sobre los ainu, pero yo tenía la duda... "¿qué es ainu?" y cuando fui a trabajar a la ciudad me dieron ganas de conocer sobre los ainu. Entonces no me pude sentir motivada por

---

[36] Ibid., p. 5

> esa situación llena de prejuicios e ignorancia sobre los ainu, y regresé a Shiraoi diciendo "por lo menos en lo que a mí respecta quiero conocer correctamente el ser ainu." Tenía veinte años cuando fui a trabajar a las instalaciones turísticas del *kotan* Poroto. Durante dos años trabajé bailando, y mientras tanto hacía turismo pidiéndole a la gente que me enseñara cosas sobre los ainu. Finalmente todo terminó sin lograr algo. Sin embargo, en este entonces vino a trabajar Sonouchi Jaru *juchi* ('abuela') desde Shizunai y la pude conocer. Así, el tiempo que pasamos juntas adquirió un gran significado para mí. Por primera vez en mi vida pude saber cosas como "Así se siente ser ainu," "las mujeres ainu piensan así."[37]

Keira Tomoko construye su ideal de la mujer ainu alrededor de la comida y de las actividades femeninas que la acompañan: salar, secar y almacenar el pesado; recolectar plantas comestibles y medicinales, juntar leña... Y es que para una mujer ainu la comida es una de las cosas más importantes: "Cuando una mujer ainu tiene cierta edad y sale fuera de casa, al encontrar a alguien o invitar a alguien a su casa, a manera de saludo la conversación comienza con un "¿ya comiste?"[38]

Keira narra que Orita Suteno siempre tenía en su casa la olla de arroz lista para ofrecer algo a la gente, y se sentía muy desanimada cuando la gente no tenía tiempo para quedarse a comer. Esta imagen se convierte en paradigma del espíritu de una mujer ainu dentro de la visión de Keira Tomoko, señalando que:

> No debemos olvidar ni por un instante que, como *chise kor kakkemat* (mujer que tiene la casa completamente en sus manos), el papel de la mujer es comer, dar de comer, dejar hecha la comida... y esas actividades marcan la forma de emplear el tiempo todos los días a lo largo de las cuatro estaciones. En la época antigua, existían expresiones que decían que el verano es "la estación de las mujeres," mientras que el invierno era "la estación de los hombres." El trabajo de la huerta, recoger las plantas de la montaña y conservarlas era el trabajo de las mujeres; la cacería era trabajo de los hombres. Así estaban divididas las funciones.[39]

A diferencia de la imagen masculina que presentan las etnografías desarrolladas a principios del siglo XX, Keira Tomoko en ningún momento sugiere que los hombres ainu hayan sido perezosos o malos maridos, ni mucho menos hace referencia al problema del alcoholismo o la violencia doméstica. Sin embargo, señala que el colonialismo influenció la división sexual del trabajo dentro del *kotan,* ya que el gobierno de la Renovacion Meidyi

---

[37] Ibid., p. 16 y 18
[38] Ibid., p. 19

prohibió cazar y pescar, provocando que "... el invierno dejó de ser la estación de los hombres, pero el verano siguió siendo la estación de las mujeres."[40]

Keira Tomoko señala que una de las características más importantes del trabajo femenino en relación con la comida es saber conservarla y almacenarla para sobrellevar los rudos inviernos de Jokkaidoo. En primavera recolectan plantas de la montaña, en verano trabajan el campo plantando cereales y papas, y en invierno procesan las papas que están congeladas dentro de la tierra. La autora dedica gran parte de su trabajo a describir los métodos de recolección y almacenaje de plantas propias de la región, nombrándolas por su nombre en lengua ainu, con una traducción en paréntesis al idioma japonés. Pero el mayor peso del trabajo recae sobre la descripción de recetas típicas ainu. Keira incluye cada receta después de sugerir una imagen de la vida cotidiana de las mujeres ainu, construída alrededor de la experiencia de Orita Suteno. A través de estas recetas, Keira Tomoko invoca un espacio de confluencia entre dos generaciones de mujeres ainu que tienen experiencias sumamente diferentes acerca de su etnicidad. Keira no escribe *acerca de* Orita Suteno, sino *cerca de* ella, definiendo su propio ideal de la feminidad ainu a partir de la gastronomía ainu. Es en este punto de la cultura ainu que Keira establece su sentido de pertenencia, y no en el bordado o en la denuncia de la discriminación, como otras de sus contemporáneas.

La estrategia autoetnográfica utilizada por Keira Tomoko puede remitirnos a trabajos similares hechos por otras mujeres del mundo para autorrepresentarse en un espacio liminal entre la etnografía y la autobiografía. Anne Goldman explica que

> Para aquellas escritoras cuyo género, raza o clase parece negarles el acceso al "arte elevado" y sus formas literarias, la misma cualidad doméstica y de lugar común de la cocina, la convierte en una atractiva metonimia de la cultura. Para estas autobiógrafas, presentar una receta familiar e imaginar su circulación dentro de una comunidad de lectores, proporciona una metáfora no amenazante, en su aparente evasión de un discurso abiertamente político, pero culturalmente resonante en su evocación de la relación entre el trabajo del individuo y sus esfuerzos conscientes por reproducir las tradiciones y los valores familiares y culturales. En otras palabras, la reproducción de platillos como *okra gumbo* y *huevos rancheros* trabaja para mantener la especificidad cultural de frente a las presiones asimilacionistas que constantemente intentan amalgamar las culturas para beneficio del 'melting pot' o los

---

[39] Ibid., p. 21
[40] Ibid., p. 21

'intereses nacionales.'[41]

Al construir su autoetnografía dentro de este espacio íntimo de relación con Orita Suteno, Keira Tomoko elabora una descripción de la etnicidad ainu en relación con el género que, sin ser abiertamente política, invoca todos los procesos históricos y sociales que obligaron a la autora a buscar su propia definición de la etnicidad y la feminidad ainu dentro de esta narrativa específica. Recordemos que ella actúa movida por una interrogante acerca de su propia identidad, fruto de un momento en la historia del pueblo ainu en que las nuevas generaciones redefinían su etnicidad principalmente dentro de un ambiente de lucha. Pero su lucha personal no era en contra de la discriminación. Ella necesitaba encontrar un espacio en que pudiera apropiarse de la antigua sabiduría de las *juchi,* para así formular su imagen de la feminidad ainu.

Keira pareciera resistirse no sólo al discurso hegemónico wadyin, sino a la misma narrativa creada por autoras/es ainu alrededor del sufrimiento, la discriminación racial y la violencia que acompañó al proceso de colonización. La cocina representa la oportunidad de articular su etnicidad en torno a referentes positivos. Ella se siente orgullosa de ser heredera de una rica tradición culinaria que no sólo involucra la preparación de los alimentos, sino también su conservación y almacenamiento. Alrededor de las recetas narra la experiencia de buscar vegetales en la montaña, tejer tapetes, bordar y trabajar al extenuante ritmo de esta incansable *juchi* nacida en 1900. Su insistencia en el arduo trabajo femenino es una característica que comparte con trabajos similares producidos por mujeres mexicanas-americanas y asiáticas-americanas:

> ...las autobiógrafas de estas memorias culinarias invierten una gran cantidad de energía narrativa para afirmar que el trabajo cultural de sus predecesoras femeninas es una labor difícil... Aunque sea humilde, es sin embargo fundamental para proporcionar alimentación (material); las mujeres autobiógrafas señalan el trabajo mundano de las mujeres, las labores comunes de sus madres, abuelas e hijas, como el aspecto más significativo para proveer el sostén emocional y espiritual necesario para la autoafirmación.[42]

Este año en que Keira Tomoko vivió *cerca de* la feminidad ainu a través de la experiencia que le transmitió Orita Suteno fue determinante en su vida. En 1992, un año después de su regreso de Shizunai, Keira fundó una asociación de nombre *Yai Yuukara no Mori* ('El

---

[41] Goldman, A. "I Yam what I Yam. Cooking, Culture and Colonialism." En Smith, S. y Watson, J. (eds.) *De/Colonizing the Subject.* Ibid., p. 172

bosque del hacer uno mismo') donde reunió a varios *ekashi* y *juchi* para que las nuevas generaciones pudieran conocer los bordados, la tradición oral, la comida ainu, los trabajos tallados en madera y otras actividades que promovieran el orgullo de ser ainu entre los y las jóvenes ainu. Para Keira Tomoko ser ainu es la posibilidad de expresarse creativamente a través de todas estas manifestaciones propias de la cultura de su pueblo. Ser una mujer ainu significa, ante todo, hacer suyo el compromiso de dar continuidad a los conocimientos de sus ancestras, permitiendo que las nuevas generaciones literalmente se alimenten a la manera ainu.

Dentro de la obra de Keira Tomoko, la vida de Orita Suteno pareciera estar rodeada de un aura nostálgica alrededor de la feminidad ainu. La manera en que se presenta el duro trabajo realizado por Suteno *juchi,* casi invita a imaginar un idilio perfecto entre el amoroso trabajo femenino y las cuatro estaciones del año. Sin embargo, al confrontarla con la representación de Orita Suteno hecha por la investigadora wadyin Takajashi Mieko, encontramos una narración completamente diferente de la vida de la famosa narradora de tradición oral. Takajashi narra cómo Orita Suteno habló únicamente la lengua ainu hasta que cumplió los 26 años, porque en su casa estaba prohibido utilizar el idioma japonés. Siendo muy pequeñita perdió a su padre y a su madre, con poco tiempo de diferencia. Vivió con su abuela casi toda su vida, hasta que ella también falleció cuando ella tenía alrededor de 19 años. En ese entonces contrajo matrimonio con un hombre wadyin que más tarde la abandonaría porque su hijo -ciego y sordo- lloraba demasiado por las noches.

Más tarde se casó de nuevo con un campesino con quien tuvo cinco hijos. Desafortunadamente su segundo esposo falleció al poco tiempo, y Orita Suteno debió sacar adelante a sus hijos sola. Dos de ellos fallecieron siendo aún bebés, y sus tres hijas sobrevivieron. Al morir su esposo, ella recibió como hijo adoptivo al primo de su esposo. Este hombre era alcohólico y torturaba a las hijas de Suteno *juchi* porque escondían el alcohol para que él no se embriagara. Orita Suteno vivió momentos de gran tristeza y frustración en este entorno; sin embargo, sus conocimientos de la lengua ainu y de las costumbres de su pueblo más tarde la harían merecedora del respeto y la admiración de mucha gente ainu y wadyin, que luego recurriría a ella en busca de su sapiencia.[43]

---

[42] Op. Cit., p. 190-191

[43] Takajashi, Mieko. *Jokkaidoo no Onnatachi. Utari jen (Las mujeres de Jokkaidoo. Compilación de Utari).* (Cuarta antología de la Asociación de Investigación de la Historia de las Mujeres de Jokkaidoo). Tanikawa, Asajikawa: 1982 pp. 226-239

Para Keira Tomoko la violencia intrafamiliar y las penurias de la vida de Orita Suteno son incompatibles con la imagen que ella deseaba construir alrededor de la feminidad ainu. Dentro de su autoetnografía no parece haber conflicto en la vida de una mujer ainu. *La* mujer ainu –como construcción ideal- cumple con su deber y da continuidad a la cultura de sus ancestros en el amoroso acto de conseguir, preservar y preparar la comida. Podría pensarse que Keira Tomoko 'incurre' en la tendencia de la narrativa colonialista que representa la experiencia femenina ainu de manera homogénea y totalizante; sin embargo, su insistencia en el tema de la búsqueda personal de identidad como móvil de su trabajo autoetnográfico le confiere total libertad de interpretación de los datos. No se trata de un investigador que pretende describir las particularidades de una cultura ajena, sino de una mujer en busca de referentes en torno a los cuales pueda construir una imagen positiva de sí misma. Su lectura de la feminidad ainu *resiste* incluso a la narrativa desarrollada por otras mujeres ainu y, sin hacer abierta referencia al carácter político de esta búsqueda, convierte la narración de la cotidianidad perdida en un acto de resistencia. Se trata de una narrativa contrahegemónica que desarrolla una visión de su feminidad y su etnicidad alrededor de sus propias inquietudes acerca de la 'autenticidad': siendo ainu tuvo que formular su identidad rodeándose de las mujeres capaces de transmitirle una imagen acorde con su sensibilidad. Tuvo que dejar a sus dos hijos y a su esposo durante un año para encontrar una parte de sí misma que la colonización y el despojo de su pueblo le habían negado... pero ella no se lamenta por la pérdida. Desde su punto de vista, la cultura ainu seguirá viva mientras las mujeres sigan alimentando a su familia con los platillos que ella orgullosamente presenta en *Las cuatro estaciones ainu.* Preparar las antiguas recetas significa dar continuidad a la memoria de Orita Suteno y otras *juchi* que la guiaron en su búsqueda. El 'recetario' no es el subproducto de su investigación, sino una experiencia indispensable para formular su autoetnografía de resistencia.

CONCLUSIONES

No olviden que lo que escribo es mi resistencia
frente a ustedes, los wadyin
(Jashine Naojiko)

Las palabras de este epígrafe fueron escritas por un hombre ainu dentro del libro *Aunque la región de Edzo desaparezca, el Ainu Moshir no desaparecerá,* (蝦夷地滅びても、アイヌモシリは滅びず), publicado en 1973. Esta declaración resume el espíritu con que hombres y mujeres ainu han tomado la palabra mediante la letra para expresar sus ideales. Es un tipo de literatura en que se ha definido una postura crítica y beligerante frente a la discriminación racial. Las obras revisadas en este trabajo nos hablan de la particular expriencia de las mujeres ainu dentro de este proceso creativo/combativo, en el que muchas veces ellas han luchado no sólo al lado de sus hombres, sino también a pesar de ellos.

La lectura de estas obras nos acerca a diversas formas de construir ideales de lo que significa ser una mujer ainu, en los que el género y la etnicidad son espacios de autopercepción indisociables dentro de esta búsqueda por formular una imagen positiva acerca de sí mismas y de su pueblo. Son mujeres que comparten una experiencia personal para hacerla política mediante su inserción en un contexto de resistencia contra la anulación sistemática de su existencia, y el menosprecio por su cultura y su historia. Es un espacio creativo que, insistiendo en lo político, convierte a la obra en sí en un acto de resistencia.

Los aspectos formales de cada obra expresan la urgencia por hacer frente a multitud de temas dentro de la agenda de resistencia: Chiri Yukie, en primer lugar, se entrega a la tarea de dar a conocer el valor de la cultura ainu a través de la tradición oral, compilada y transformada en letra con gran elocuencia y precisión estilística. Más tarde, su tía Kannari Matsu haría evidente el enorme cúmulo de historias y conocimientos que desaparecerían con la imposibilidad de continuar con la transmisión de la tradición oral. Yaeko Batchelor, por su parte, crearía espacios poéticos liminales en los que su autora llamaría a la recuperación del valor y el orgullo dentro de la tradición moral cristiana, al tiempo que apela a la dignidad de los dioses ainu, sirviéndose de la fórmula estilística wadyin conocida como *tanka.*

A partir de los años sesenta y setenta, las mujeres expresan su combatividad en forma de poesía, de artículo periodístico, de autobiografía o testimonio. La resistencia cobra un valor

íntimo y colectivo en este conjunto de obras que muestran una *contrahistoria* de los efectos de la colonización de Jokkaidoo, en que la experiencia de sus mujeres nutre la reformulación de la propia etnicidad más allá de la insistencia en la "inevitable extinción" del pueblo ainu. Son obras que no sólo pretenden apelar al placer estético, sino construir ideales de respeto a la diversidad y de eliminación del racismo dentro de Japón.

Paralelamente, dentro de estos textos se desarrollan diferentes imágenes de la mujer ainu que confrontan los estereotipos que es posible encontrar en las etnografías hechas por académicos y académicas en varios momentos de la historia del pueblo ainu. Como se discute más ampliamente en el capítulo 4 de este trabajo, estas obras constituyen una labor de *contrarrepresentación* que invita a asumir una postura crítica con respecto de la labor antropológica clásica o convencional. Pese a las buenas intenciones de los hombres y mujeres que realizaron estudios sobre el pueblo ainu, muchas veces los textos etnográficos contribuyeron a la construcción de imágenes estereotipadas sobre el pueblo ainu que proporcionaron los fundamentos ideológicos para la discriminación racial y la anulación cultural.

Pero ante la construcción de estas imágenes negativas o deformes sobre el pueblo ainu, las nuevas generaciones han recurrido a la letra para formular su propia identidad individual y colectiva. Si bien en principio la imposición de la letra significó el sometimiento a una cultura ajena, posteriormente la letra se convirtió en la posibilidad de crear una arena de lucha ideológica. Puede decirse que es en este terreno donde se revierte el valor de la letra como instrumento "civilizatorio" de opresión y obliteración de la cultura ancestral ainu. En este caso, la lectura de las obras de las mujeres ainu sugiere imágenes de esposas, madres e hijas combativas, orgullosas de su pasado cultural y convencidas de la importancia de dar continuidad al esfuerzo de transmitir con orgullo su sapiencia a las siguientes generaciones. Contrariamente a lo que ocurre con los estudios etnográficos, las imágenes construidas en cada una de estas obras de ninguna manera representan un todo homogéneo o monolítico. La literatura creada por las mujeres ainu subraya la importancia de pensar en la diversidad como un elemento clave para acercarse al cúmulo de experiencias en torno a lo que significa ser una mujer ainu.

Pero estas obras no sólo confrontan las imágenes creadas dentro de los textos etnográficos, sino que también pueden guiar al lector/a al cuestionamiento de los límites mismos de la literatura. Pensar en estas obras como "literatura de resistencia" implica deconstruir los límites mismos de la literatura, asumiendo una postura epistemológica que descarte la

literalidad como una cualidad intrínseca del texto. Recuperando las ideas de Derrida es posible entender que la *literatura* en sí no existe, sino que es necesario un lector/a que realice un "acto de literatura" capaz de categorizar una obra como "literatura". Pensar en el valor de resistencia de estas obras no sólo implica subrayar su contenido político o ideológico; se trata de obras que no necesariamente serían admitidas como "literatura" dentro de otras posibles lecturas. La revisión de estas obras como "literatura" plantea la necesidad de reflexionar acerca de las razones por las que *podría considerarse o descartarse* su categorización como literatura. Para un pueblo que recurrió a la transmisión oral del conocimiento durante siglos, la apropiación de la letra dentro de un espíritu de resistencia a la anulación y la discriminación podría entenderse no sólo como la creación de un nuevo universo literario, sino como el replanteamiento de las posibilidades de transmisión del conocimiento en un entorno en que no es posible dar continuidad a la tradición oral. Es la *escritura* que, en un sentido derrideano, no admite dicotomías entre letra y habla. Desde esta estrategia de lectura, el pueblo ainu nunca ha sido un pueblo sin *escritura,* sino que la *escritura* ainu –antes transmitida de manera oral- se reformula en un contexto colonialista, convirtiendo en resistencia la letra que, originalmente, se utilizó como un instrumento de asimilación forzosa.

A manera de contrapunto, es sugerente la reflexión de Kitajara Kiyoko con respecto de la categorización de su obra como "literatura de resistencia". Más que pensar en sus investigaciones como una posible forma de "literatura", Kitajara afronta esta tarea pensando en su trabajo como *upaskuma,* que es la fórmula de la tradición oral ainu en que los hombres y mujeres de la antigüedad transmitían su sabiduría a las nuevas generaciones. Desde esta postura, pensar en la obra de las mujeres ainu como "literatura" empobrecería el esfuerzo por mantener viva una cultura y una identidad que sistemáticamente ha sido borrada del mapa histórico de Japón. Sin embargo, elegí no olvidar la manera en que estas obras confrontaron mis propias ideas sobre los límites de la literatura. Quiero asumir mi responsabilidad en esta lectura de la obra de las mujeres ainu, entendiéndola como un "acto de literatura" en que también están presentes mis capacidades y mis incapacidades para aproximarme a una historia/contrahistoria que no por lejana es necesariamente ajena.

Pensar en la obra de las mujeres ainu como "literatura" es sólo una posible estrategia de lectura. El objetivo de esta tesis es plantear puntos de debate, quizá incitando nuevas estrategias que confronten o enriquezcan este acercamiento. La experiencia contenida en la poesía, los testimonios, las investigaciones y la misma tradición oral admite tantas lecturas como lectores/as quieran conocer los textos producidos por las mujeres ainu... quizá esta

vez desarrollando la receptividad necesaria para entender que en cada una de sus palabras está presente la continuidad de la sabiduría y la cultura ancestral de este pueblo: el *upaskuma* de las mujeres ainu.

BIBLIOGRAFÍA EN INGLÉS Y ESPAÑOL

--- "Rural and Indigenous Women Speak Out Against Globalization". Asia Pacific Forum of Women, Law & Development, Chiangmai, Thailandia, Mayo 22-24 de 1998. En *Corporate Watch. Globalization and Corporate Rule.* www.corpwatch.org

---- "Ainu protest flooding of sacred land" en *Mainichi. Daily News.* 3 de abril de 1996

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

---- Asamblea General de las Naciones Unidas, 52a. sesión. "Elimination of Racism and Racial Discrimination. Measures to Combat Contemporary Forms of Racism, Racial Discrimination, Xenofobia and Related Intolerance. The Role of Media in Inciting Racial Violence: Contributions to de Debate on the Theme 'Internet, Racism and Racial Discrimination'. Asamblea General Doc. A/52/471. Punto No. 110 de la Agenda. Octubre 16 de 1997

---- "No Patenting of Life! Indigenous Peoples' Statement on the Trade-Related Aspects of Intellectual Propertry Rights (TRIPS) of the WTO Agreement." Ginebra, Suiza, 25 de julio de 1999. www.alpacdc.com/ien/intellectual_property.html

---- "The Agency for National Security Planning. South Korea." U.S. Department of the Army. Army Area Handbooks. ID Nr. AR ARMAN CHAPT05.08SK. Capítulo 5.08: "Intelligence Agencies". En www.kimsoft.com/korea/kcia.htm

---- "World Trade Organization and Indigenous Peoples. WTO Meeting in Seattle, Washington: November 29 – December 3, 1999." www.alpacdc.com

Adorno, T. W. *The Jargon of Authenticity.* (Trad. al inglés de Knut Tarnowski y Frederic Wili). Northwestern University Press. Evanston, 1973

Anderson, B. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* F. C. E., México, 1993

Attridge, D. "This Strange Institution Called Literature. An Interview with Jacques Derrida" en *Acts of Literature.* Routledge, Londres: 1992

Awaijara, Yoshie. "Transliteración del japonés al español de México". Estudios de Asia y África No. 59, 1984

Baba, Yuko. "A Study in Minority-Mayority Relations: The Ainu and Japanese in Hokkaidoo". *The Japan Interpeter.* 1:60-92, 1984

Bartra, R. *El salvaje artificial.* Coordinación de difusión cultural. Coordinación de Humanidades, UNAM, Ediciones Era, México, 1997

Bartra, Roger. *El salvaje en el espejo* Coordinación de Difusión Cultural de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ediciones Era, México, 1992

Batchelor, J. *The Ainu Life and Lore.* Johnson Reprint Corporation, Nueva York: 1971

Batchelor, J. *The Ainu and Their Folklore.* The Religious Tract Society, Londres: 1901

Batchelor, John. *Ainu Life and Lore: Echoes of a Departing Race.* Tokio, Kyobunkan, 1927

Batchelor, John. *An English-Ainu Vocabulary.* Iwanami Shoten, Kanda, Tokio: 1938 (cuarta edición)

Batchelor, John. *Uwepekere or Ainu Fireside Stories. As told by one of themselves.* Translated by the Ven. Dr. John Batchelor. Kyobunkan, Tokio, sin fecha de publicación

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 Minesota Press, Mineapolis, 1992

Bird, I. *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, H. "The Han" en Withney Hall, et. al. (eds.) *The Cambridge History of Japan. Vol. IV Early Modern Japan.* Cambridge University Press, 1991

Brower, R. H. y Miner, E. *Japanese Court Poetry.* The Cresset Press, Londres: 1962

Butler, J. *Excitable Speech. A Politics of the Performative.* Routledge, Nueva York y Londres: 1997

Butler, Judith. "Gender is Burning" en McClintock, Anne, Mufti, Aamir & Shohat, Ella (ed). *Dangerous Liaisons. Gender, Nation and Postcolonial Perspectives.* Minnesota University Press, Mineapolis, 1997

Chikkap, Mieko. "As an Indigenous Woman" en Osaka Gathering of Minority and Indigenous Women Executive Committee (ed). *Minority and Indigenous Women in Japan and Fourth World Conference on Women.* Osaka, 1995

Chiri Mutsumi. "A Song Sung by the Owl God Himself" – from *The Collected Songs of Ainu Gods"* en Loos, N. y Osanai, T. Ibid.

De Angelis, Girolamo, *Relatione de Alcune Cose Cauate dalle lettere scritte ne gli anni 1619. 1620 & 1621. Dal Giappone. Al molto Reu. In Christo.* P. Mutio Vitelleschi. Preposito Generale della Compagnia de Giesu. In Milano. Per gl'her. di Pacifico Pontio, & Gio. Battista Piccaglia, Stampatori Archiepiscopali. 1625

Derrida, J. "Che cos'e la poesia?" En Kamuf, P. (ed.) *A Derrida Reader. Between the Blinds.* Columbia University Press, Nueva York: 1991

Derrida, J. "La violencia de la letra: de Lévi-Strauss a Rousseau" en *De la Gramatología.* (Traducción al español de Óscar del Barco y Conrado Ceretti). Siglo XXI, Argentina, 1971 (Primera edición en español)

Derrida, J. "The Law of Genre" en Attridge, D. (ed.) *Acts of Literature.* Routledge, Londres: 1992

Derrida, J. "...That Dangerous Supplement". Reimpreso en Attridge, D. (ed.) *Acts of Literature.* Routledge, Londres: 1992

Dikötter, F. "Introduction" en Dikötter, F. (ed.)

Dube, S. "Cristianismo y colonialismo en la India central" en *Estudios de Asia y África.* No. 105, enero-abril de 1998. El Colegio de México. Pp. 9-52

Etter, Carl. *Ainu Folklore.* Wilcox and Follet, Toronto, 1949

Farris, W.Wayne. *Heavenly Warriors. The Evolution of Japan's Military, 500-1300.* Council of East Asian Studies. Harvard University Press: 1992

Fischer, Michael "Ethnicity in the Post-Modern Arts of Memory" en Clifford. J. y Marcos, G. E. (eds.) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* University of California Press, 1986

Fudyita Fumiko. *American Pioneers and the Japanese Frontier. American Experts in Nineteen-Century Japan.* Greenwood Press, Conneiticut: 1994

Goldman, A. "I Yam what I Yam. Cooking, Culture and Colonialism." En Smith, S. y Watson, J. (eds.) *De/Colonizing the Subject.* Ibid.

González, S. L. *El ejercicio del periodismo.* Editorial Trillas, México: 1997

González, S. L. "La bomba atómica: censura, propaganda y manipulación informativa" Tesis para optar por el grado de Doctora en Estudios de Asia y África. El Colegio de México, 2001

Harlow, B. *Resistance Literature.* Methuen, Nueva York: 1987

Harotoonian, 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

Harrison, John A. *Japan's Northern Frontier. A Preliminary Study in Colonization and Expansion with Special Reference to the Relations of Japan and Russia.* University of Florida Press: 1953

Hilger, Inés. *Together with the Ainu. A Vanishing People.* University of California Press, Norman, 1971

Hilger, M. I. "Japan's 'Sky People': The Vanishing Ainu", *National Geographic,* Vol. 131, No. 2 (Febrero de 1967)

hooks, bell "Sisterhood: Political Solidarity between Women" en McClintock, A., Mufti, A. y Shohat, E. (ed.) *Dangerous Liaisons. Gender, Nation & Postcolonial Perspectives.* University of Minessota Press, Minneapolis, 1997. Pp. 396-411

Howell, David. "Ainu Ethnicity and the Boundaries of the Early Modern Japanese State" en *Past and Present.* No. 142, febrero de 1994

James, N. *Petticoat Vagabond in Ainu Land and Up and Down Eastern Asia.* Charles Scribner's Sons, New York: 1942

Kreiner, Josef "European Images of the Ainu and Ainu Studies in Europe" en Kreiner, J. (ed.) *European Studies on Ainu Language and Culture.* German Institute of Japanese Studies Monograph No. 6. München: Indicium Verlog, 1993

Kaijo, Y. *Kindai Joppoo Shi: Ainu Mindzoku to Dyosei to (Historia moderna de las regiones del norte: ele pueblo ainu y las mujeres).* Sanichi Shoboo, Tokio: 1992

Kaplan, C. "Resisting Autobiography. Out-Law Genres and Transnational Feminist Subjects," en Smith, S. y Watson, J. (eds.) *De/Colonizing the Subject. The politics of Gender in Women's Autobiography.* University of Minesota Press, Mineapolis, 1992

Keene, Donald (comp. y ed.) *Anthology of Japanese Literature. Earliest Era to Mid-Nineteenth Century.* UNESCO Collection of Representative Works - Japanese Series. Grove Press, New York: 1955

Kikuchi, Toshihiko. "Ainu Ties with Ancient Cultures of Northeast Asia". En Fitzhug W. y Dubreuil, Ch. (eds.) *Ainu: Spirit of a Northern People.* Arctic Studies Center. National Museum of Natural History of the Smithsonian Institution in association with University of Washington Press: 1999

Landor, A.H.S. *Alone with the Hairy Ainu, or 3,800 Miles on a Pack Saddle in Yedzo and a Cruise to the Kurile Islands.* London: John Murray, 1983

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

Lévi-Strauss, C. *Antropología estructural.* (Traducción: Eliseo Verón). Paidós Studio básica, Buenos Aires, 1987

Maiguaschca, Bice. *The Role of Ideas in a Changing World Order: The International Indigenous Movement, 1975-1990.* Tesis para optar por el grado de Maestría en Ciencias Políticas por la Universidad de York, 1992

Majewicz, Alfred. "On Poles Collecting Data Related to the Anthropology and Material Culture of the Ainu." en Kreiner, J. (ed.) *European Studies on Ainu Language and Culture.* German Institute of Japanese Studies Monograph No. 6. München: Indicium Verlog, 1993

Maraini, Fosco. "*Ikupasui:* It's not a Moustache Lifter!". En Fitzhug W. y Dubreuil, Ch. (eds.) *Ainu: Spirit of a Northern People.* Arctic Studies Center. National Museum of Natural History of the Smithsonian Institution in association with University of Washington Press: 1999

McCullough, William, "The Heian Court", 794-1070" en *The Cambridge History of Japan. Vol II.* Cambridge University Press, 1993

Midzuno Takaaki. "Ainu, The Invisible Minority" en *Japan Quarterly,* Abril-Junio de 1987

Mills, S. *Discourses of Difference. An analysis of Women's Travel Writing and Colonialism.* Routledge, Londres: 1993

Miner, Earl y Odaguiri, Jiroko, *The Princeton Companion to Classical Japanese Literature.* Princeton University Press, New Jersey: 1985

Minh-ha, Trinh T. *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism.* Indiana University Press, Bloomington e Indiana, 1989

Morris-Suzuki, Tessa, *Re-Inventing Japan. Time, Space, Nation.* M. E. Sharpe, London: 1998

Munro, N. G. *Ainu Creed and Cult.* Columbia University Press, Nueva York, 1963

Muñoz, Y. "Ainu Moshir y Kamui Moshir: La cosmovisión religiosa del pueblo ainu" en *Estudios de Asia y África.* No. 105. Enero- abril de 1998 pp. 103-121

Myodyin, Isao. "Ainu Children and Adolescentes in Japanese Schools". En Loos, Noel y Osanai, Takeshi. *Indigenous Minorities and Education. Australian and Japanese Perspectives of their Indigenous Peoples, The Ainu, Aborigines and Torres Strait Islanders.* Sanyusha Publishing Co. Ltd., Tokio: 1993

Naodyiro Asao, "The sixteenth-century unification" en Withney-Hall, J. (ed.) *The Cambridge History of Japan. Vol. IV: Early Modern Japan.* Cambridge University Press: 1991

Naoki Koodyiroo, "The Nara state" en Brown, Delmer (ed.) *The Cambridge History of Japan. Vol. I: Ancient Japan.* Cambridge University Press, 1993

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

Ogawa Masajito. "The Jokkaidoo Former Aborigines Protection Act and Assimilatory Education". En Loos, Noel y Osanai, Takeshi. *Indigenous Minorities and Education. Australian and Japanese Perspectives of their Indigenous Peoples, The Ainu, Aborigines and Torres Strait Islanders.* Sanyusha Publishing Co. Ltd., Tokio: 1993

Ohnuky-Tierney, E. *Illness and Healing among the Sakhalin Ainu: A Symbolic Interpretation.* Cambridge University Press, Cambridge: 1981

Ong, Walter J. *Orality & Literacy. The Technologizing of the Word.* Routledge, Londres: 1996 (9a. edición. Primera edición en Methuen, 1982)

Ono, Yugo. "Ainu Homelands: Natural History from Ice Age to Modern Times". En Fitzhug W. y Dubreuil, Ch. (eds.) *Ainu: Spirit of a Northern People.* Arctic Studies Center. National Museum of Natural History of the Smithsonian Institution in association with University of Washington Press: 1999

Oshima, Sumiko. "Law fails to address needs of Ainu. Everyday issues neglected". *The Japan Times.* 2 de junio de 1998

Ölschleger, "John Batchelor's Contributions to Ainu Ethnography", en Kreiner, J. (ed.) *European Studies on Ainu Language and Culture.* German Institute of Japanese Studies Monograph No. 6. München: Indicium Verlog, 1993

Pilsudski, B. *Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore.* The Imperial Academy of Sciences, University-Press, Cracow, 1912. Reimpreso en Reifsing, K. (ed.) *Early European Writings on the Ainu Language 10,* Curzon Press, 1996

Prieto Stambaugh, Antonio. "Memorias desplazadas. Artes visuales transfronterizas frente al posmodernismo", en *Cuadernos americanos*, Año X, Núm 55, enero-febrero (1996)

Pyle, Kenneth B. *The New Generatiion in Meiji Japan. Problems of Cultural Identity, 1885-1895.* Stanford University Press, California, 1969

Reed-Danahay, Deborah E. "Introduction" en Reed-Danahay, D. E. (ed.) *Auto/Ethnography. Rewriting the Self and the Social.* Berg, Oxford: 1997

Richards, Graham. *'Race', Racism and Psychology. Towards a Reflexive History.* Routledge, Londres: 1997

Russell, J. G. "Narratives of Denial: Racial Chauvinism and the Black Other in Japan". *Japan Quarterly*. Octubre-diciembre de 1991

Sanders, Douglas "The Formation of the World Council of Indigenous Peoples" en IWGIA Documents, No. 29, 1977

Sanders, Douglas. "The Ainu as an Indigenous People" *IWGIA Newsletter.* No. 45: 1985

Sasaki Shiro, "Trading Brokers and Partners with China, Russia and Japan". En Fitzhug W. y Dubreuil, Ch. (eds.) *Ainu: Spirit of a Northern People.* Arctic Studies Center. National Museum of Natural History of the Smithsonian Institution in association with University of Washington Press: 1999

Seiroku Kadyiyama. "Panel wants new law for ainu; no special rights". *The Daily Yomiuri.* 27 de marzo de 1996

Seligman, B. Z. "Prefacio" en Munro, N. G. *Ainu Creed and Cult.* Columbia University Press, Nueva York, 1963

Showalter, E. "Feminist Criticism in the Wilderness" en Showalter, E. (ed.) *The New Feminist Criticism. Essays on Women, Literature and Theory.* Pantheon Books, Nueva York: 1985

Siddle, R. Race, Resistance and the Ainu of Japan. Routledge, Londres, 1996

Siddle, R. "Academic Exploitation and Indigenous Resistance – The Case of the Ainu". En Loos, Noel y Osanai, Takeshi. *Indigenous Minorities and Education. Australian and Japanese Perspectives of their Indigenous Peoples, The Ainu, Aborigines and Torres Strait Islanders.* Sanyusha Publishing Co. Ltd., Tokio: 1993

Siddle, R. "The Ainu and the Discourse of Race" en Dikötter, F. Ibid.

Siddle, R. "The Ainu: Construction of an Image" en Maher, J. y MacDonald, G. *Diversity in Japanese Culture and Language.* London: Kegan Paul International, 1995

Sjöberg, Katerina. *The Return of the Ainu. Cultural Mobilization adn the practice of ethnicity in Japan.* Harwood Academic Publishers: 1993

Spivak, G. Ch., "Can the Subaltern Speak?" en Nelson, C. y Grossberg, L. (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture.* University of Illinois Press, Urbana: 1988

Spivak, Gayatri Chakravorty. *In Other Worlds,* Methuen, Nueva York: 1987.

Stoler, Ann Laura "Making Empire Respectable: The Politics of Race nad Sexual Morality in Twentieth-Century Colonial Cultures". En McClintock, Anne, Mufti, Aamir & Shohat, Ella (ed). *Dangerous Liaisons. Gender, Nation and Postcolonial Perspectives.* Minnesota University Press, Mineapolis, 1997

Suzuki, D. y Keibo, O. *The Japan We Never Knew.* Sttodart, Toronto, 1996

"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 (compiladores). *Sources of Japanese Tradition.* Vol. I Columbia University Press, Nueva York, 1958

Tabata Jiroshi, "Some Historical Aspects of Ainu-Japanese Relations: Treachery, Assimilation and the Myth of Ainu Counting". En Loos, Noel y Osanai, Takeshi.

Indigenous Minorities and Education. Australian and Japanese Perspectives of their Indigenous Peoples, The Ainu, Aborigines and Torres Strait Islanders. Sanyusha Publishing Co. Ltd., Tokio: 1993

Takabatake Michitoshi, Lothar Knauth, Michiko Tanaka (compiladores) *Política y Pensamiento Político en Japón 1868-1925.* El Colegio de México, México: 1992

Takakura, Shin'ichiroo. "The Ainu of the Northern Japan. A Study in Conquest and Acculturation." Traducido y anotado por John A. Harrison en *Transactions of the American Philosophical Society.* New Series Vol. 50, cuarta parte. Filadelfia, 1960

Takegajara Yukio, "The Ainu in the New Textbooks for Social Studies". En Loos, Noel y Osanai, Takeshi. *Indigenous Minorities and Education. Australian and Japanese Perspectives of their Indigenous Peoples, The Ainu, Aborigines and Torres Strait Islanders.* Sanyusha Publishing Co. Ltd., Tokio: 1993

Takeuchi, Ridzoo "The Rise of the Warriors" en *The Cambridge History of Japan,* Vol. II. Cambridge University Press, 1993

Tasuya, Tsudyi, "Politics in the eighteenth century" en Hall, J. W. (ed.) *The Cambridge History of Japan, Vol. IV – Early Modern Japan.* Cambridge University Press, 1991

Totman, C. *Early Modern Japan.* University of California Press: 1993

Tsude, Jiroshi. "Kofun Period" en Tsuboi, Kiyotari (comp.) *Recent Archaeological Discoveries in Japan.* UNESCO, The Centre for East Asian Cultural Studies: 1987

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: 1986

Walker, Brett L. "Foreign Contagions, Ainu Medical Culture, and Conquest". En Fitzhug W. y Dubreuil, Ch. (eds.) *Ainu: Spirit of a Northern People.* Arctic Studies Center. National Museum of Natural History of the Smithsonian Institution in association with University of Washington Press: 1999

Watson, J. y Smith, S. "De/Colonization and the Politics of Discourse in Women's Autobiographical Practices." En Watson, J. y Smith, S. (eds.) *De/Colonizing the Subject. Politics of Gender in Women's Autobiography.* University of Minnesota Press, 1992

Weiner, Michael, "The Invention of Identity. Race and Nation in Pre-War Japan", e Dikötter, F. (ed.) *The Construction of Racial Identities in China and Japan. Historical and Contemporary Perspectives.* University of Hawai'i Press, Honolulu: 1997

White, H. "The Value of Narrativity" en Mitchel, W.J.T. (ed.) *On Narrative.* The Universitiy of Chicago Press, 1981

Yamamura Kiyoshi y Ushiro Hiroshi. "Prehistoric Hokkaido and Ainu Origins" en Fitzhug, W. y Dubreuil, Ch. (eds.) *Ainu: Spirit of a Northern People.* Arctic Studies Center. National Museum of Natural History of the Smithsonian Institution in association with University of Washington Press: 1999

BIBLIOGRAFÍA EN JAPONÉS

---- Asakawa, Y., Echidzen, T. y Taira, T. , Museo contemporáneo de Jokkaidoo (comp.) *Tentakuru (Tentáculo).* Jokkaidoo Bidyutsukan Kyooryokkai, Sapporo: 1994

---- 'Makoto no Ekashi Yuku' ('Fallece un Verdadero Ekashi'). "Mainichi Shinbun", edición Jokkaidoo, 16 de febrero de 1993

Ainu Moshiri no Dyidyiku wo Torikaesu Kai – Jenshuu. *Ainu Moshiri. Ainu Mindzoku kara Mita ''Joppoo Ryoodo Jenkan' Kooshoo (*Asociación para la Restitución de la Autonomía Distrital del Ainu Moshiri, (comp.). *Ainu Moshiri. Las negociaciones para la 'resitución de los territorios del norte' vistas por el pueblo ainu).* Ochanomidzu Shoboo, Tokio, 1992

Ainu mindzoku ni kansuru dyinken keijatsu shashinn paneru ten (Panel de exhibición de fotografías ilustrativas sobre los derechos humanos en relación con el pueblo ainu). Comité Organizador del Panel. Sapporo-doo Shoten, Sapporo, 1993 (2a. edición. Primera edición, 1991)

Publicación periódica *Anutari Ainu*

Aoki, A. (narradora) y Nagai, J. (comentarista) Ainu Obaachan no Upaskuma. Denshoo no Chie no Kiroku. (El Upaskuma de una abuelita ainu. Crónica de una sabiduría transmitida). Dyushinsha, Tokio: 1998

Arai, K. Asewadzu, Kudyikedzu, Mayowadzu ni. Epokashi ekacchi no kunan no seishun. (Sin desalentarse, sin impacientarse, sin perderse. La juventud de sufrimiento de una niña fea). Jokkaidoo Shinbunsha, Sapporo: 1993

Batchelor, Yaeko. Wakaki Utari Ni (Para los jóvenes utari) en Kokoro no Jana (La flor del corazón). Kanda, Tokio: 10 de abril de 1931

Chikkap, Mieko. Ainu mon'yoo shishuu no kokoro. (El corazón de los diseños bordados ainu). Iwanami Bukkuretto No. 352 Tokio, 1997

Chikkap, Mieko. Kadze no megumi. Ainu mindzoku to dyinken (Los dones del viento. El pueblo ainu y los derechos humanos). Ochanomidzu Shoboo, Tokio, 1991

Chiri, Mashijo *Ainu bungaku. (Literatura ainu).* Mindzoku Kyooyoo Shinsho. No. 24 Tokio: 1955

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)

Comité de Recopilación de la Asociación Peure Utari (ed.) Peure Utari. Peure Utari no kai Sandyuu nen no kiseki (Peure Utari. La ruta de treinta años de la Asociación Peure Utari). Publicación independiente. 1998

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

Emori, S. Ainu no Rekishi – Jokkaidoo no Jitobito (2) (Historia de los ainu – La gente de Jokkaidoo), Sanseido, Tokio, 1987

Enomori, Susumi, Ainu no rekishi (Historia de los ainu). Sanshooboo, 1987 p. 124-126. Citado por Fudyino Yutaka Nijon Fashizumu to Yuuseishisoo (Fascismo en Japón y pensamiento eugenista). Kamogawa Shuppan, Tokio, 1998

Fudyimoto, Jideo. Guin no shizuku furu furu mawari ni. Chiri Yukie no shoogai. (Llovizna de gotas plateadas. La vida de Chiri Yukie). Soofukan, Tokio: 1995 (Segunda Edición. Primera edición: 1991)

Iibe Noriaki. Ainu gunzoo. Mindzoku no jokori ni ikiru (El grupo ainu. Viviendo en el orogullo del pueblo). Ochanomidzu Shoboo, Tokio, 1994

Ishida Takeshi. "'Dooka' Seisaku to kidzukareta kannen toshite no 'Nihon'" (Política de 'Asimilación' y 'Japón' como concepto mancillado) en *Shisoo (Pensamiento)* Primera parte: No. 892. Iwanami Shoten, Octubre de 1998; Segunda parte: No. 893, Noviembre de 1998

Jatsuike Etsuko. "Denshoo to Denshoosha – Kannari Matsu." ("Tradición oral y narradoras de tradición oral – Kannari Matsu") en Iwanami Koodza (Cursos de Iwanami) (ed.) *Nijon Bungaku Shi (Historia de la literatura japonesa)* vol. 17: "Ainu Bungaku" ("Literatura Ainu") Iwanami Shoten, Tokio: 1997

Kakegawa Guenichiroo. *Bachiraa Yaeko no Shoogai. (La vida de Yaeko Batchelor).* Jokkaidoo Shuppan Kikaku Centaa, Sapporo: 1992 (Primera edición, 1988)

Kannari Matsu. "Chikabumi Tayori" ("Noticias de Chikabumi"). *Utari Gusu.* Vol. 1 No 8, 10 de diciembre de 1921. En *AMKK.* Ibid.,

Kantoo Utari Kai "Ainu wo meguru sabetsu no shosoo. Kantoo dzaidyuu utari dyittai choosa jookokusho" ("Formas de discriminación recibidas por los ainu. Informe de investigación de la situación actual de los *utari* radicados en Tokio.") Diciembre de 1989. En Kantoo Utari Kai *Ainu kara no yobikake. (Invitación de los ainu).* Publicación independiente. Agosto de 1997

Keira, T. Ainu no Shisetsu. Juchi no Tsutaeru Kokoro. (Las cuatro estaciones ainu. El corazón transmitido por una juchi). Akashi Shoten, Tokio: 1995

Kikuchi, Isao. Ainu mindzoku to nijondyin. Jigashi Adyia no naka no Edzochi. Asaji Sensho No. 510, Tokio: 1994

Kindaichi, K. Ainu Dyodyishi Yuukara no Kenkyuu II (Poesía épica ainu. Investigación sobre el yuukara Vol. II). Tooyoo Bunko, 1931

Kitajara Kiyoko. "Jokkaidoo umare no watashi to Kantoo umare no musuko" ("Yo que nací en Jokkaidoo, y mi hijo que nació en Kantoo". En Kantoo Utari Kai (ed.) *Ainu kara no yobikake (Invitación de los ainu).* Publicación independiente. Agosto de 1997

Kitajara, K. Kokusai sendyuumin nen wo mae ni ainu no dyinken. Oya to kyooshi no kyooryoku wo mosaku shi tsutdzukete (Los derechos humanos ainu ante el año internacional de los pueblos indígenas. Continuamos buscando a tientas la cooperación de padres y maestros). Jeiwa to Kokusai Rentai no Kyooiku (Educación para la paz y la solidaridad internacional). No. 19. Kantoo Utari Kai, 1992

Kitajara, K. "Ainu mindzoku no rekishi. Shirasarenakatta koto" ("La historia del pueblo ainu. Las cosas que no nos dejaron conocer"). En Kantoo Utari Kai *Ainu kara no yobikake. (Invitación de los ainu).* Publicación independiente. Agosto de 1997

Kubodera Itsujiko *Ainu bungaku (Literatura ainu)* Iwanami Shoten Shinsho No. 989, Tokio: 1977 (Primera edición)

Matsuura Takeshiroo, Kinsei Edzo Dyinbutsu shi (Crónica de las personalidades de Edzo en la actualidad) editado originalmente en 1858, y que se incluye en el libro de Yokoyama, Takao Kita no kuni no jokori takaki jitobito. Matsuura Takeshiroo to ainu wo yomu. (La gente de elevado orgullo del país del norte. Leyendo a Matsuura Takeshiroo y los ainu). Kanoo Shoboo, Tokio, 1992

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

Nakagawa, Jiroshi. "Ainu bungaku no Ninshoo". ("Personas gramaticales en la literatura ainu") en Iwanami Koodza (Cursos de Iwanami) (ed.) *Nijon Bungaku Shi (Historia de la literatura japonesa)* vol. 17: "Ainu Bungaku" ("Literatura Ainu") Iwanami Shoten, Tokio: 1997

Nakagawa, Jiroshi. "Ainugo Kyooshitsu to ainugo no mirai" ("Los salones de clase de lengua ainu y el futuro de la lengua ainu") en Kayano Shigueru et. al. *Ainu bunka wo denshoo suru (Transmitiendo la cultura ainu).* Soofukan, Tokio: 1998

Nakai Miyoshi. Chiri Yukie. Dyuukyuu sai no Yuigon. (Chiri Yukie. El testamento de sus diecinueve años). Sairyuusha. Tokio: 1993 (2a. edición. Primera edición: 1991)

Nakamoto, M. (narradora) y Katayama, T. (editor y comentarista). *Ainu no Chie. Upaskuma. (La sabiduría de los ainu. Upaskuma).* Katayama Guengo Bunka Kenkyuudyoo, Tokio: 1999

Ogawa, M., Yamada, S. et. al (eds.) *Kotan. Iboshi Jokuto Ikoo (Kotan. Escritos póstumos de Iboshi Jokuto).* Soofuukan, Tokio: 1995 (Primera edición 1930)

Ogawa, M., Yamada, S. et. al (eds.) Kotan. Iboshi Jokuto ikoo (Kotan. Escritos póstumos de Iboshi Jokuto). Soofuukan, Tokio: 1995

Ogawa, S. y Katoo, M. Ainu monyoo wo soosobo kara tsuide go dai. (Cinco generaciones transmiten los diseños de la bisabuela). Ainu Bunka Denshoo no Kai Tedzukuri Utara. Sapporo, 1996

Oguma Eidyi. "Nijondyin" no kyookai. Okinawa, Ainu, Taiwan, choosen shokuminchi shijai kara jukki undoo made. (Las fronteras del "japonés". Del control colonial de Okinawa, los Ainu, Taiwan y Corea hasta el movimiento de retorno). Shinyoosha, Tokio: 1998

Okuda, Osami. "Dyanru bunrui no Kenkyuu shi" ("Historia de la investigación de la clasificación de géneros") en Iwanami Koodza (Cursos de Iwanami) (ed.) *Nijon Bungaku Shi (Historia de la literatura japonesa)* vol. 17: "Ainu Bungaku" ("Literatura Ainu") Iwanami Shoten, Tokio: 1997

Shirasawa, N. y Nakamoto M. (narradoras) *Kamui Yuukara.* Traducción y comentarios: Katayama Tatsumine. Supervisión: Nakagawa Jiroshi. Katayama Gengo Bunka

Kenkyuudyoo. Tokio, 1996 (2a. edición. Primera edición, 1995)

Shirasawa, Nabe. *Ainu toshite ikite (Viviendo como ainu).* Publicación independiente, 1993

Sunadzawa Kura Watashi no ichi dai no omoide. Kusukup Orushibe. (Los recuerdos de mi vida). Miyama Shoboo, Tokio: 1983

Sunadzawa Kura, Ku Sukup Oreshipe. Watashi no Ichi dai no Janashi. (La historia de mi vida). Jukutake Shoten. Tokio: 1990

Takagui Fumito, "Mukashi banashi no 'ba' to 'toki'". ("El 'dónde' y el 'cuándo' de las historias antiguas") en Iwanami Koodza (Cursos de Iwanami) (ed.) *Nijon Bungaku Shi (Historia de la literatura japonesa)* vol. 17: "Ainu Bungaku" ("Literatura Ainu") Iwanami Shoten, Tokio: 1997

Takajashi, M. *Dzoku. Jokkaidoo no Onnatachi. Utari jen.* Jokkaidoo Dyoseishi Kenkyuukai. Asajikawa, 1981

Takajashi, Mieko. *Jokkaidoo no Onnatachi. Utari jen (Las mujeres de Jokkaidoo. Compilación de Utari).* (Cuarta antología de la Asociación de Investigación de la Historia de las Mujeres de Jokkaidoo). Tanikawa, Asajikawa: 1982

Takekuma, T. Ainu monogatari (Historias Ainu) Reimpreso en Ogawa, M. y Yamada, S. Ainu mindzoku kindai no kiroku. (Crónica actual del pueblo ainu). Soofuukan, Tokio: 1998

Uemura Hideaki, Kita no umi no kooekishatachi. Ainu mindzoku no shakai keidzaishi (Los comerciantes del mar del norte. Historia socioeconómica del pueblo ainu). Doobunkan, Tokio: 1990

Utagawa, Jiroshi. *Ainu Kokogaku (Arqueología Ainu).* Kyooikusha Rekishi Shinsho. Nijon-shi No. 102 Tokio: 1983 (Tercera edición. Primera edición, 1980)

Yamada, T. Ainu no sekaikan (La visión ainu del mundo) Koodansha, Tokio: 1994

Yamamoto T. Itak Kashikamui. Kotoba no rei. (El alma de las palabras). Jokkaidoo Daigaku Tosho, Sapporo, 1991

Yuuki, S. *Ainu Sengen (Manifiesto ainu)* Sanichi Shooboo, 1980

El Colegio de México
Centro de Estudios de Asia y África

La literatura de resistencia de las mujeres ainu

Anexos

Tesis que para optar por el grado de
Doctora en Estudios de Asia y África

Presenta

Yolanda Muñoz González

Directora de la tesis: Dra. Michiko Tanaka

ANEXO NO. 1

LEY DE PROTECCIÓN DE LOS ANTIGUOS ABORÍGENES DE JOKKAIDOO

La Junta Imperial, con el apoyo de la Dieta Imperial, autoriza y publica esta Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo (Primer Ministro y Ministro del Interior).

Artículo primero
Se otorgará a aquellos antiguos aborígenes de Jokkaidoo que están dedicados o desean dedicarse a la agricultura, no más de 15,000 *tsubo*[1] de tierra por familia, de manera gratuita.
Artículo segundo
La tierra otorgada de acuerdo con lo determinado en el artículo anterior debe estar sujeta a las siguientes condiciones con respecto de los derechos de propiedad.
1. No puede ser transferida más que por herencia.
2. No podrán establecerse derechos de hipoteca, amortización, arrendamiento o arrendamiento perpetuo.
3. No podrá establecerse ningún tipo de servicio por la propiedad de la tierra, sin el permiso del Jefe de la Agencia de Desarrollo de Jokkaidoo.
4. No podrá volverse objeto de derechos de propiedad o derechos preferenciales.

La tierra otorgada de acuerdo con el artículo anterior, no será sujeto de impuesto sobre la tierra o impuestos locales, ni se impondrán derechos de registro hasta después de treinta años desde la fecha del otorgamiento. La tierra que ya posean los antiguos aborígenes no será transferida excepto por herencia, ni se establecerán cualquiera de los derechos de bienes referidos en los párrafos uno a tres, sin la autorización del Jefe de la Agencia de Jokkaidoo.

Artículo tercero
Cualquier parte de la tierra otorgada bajo el artículo primero será confiscada si no ha sido cultivada después de quince años desde la fecha del otorgamiento.

Artículo cuarto
Los antiguos aborígenes de Jokkaidoo depauperados, serán provistos de equipo agrícola y semillas.

Artículo quinto
Los antiguos aborígenes de Jokkaidoo que estén heridos o enfermos y que no puedan pagar un tratamiento médico, serán provistos de tratamiento médico o gastos para medicinas.

---

[1] Un *tsubo* equivale a 3.3 metros cuadrados. (N. de la T.)

Artículo sexto
A los antiguos aborígenes de Jokkaidoo que estén heridos, enfermos, incapacitados, seniles o sean menores de edad que no puedan valerse por sí mismos, se les otorgará apoyo, además de la medida de auxilio establecida bajo la legislación existente, y si murieran durante el periodo de asistencia, se proporcionarán los gastos de funeral.

Artículo séptimo
Se proporcionarán becas para la colegiatura a los hijos de los antiguos aborígenes de Jokkaidoo pobres que estén asistiendo a la escuela.

Artículo octavo
Los gastos en que se incurra bajo los artículos cuatro a siete serán tomados de las ganancias de los fondos comunales de los antiguos aborígenes de Jokkaidoo, y si estos son insuficientes, del tesoro nacional.

Artículo noveno
Se construirá una escuela primaria con fondos del tesoro nacional en las áreas donde existan villas de los antiguos aborígenes.

Artículo décimo
El Jefe de la Agencia de Jokkaidoo administrará los fondos comunales de los antiguos aborígenes de Jokkaidoo.
El Jefe de la Agencia de Jokkaidoo, sujeto a la aprobación del Ministro del Interior, puede disponer de los fondos comunales para los intereses de los propietarios de los fondos comunales, o puede rehusarse a dividir los bienes si lo considera necesario.
Los fondos comunales administrados por el Jefe de la Agencia de Jokkaidoo serán designados por él mismo.

Artículo decimoprimero
El Jefe de la Agencia de Jokkaidoo puede emitir las órdenes policiales en relación con la protección de los antiguos aborígenes de Jokkaidoo y puede imponer una multa de más de dos yenes, pero no más de 25 yenes, o un periodo de prisión de más de once días pero no más de 25.

LEYES COMPLEMENTARIAS
Artículo decimosegundo
Esta Ley entrará en vigor a partir del día 1, cuarto mes del año 32 de Meiji (primero de abril de 1899).

Artículo decimotercero
El Ministro del Interior establecerá los reglamentos relevantes para la instrumentación de esta Ley

ENMIENDAS

Ley núm. 6 del día cinco, tercer mes del año 8 de Taishoo.
Ley núm. 12 del día 30 del tercer mes del año 21 de Shoowa.
Ley Núm. 17 del día 9 del mes del año 21 de Shoowa.
Ley num. 29 del día 31 del noveno mes del año 22 de Shoowa.

ANEXO No. 2

Educación para niños ainu bajo la política de asimilación bajo la Ley de Protección de Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo (1899)[1]

1. Escuelas primarias establecidas sobre la base del Artículo 9 de la Ley de Protección de Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo de 1899

NO.	NOMBRE	AÑO	NO.	NOMBRE	AÑO	NO.	NOMBRE	AÑO
1	Biratori	1901	9	Anesaru	1903	17	Toofutsu	1907
2	Shiraoi No. 1	1901	10	Jushiko No. 2	1904	18	Okada	1907
3	Motomu-roran	1991	11	Anecha	1904	19	Rubeshibe	1907
4	Abuta No. 2	1901	12	Raisatsu	1904	20	Nioi	1908
5	Usu No. 2	1902	13	Jarutori	1906	21	Motokamibe	1909
6	Shiranuka No. 2	1902	14	Otofuke	1906	22	Nibutani	1910
7	Mukoobetsu	1902	15	Bebou	1906	23	Imoppe	1911
8	Shinpiraga	1902	16	Memurobuto	1906	24	Osachinai	1927

2. Otras escuelas establecidas para admitir principalmente niños ainu

No.	Nombre	Año	Notas
25	Tsuishikari	1877	Establecida principalmente para los ainu de Karafuto qu fueron forzados a dejar Sakjalin como resultado del Tratado de Intercambio Sakjalin-Islas Kuriles.
26	Shikotan	1894	Establecida principalmente para los ainu de las Kuriles que fueron forzados a dejar las islas Kuriles del norte como resultado del Tratado de Intercambio Sakjalin-Islas Kuriles.
27	Kamikawa No. 5	1910	Establecida bajo las Regulaciones para la Protección de los Aborígenes del Distrito de Asajikawa.
28	Uchibuchi	1917	

3. Porcentajes de inscripción de niños ainu entre 1886 y 1928

AÑO	1886	1889	1892	1895	1898	1901	1904	1907	1910	1913	1916	1919	1922	1925	1928
A	251	321	520	451	677	919	1694	2078	2072	1918	1897	1490	1726	2090	2193
B	2475	3222	2642	2967	1585	1141	736	391	175	110	67	49	38	29	18
C	9.2	9.1	16.4	17.9	29.9	44.6	69.7	84.2	92.2	94.6	96.6	96.8	97.6	98.6	99.2

A. Niños ainu inscritos en escuelas primarias

B. Niños ainu que no iban a la escuela

C. Porcentaje de niños ainu que asistían a la escuela

---

[1] Fuente: Ogawa, M. "The Hokkaido Former Aborigines Protection Act and Assimilatory Education" en Loos, N. y Osanai, T. *Indigenous Minorities and Education. Australian and Japanese Perspectives of their Indigenous Peoples, the Ainu, Aborigines and Torres Strait Islanders.* Sanyusha, Tokio, 1993, p. 246

Anexo No. 3

MODIFICACIONES A LA LEY DE PROTECCIÓN DE LOS ANTIGUOS ABORÍGENES DE JOKKAIDOO

TEMA	1899 MEIDYI 32.2 LEY 27	1919 TAISHOO 8.3.25 LEY 6	1937 SHOOWA 12.3.30 LEY 21	1946 SHOOWA 21.9.9 LEY 17	1947 SHOOWA 22.3.31 LEY 29	1968 SHOOWA 43.6.10 LEY 94	ANTES DE MAYO DE 1997
En relación con las tierras otorgadas	Artículo 1						Artículo 1
En relación con las tierras otorgadas.	Artículo 2 Párrafo 1						Artículo 2 Párrafo 1
Impuestos a las tierras otorgadas	Artículo 2 Párrafo 2		El párrafo dos cambia totalmente. Cambio: liberación de las restricciones a los derechos de propiedad.			Artículo 2	Artículo 2
En relación con la anterior propiedad de la tierra			DEROGADO - ART. 2 PÁRRAFO 2 (NUEVO) -Párrafo 1 (texto original)				

			-Parte del Párrafo 2 -Texto exceptuado (sobre nuevos impuestos) - Artículo 2, párrafo 2, sobre impuestos a la tierra.				
Confiscación de las tierras otorgadas	Artículo 3						Artículo 3
Relativo a cosechas	Artículo 4			DEROGADO			
Protección social	Artículo 5	Modificado		DEROGADO			
Protección social	Artículo 6	Modificado		DEROGADO			
Apoyo colegiaturas	Artículo 7		- Modificado Artículo 7 P. 2 - Nuevo apoyo económico al hogar - No. 3 art.7. Asistencia		-Modificado	-DEROGADO -DEROGADO -No. 3 del artículo 7 se	Artículo 7

			para la protección			convierte en artículo 7	
Relativo a los gastos de los artículo 1 – 7	Artículo 8			Revisión	Revisión		Artículo 8
Creación de Escuelas Primarias	Artículo 9		DEROGADO				
Propiedad comunal	Artículo 10 Párrafo 1						Artículo 10 Párrafo 1
Propiedad comunal	Artículo 10 Párrafo 2		Eliminación de la primera frase				Artículo 10 Párrafo 2
Propiedad comunal	Artículo 10 Párrafo 3						Artículo 10 Párrafo 3
Infracciones	Artículo 11		DEROGADO				

Anexo No. 4

LEY RELACIONADA CON EL PUEBLO AINU (PROYECTO)

Día 27 del quinto mes del año 59 de Shoowa (27 de mayo de 1984)

Aprobado en la Asamblea General de la Asociación de Utari de Jokkaidoo, A. C.

Prefacio

Los objetivos de esta ley son reconocer la existencia del pueblo ainu con sus propia cultura, distinta dentro de Japón; respetar su orgullo étnico bajo la Constitución de Japón, y para que se garanticen sus derechos como pueblo.

Razones para establecer esta ley

El pueblo ainu es un grupo con una historia particular, con una lengua y cultura distintas, que mantienen un estilo de vida económico común en el *Ainu Moshiri* (la tierra donde viven los ainu) - Jokkaidoo, Karajuto y las Islas Kuriles, y ha conservado su identidad propia como pueblo, mientras luchaban contra la inhumana invasión y opresión del Shogunato Tokugawa y del Matsumae *jan*.

Al dar el primer paso para convertirse en un estado moderno, a partir de la Renovación Meiji, el gobierno japonés -de manera unilateral- incorporó al *Ainu Moshiri* dentro del territorio nacional, como si se tratara de una tierra sin dueño, sin ninguna negociación con los ainu indígenas. Más aún, el gobierno celebró el Tratado de Intercambio de Sakhalin y las Kuriles con el Imperio Ruso, y obligó a los ainu de Karafuto y del norte de las Kuriles a abandonar las tierras en las que habían vivido en paz.

Los ainu fueron despojados de sus tierras, bosques y mares. Capturar venado o salmón se convirtió en cacería furtiva, y recolectar leña fue considerado un delito. Por otra parte, los inmigrantes wajin penetraron dentro del territorio, comenzó el desarrollo destructivo y la misma supervivencia de los ainu se vio amenazada.

Los ainu fueron confinados a las tierras otorgadas, y su libertad de moverse o dedicarse a una actividad diferente de la agricultura se vio restringida, mientras que su lenguaje propio les fue arrebatado mediante la educación. La dignidad del pueblo ainu fue pisoteada a través de una política de asimilación basada en la discriminación y los prejuicios.

La reforma agraria de la posguerra se extendió a las tierras de los llamados antiguos aborígenes, y la tendencia de modernización agrícola dispersó a los pequeños campesinos pobres, destruyendo uno a uno los *kotan*.[1]

---

[1] Los *kotan* eran unidades territoriales ainu establecidas a partir de una combinación de patrones patrilineales y matrilineales de parentesco. Normalmente eran gobernadas por un jefe anciano

Actualmente se dice que en Jokkaidoo habitan algunas decenas de miles de ainu, además de los miles más que viven fuera de Jokkaidoo. La mayoría de ellos no cuenta con garantías de igualdad de oportunidades de empleo, debido a los injustos prejuicios raciales y la discriminación. Excluidos del sector empresarial moderno, los ainu forman un grupo de subempleados, y su vida cotidiana normalmente es insegura. La discriminación incrementa la pobreza, mientras que la pobreza engendra mayor discriminación. Las circunstancias actuales apuntan a un aumento de las diferencias en aspectos como las condiciones de vida y el desarrollo educativo de los niños.

Las llamadas Medidas de Bienestar para los Utari de Jokkaidoo que se están instrumentando actualmente, no son más que un conjunto de leyes y reglamentos estándar. No solamente carecen de coordinación sino que, sobre todo, arrojan ambigüedades sobre la responsabilidad del Estado hacia el pueblo ainu.

Lo que aquí se requiere es el establecimiento de un sistema amplio e incluyente, basado en la restauración de los derechos del pueblo ainu como etnia, la eliminación de los prejuicios raciales, la promoción de la educación étnica y su cultura, y la elaboración de una política para la independencia económica.

El problema del pueblo ainu es el vergonzoso producto histórico de un proceso orientado hacia la formación del estado moderno japonés. También se trata de un asunto importante que implica los derechos humanos básicos garantizados por la Constitución. La responsabilidad del Estado es resolver esta situación. Reconociendo que este problema le concierne a todos los ciudadanos de Japón, el gobierno abolirá la humillante y discriminatoria Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo, y promulgará nuevas leyes para el pueblo ainu. La legislación debe ser aplicada a todos los ainu que vivan en Japón.

I. DERECHOS HUMANOS FUNDAMENTALES

Los derechos humanos fundamentales de los ainu han sido claramente violados a través de los años en las esferas educativa, social y económica, debido a los prejuicios raciales expresados moral y materialmente.

En vista de lo anterior, la nueva ley del pueblo ainu está basada en el concepto fundamental de eliminación de la discriminación contra el pueblo ainu.

---

conocido con el nombre ainu de *ekashi*, cuya autoridad emanaba de su habilidad para administrar los asuntos del *kotan* y, en caso de ser comunidades cercanas a los puestos de comercio wajin (*basho*) su autoridad también estaba muy relacionada con su capacidad de establecer vínculos comerciales con los wajin. Para mayor información sobre este punto, véase el capítulo I de este trabajo, "Breve Historia del Pueblo Ainu".

II. EL DERECHO A LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA

A partir de la Renovación Meiji, bajo los términos oficiales de "nativo" o "antiguo aborígen", el pueblo ainu ha recibido un tratamiento discriminatorio, diferente del que reciben otros japoneses. No es necesario mencionar aquí el periodo anterior a Meiji. Para superar esta humillante situación, es indispensable asegurar escaños para los representantes ainu en la Dieta y en las asambleas locales, y el gobierno inmediatamente tomará medidas para reflejar correctamente las demandas del pueblo.

III. EDUCACIÓN Y CULTURA

La discriminación institucional hacia los ainu bajo la Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo no solamente viola claramente los derechos humanos de los ainu, sino que también promueve la discriminación hacia los ainu dentro de la sociedad. Esto ha entorpecido el desarrollo normal del pueblo ainu en cuanto a educación y cultura, y ha contribuido a su situación de inferioridad, tanto social como económica.

El gobierno debe asumir una posición en que superar la situación actual es uno de los puntos más importantes en una política para el pueblo ainu, por lo que pondrá en marcha las siguientes políticas:

1. La instrumentación de una política integral de educación para los niños ainu.

2. La introducción planificada de lecciones de lengua ainu para los niños ainu.

3. La instrumentación de una política para eliminar completamente la discriminación contra los ainu, tanto dentro del sistema escolar como en la educación dentro de la sociedad.

4. La iniciación de cursos de lengua ainu, cultura e historia en la educación unversitaria. Además, emplear a los ainu con habilidad para conducir estos cursos en varios campos como profesores, profesores asistentes, conferencistas, sin importar los reglamentos existentes. El establecimiento de un sistema especial de admisiones para los niños ainu para entrar a la universidad y dedicarse ampliamente a estos cursos.

5. El establecimiento de una institución nacional de investigación especializada en el estudio y conservación de la lengua y la cultura ainu. Los ainu deberán participar activamente como investigadores. El error fundamental de la investigación que se ha realizado hasta ahora es que ésta se ha realizado de manera unilateral, sin respeto a la voluntad del pueblo ainu, convirtiéndolos en los llamados objetos de estudio. Esto debe ser corregido.

6. Se espera que se reexaminen a fondo los problemas existentes alrededor de la transmisión y preservación de la cultura ainu en la actualidad.

IV. AGRICULTURA, PESCA, SILVICULTURA, ACTIVIDADES DE INDUSTRIA Y COMERCIO

La Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo estipula el otorgamiento de no más de 15,000 *tsubo* por cada familia, para aquellos que se dediquen en la agricultura. Sin embargo, debe admitirse que las dificultades que han tenido los ainu para la agricultura, claramente resultan de la presencia de reglamentos discriminatorios que no se aplicaron a otros japoneses. Al ser abolida la Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo, se deberá establecer una política apropiada para la época actual.

La situación actual respecto de la pesca, la silvicultura y las actividades industriales y comerciales se debe a la misma falta de comprensión de las condiciones de la vida ainu que existen, y que han sido ignoradas por lo que no se han aplicado políticas apropiadas.

Para promover la autosuficiencia económica de los ainu, se deben poner en marcha las siguientes condiciones necesarias:

Agricultura

1. La garantía de un área de cultivo apropiada

En tanto que la agricultura de Jokkaidoo puede ser clasificada en general como de cultivo anegado de arroz, de otros cultivos, de industria lechera y ganadera, se debe garantizar una cantidad apropiada de tierra, según el tipo de agricultura local.

2. Provisión y modernización de la base productiva

Los proyectos para mejorar la infraestructura productiva de la agricultura para los ainu, deben ser instrumentados sin importar la legislación existente.

3. Misceláneos

Pesca

1. El otorgamiento de derechos de pesca

Para aquellos que administran labores pesqueras o están involucrados en la pesca, los derechos de pesca deben ser otorgados a todos aquellos que lo deseen, sin importar los derechos de pesca existentes.

2. Provisión y modernización de la infraestructura productiva

Los proyectos para mejorar la base productiva de las labores pesqueras deben ser instrumentados sin importar la legislación existente.

3. Misceláneos

Silvicultura

1. La promoción de la silvicultura

Se deben instrumentar las medidas necesarias para la promoción de la silvicultura, para todos aquellos que administran o están involucrados con labores forestales.

Industria y Comercio

1. La promoción de la industria y el comercio

Se deben instrumentar las medidas necesarias para la promoción de empresas industriales o comerciales administradas por los ainu.

Política laboral

1. La ampliación de las oportunidades de empleo

Las circunstancias históricas claramente han disminuido de manera crónica la posición económica del pueblo ainu. Una manifestación de esto es el gran número de jornaleros temporales que pueden ser considerados como subempleados. El gobierno promoverá una política laboral para ampliar las oportunidades de empleo para el pueblo ainu.

V. FONDO PARA LA AUTOSUFICIENCIA AINU

Las llamadas Medidas para el Bienestar de los Utari de Jokkaidoo se apoyan en el presupuesto de los gobiernos nacional y de Jokkaidoo, pero estas medidas de protección deben ser abolidas, y se debe instrumentar una política fundamental para hacer autosuficiente al pueblo ainu. Los derechos de garantía de participación política, la promoción de la educación y la cultura, y el mejoramiento de la base productiva en las labores agrícolas, de pesca y otras deben ser consideradas como parte de ésta. De estas políticas, algunas deben ser responsabilidad de las autoridades nacionales, prefecturales o municipales, mientras que otras deben ser asumidas como responsabilidad del pueblo ainu. En el último caso en particular, un fondo llamado Fondo de Autosuficiencia del Pueblo Ainu debe ser establecido. Este fondo debe estar bajo administración independiente de los ainu.

El gobierno debe ser responsable de proporcionar los recursos para el fondo.

El Fondo debe estar establecido por lo menos para 1987, cuando se concluya el segundo periodo de siete años.

VI. CUERPOS CONSULTIVOS

Para reflejar justa y continuamente las políticas ainu en las políticas nacionales y locales, se deben establecer los siguientes cuerpos consultivos:

1. Se debe establecer un Consejo Consultivo Central para Políticas Ainu (nombre provisional), directamente vinculado a la Oficina del Primer Ministro o su equivalente. Los miembros deberán ser ministros de estado relevantes, representantes del pueblo ainu, miembros de la Dieta que representen a cada partido, tanto en la Cámara de Consejeros como en la Cámara de Representantes, y académicos experimentados.

2. Paralelamente a este cuerpo consultivo a nivel nacional, se deberá establecer un un Consejo Consultivo de Jokkaidoo para Políticas Ainu (nombre provisional). La composición de este cuerpo deberá seguir las mismas líneas que el Consejo Consultivo Central.

Anexo No. 5

Ley para el Fomento de la Cultura Ainu y la Difusión del Conocimiento sobre las Tradiciones Ainu

アイヌ文化の振興及びにアイヌの伝統等に
関する知識の普及及び啓発に関する法律案

Razones para la propuesta

Sobre la propuesta de ley que acaba de someterse a discusión, quiero explicar las razones para proponer esta Ley para el Fomento de la Cultura Ainu y la Difusión del Conocimiento sobre las Tradiciones Ainu.

La gente ainu ha habitado Jokkaidoo 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.

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

Al proponer la presente ley, el Gobierno tiene como objetivo 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 continuación procedo a explicar el importante contenido de esta propuesta de ley.

El primer punto se refiere a las obligaciones de las organizaciones públicas regionales del país.

El Estado tiene la obligación de esforzarse por elaborar políticas que promuevan la cultura ainu, tales como la formación de portadores de la herencia cultural ainu, el desarrollo de actividades de comunicación social y la promoción de la investigación. Simultáneamente, las entidades públicas regionales tienen la obligación de esforzarse para ejecutar estas políticas según las condiciones sociales de cada región.

El segundo punto está relacionado con la necesidad de considerar la aplicación de políticas.

El país y las organizaciones públicas regionales, para la exitosa ejecución de las políticas de difusión de las medidas elaboradas para el fomento de la cultura ainu, deben respetar el libre albedrío y el orgullo del pueblo ainu.

En tercer lugar se refiere lo relacionado con los principios básicos.

El Primer Ministro debe determinar los principios básicos relacionados con la política para el fomento de la cultura ainu.

El cuarto lugar se refiere al plan básico.

Las autoridades de las prefecturas y otras entidades reglamentadas por la **ordenanza** deben establecer un plan básico para promover el desarrollo de la cultura ainu, de acuerdo con los principios básicos determinados por la ley.

El quinto se refiere a la persona moral ejecutora autorizada.

El Ministro de la Agencia de Desarrollo de Jokkaidoo y el Ministro de Educación y Promoción Científica, Cultural y Deportiva y Promoción Científica, Cultural y Deportiva, pueden designar únicamente a una persona moral en todo el país, registrada como asociación civil, según se establece en el Código de Derecho Civil. Esta persona moral llevará a cabo y conducirá en todo el país las operaciones relacionadas con la promoción de la cultura ainu.

El sexto punto, relativo a las leyes complementarias, se refiere a la autorización para la abolición de la Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo y de la Ley de la Disposición de la Reserva Territorial de los Antiguos Aborígenes de Asajikawa.

La fecha en que esta ley entrará en vigor se establece a partir del día en que se anuncie, y la fecha se fijará dentro de un plazo no mayor de tres meses, de acuerdo con lo que se determine por mandato gubernamental.

Hasta aquí el resumen del contenido de las razones para esta propuesta de ley.

Suficientemente discutido lo anterior, suplicamos su expedita aprobación.

TEXTO DE LA LEY

OBJETIVO

Artículo Primero

Esta ley tiene como objetivo desarrollar una sociedad en que se respete el orgullo del pueblo ainu, así como contribuir al desarrollo de la diversidad cultural del país. Esto mediante la elaboración de una política relacionada con la difusión del conocimiento de la cultura y la tradición ainu entre los ciudadanos, (de ahora en adelante, fomento de la cultura

ainu[1]) considerando las circunstancias en que se encuentra la cultura ainu, (de ahora en adelante llamadas tradiciones ainu)[2] fuente del orgullo del pueblo ainu.

DEFINICIÓN

Artículo segundo

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.

OBLIGACIONES DEL ESTADO Y LAS ENTIDADES PÚBLICAS REGIONALES

Artículo tercero

El Estado debe esforzarse por promover la formación de las personas que hereden la cultura ainu, la cabal realización de actividades de comunicación social relacionadas con las tradiciones ainu, contribuir a la promoción de investigaciones para la difusión de la cultura ainu y la elaboración de otras políticas relacionadas con el fomento a la cultura ainu. Simultáneamente, deben esforzarse por elaborar las sugerencias y medidas necesarias para reforzar las políticas para el fomento de la cultura ainu, ejecutadas por las entidades públicas regionales.

2. Las entidades públicas regionales deben esforzarse por ejecutar las políticas de fomento a la cultura ainu, respondiendo a las condiciones sociales de cada región.

CONSIDERACIONES HACIA LA APLICACIÓN DE LAS POLÍTICAS

Artículo cuarto

El Estado y las entidades públicas regionales tomarán en consideración el respeto hacia el libre albedrío y el orgullo como pueblo ainu para la ejecución exitosa de las políticas para el fomento de la cultura ainu.

PRINCIPIOS BÁSICOS

Artículo quinto

El Primer Ministro deberá determinar los principios básicos relacionados con las políticas para el fomento de la cultura ainu (de aquí en adelante, principios básicos[3]).

---

[1] *ainu bunka no shinkooto*

[2] *ainu no dentooto*

[3] *kijon jooshin*

2. En cuanto a los principios básicos, deben determinarse los siguientes factores:

1. Asuntos básicos relacionados con el fomento de la cultura ainu.

2. Asuntos relacionados con las políticas para el fomento de la cultura ainu.

3. Asuntos relacionados con las políticas para la difusión del conocimiento de las tradiciones ainu hacia los ciudadanos.

4. Asuntos relacionados con la contribución a la investigación para el fomento de la cultura ainu.

5. Considerar los puntos principales al ejecutar las políticas para el fomento de la cultura ainu.

3. El Primer Ministro establecerá los principios básicos, y cuando los modifique, consultará con anticipación al Jefe de la Agencia de Desarrollo de Jokkaidoo, al Ministro de Educación y Promoción Científica, Cultural y Deportiva y Promoción Científica, Cultural y Deportiva, así como a los otros organismos gubernamentales relacionados. Simultáneamente, deberá consultar la opinión de las prefecturas y entidades públicas relacionadas, de acuerdo con lo que ordena el párrafo primero del siguiente artículo.

4. El Primer Ministro establecerá los principios básicos, y cuando los modifique lo comunicará públicamente de inmediato, y deberá remitirse a las prefecturas y entidades públicas relacionadas, de acuerdo con lo que se establece en el párrafo primero del siguiente artículo.

PLAN BÁSICO

Artículo sexto

Para la cabal ejecución de las políticas para el fomento de la cultura ainu, las prefecturas y entidades públicas reglamentadas que se consideren adecuadas (en adelante "entidades públicas relacionadas") adoptarán el plan básico, de acuerdo con los principios básicos, estableciendo medidas integrales para el fomento a la cultura ainu, según las condiciones sociales de cada área.

2. El plan básico se determinará con base en los siguientes asuntos:

1. Los principios básicos relativos al fomento de la cultura ainu.

2. Los asuntos relacionados con la aplicación de las políticas para el fomento de la cultura ainu.

3. Los asuntos relacionados con la ejecución de las políticas para la difusión del conocimiento de las tradiciones ainu hacia los ciudadanos.

4. Otros asuntos relevantes relacionados en consideración a la ejecución de las políticas para el fomento de la cultura ainu.

3. Las entidades públicas relacionadas determinarán el plan básico, y cuando se hicieran cambios, de inmediato deberán notificar a la Agencia de Desarrollo de Jokkaidoo y al Ministro de Educación y Promoción Científica, Cultural y Deportiva y Promoción Científica, Cultural y Deportiva, y al mismo tiempo deberán comunicarlo públicamente.

4. Con el fin de facilitar la armónica ejecución de la redacción del plan básico, el Jefe de la Agencia de Desarrollo de Jokkaidoo y el Ministro de Cultura deberán esforzarse por ofrecer a las entidades públicas relacionadas las sugerencias, recomendaciones e información necesarias.

AUTORIZACIONES

Artículo séptimo

El Jefe de la Agencia de Desarrollo de Jokkaidoo y el Ministro de Educación y Promoción Científica, Cultural y Deportiva podrán autorizar únicamente a una persona moral en todo el país, que cumpla con lo establecido en el artículo 34 del Código Civil (Ley No. 89 del año 29 de Meidyi). Esta persona moral será la que se considere competente para ejecutar adecuada y confiablemente las operaciones establecidas en el siguiente artículo.

2. De acuerdo con el reglamento del párrafo anterior, cuando el Jefe de la Agencia de Desarrollo de Jokkaidoo y el Ministro de Cultura hayan nombrado a la persona moral autorizada como autoridad competente (en adelante "persona moral autorizada") deberán publicarlo mediante edicto, así como el domicilio donde se localice su oficina.

3. Cuando la persona moral autorizada cambie su nombramiento, su domicilio y el lugar donde se ubique su oficina, de antemano deberá reportarlo al Jefe de la Agencia de Desarrollo de Jokkaidoo y al Ministro de Educación y Promoción Científica, Cultural y Deportiva.

4. Cuando existan reportes relacionados con las reglamentaciones del párrafo anterior, tanto el jefe de la Agencia de Desarrollo de Jokkaidoo como el Ministro de Educación deberán hacer del conocimiento público los asuntos concernientes a estos reportes.

OPERACIONES

Artículo octavo

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.

PLANES FISCALES

Artículo noveno

En cuanto sea determinado por orden del Primer Ministro y del Ministro de Educación y Promoción Científica, Cultural y Deportiva, cada año fiscal la persona moral autorizada redactará un plan de actividades y presupuesto fiscal de ingresos y egresos, que deberá ser entregado al Jefe de la Agencia de Desarrollo de Jokkaidoo y al Ministro de Educación y Promoción Científica, Cultural y Deportiva. En caso de que hubiera modificaciones, se procederá de igual manera.

2. El plan de actividades del párrafo anterior deberá determinarse de acuerdo con el contenido de los principios básicos.

3. En cuanto sea determinado por orden del Primer Ministro y del Ministro de Educación y Promoción Científica, Cultural y Deportiva, después de que haya concluido el año fiscal, la persona moral autorizada redactará un informe de actividades y un reporte del balance fiscal de ingresos y egresos, debiendo remitir estos documentos al Jefe de la Agencia de Desarrollo de Jokkaidoo y al Ministro de Educación y Promoción Científica, Cultural y Deportiva.

RECOLECCIÓN DE INFORMES Y VISITAS DE INSPECCIÓN

Artículo décimo

El Jefe de la Agencia de Desarrollo de Jokkaidoo y el Ministro de Educación y Promoción Científica, Cultural y Deportiva, dentro de los límites necesarios para la ejecución de esta ley, podrán exigir la realización de informes o inspecciones relacionadas con el reporte, hacia la persona moral autorizada, a su personal o a sus oficinas, o bien revisar la situación de sus operaciones, sus libros contables, documentos y otras cosas, o podrá hacer preguntas a otras pesonas relaciondas.

2. El personal relacionado con las inspecciones reglamentadas en el párrafo anterior deberán llevar consigo un documento de identificación, y cuando alguna persona relacionada lo solicite deberán mostrarla.

3. En cuanto a la autoridad de la inspección reglamentada en el párrafo primero, no debe comprenderse esta revisión como una autorización de persecución criminal.

DECRETOS DE MEJORAMIENTO

Artículo decimoprimero

Cuando el Jefe de la Agencia de Desarrollo de Jokkaidoo y el Ministro de Educación y Promoción Científica, Cultural y Deportiva den su consentimiento a la persona moral autorizada para llevar a cabo las modificaciones necesarias a las operaciones reglamentadas en el artículo 8, puede ordenarse a la persona moral autorizada la formulación de medidas para estas mejoras.

AUTORIZACIÓN DE DEROGACIONES

Artículo decimosegundo

Cuando la persona moral autorizada infrinja las órdenes reglamentadas en el artículo anterior, el Jefe de la Oficina para el Desarrollo de Jokkaidoo y el Ministro de Educación y Promoción Científica, Cultural y Deportiva pueden anular su designación.

2. Cuando el Jefe de la Agencia de Desarrollo de Jokkaidoo y el Ministro de Educación y Promoción Científica, Cultural y Deportiva anulen la designación establecida en el párrafo anterior, deben declarar públicamente esa determinación.

REGULACIONES PENALES

Artículo decimotercero

Si alguna persona no realizara el reporte reglamentado en el artículo 10, párrafo 1, o ese reporte fuera falso, o si rechazara la inspección reglamentada en el mismo párrafo, la obstaculizara o la evadiera, o bien se negara a declarar ante las preguntas reglamentadas en el mismo párrafo, o si incurriera en alguna falsedad, se aplicará una multa no mayor de 200,000 yenes.

2. Las sanciones que se apliquen al representante legal de la persona moral, su delegado, los empleados y otras personas subordinadas relacionadas con las operaciones de la persona moral violen las disposiciones del párrafo anterior serán aplicadas también a la persona moral autorizada.

ARTÍCULOS TRANSITORIOS

PERIODO DE EJECUCIÓN

Artículo primero

Esta ley entrará en vigor en un plazo no mayor de tres meses contados a partir de su publicación, dentro de un periodo determinado por una fecha señalada a través de orden gubernamental.

ABOLICIÓN DE LA LEY DE PROTECCIÓN DE LOS ANTIGUOS ABORÍGENES DE JOKKAIDOO

Artículo segundo

Se abolirán las siguientes leyes publicadas.

1. La Ley para la Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo (Ley No. 27 del año 32 de Meidyi).

2. Ley de Disposición de la Reserva Territorial de los Antiguos Aborígenes de Asajikawa (Ley No. 9 del año 9 de Shoowa).

MEDIDAS TRANSITORIAS CON MOTIVO DE LA ABOLICIÓN DE LA LEY DE PROTECCIÓN DE LOS ANTIGUOS ABORÍGENES DE JOKKAIDOO

Artículo tercero

Al ejecutar esta ley en la actualidad, el control de la propiedad comunal de los antiguos aborígenes de Jokkaidoo (en adelante "propiedad comunal") será restituida a los copropietarios, de acuerdo con lo reglamentado a partir del siguiente párrafo y hasta el párrafo cuarto. Esta propiedad comunal se encontraba determinada en la anterior Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo (en el párrafo siguiente, Antigua Ley de Protección). Asimismo, de acuerdo con lo reglamentado en el párrafo quinto, el Gobernador de Jokkaidoo controlará las propiedades de Jokkaidoo mientras se realiza su restitución.

2. El gobernador de Jokkaidoo, para devolver las propiedades comunales a los copropietarios, deberá publicar en la gaceta oficial qué tierras han sido determinadas como comunales por el Ministerio de Salud y Asistencia Pública, de acuerdo con lo reglamentado en el artículo 10, párrafo tercero de la Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo.

3. Los copropietarios de las propiedades comunales podrán solicitar al gobernador de Jokkaidoo la devolución de las propiedades determinadas como comunales por el Ministerio de Salud y Asistencia Social, dentro de un periodo de un año contado a partir del día de su publicación, reglamentada en el párrafo anterior.

4. El Gobernador de Jokkaidoo no podrá devolver las propiedades determinadas como comunales si no ha concluido el periodo reglamentado en el párrafo anterior. Sin embargo,

si todos los copropietarios solicitan las propiedades a las autoridades antes del fin del plazo, esta limitación desaparece.

5. Cuando los copropietarios no soliciten las tierras comunales dentro del plazo establecido en el párrafo tercero, le serán adjudicadas a la persona moral autorizada (Si no existe designación reglamentada, de acuerdo con lo establecido en el artículo 7, párrafo primero, pasará a ser parte de Jokkaidoo).

6. Cuando las tierras sean devueltas a la persona moral autorizada, ésta asignará las tierras comunales devueltas por las autoridades para los gastos de operación que requiera el fomento de la cultura ainu, de acuerdo con lo reglamentado en el párrafo anterior.

REVISIÓN DE UNA PARTE DE LA LEY DE AUTONOMÍA DE LOS GOBIERNOS LOCALES

Artículo cuarto

Se modificará la siguiente parte de la Ley de Autogobierno de las Entidades Locales (Ley No. 67 del año 22 de Shoowa).

Se modifica el punto número 3, los puntos número 1 y 49 de la tabla estadística anexa.

Se anula el punto 49.

REVISIÓN DE UNA PARTE DE LA LEY DE DESARROLLO DE JOKKAIDOO

Artículo 5

Se revisa la siguiente parte de la Ley de Desarrollo de Jokkaidoo (Ley No. 126 del año 25 de Shoowa).

En el artículo quinto párrafo primero, se agrega el siguiente número:

7. Aplicar la Ley para el Fomento de la Cultura Ainu y la Difusión del Conocimiento sobre las Tradiciones Ainu (Ley del año 9 de Jeidzei),[4] exceptuando lo relativo a los asuntos que competan al Primer Ministro, que se encuentran reglamentados en el artículo quinto de la misma ley.

MODIFICACIONES A UNA PARTE DE LA LEY PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y PROMOCIÓN CIENTÍFICA, CULTURAL Y DEPORTIVA

Artículo sexto

---

[4] El número de la ley se encuentra en blanco en el original. (N. de la T.)

Se modifica la siguiente parte de la Ley para el Establecimiento del Ministerio de Educación y Promoción Científica, Cultural y Deportiva. (Ley No. 146 del año 24 de Showa):

Dentro del artículo quinto, el número 103 se convierte en 104, y del número 100 hasta el 102 se transfieren a los números que siguen del 99 al 101.

100. Ajustes dentro de la competencia de este mismo Ministerio, relacionadas con la ejecución de la Ley para el Fomento de la Cultura Ainu y la Difusión del Conocimiento de las Tradiciones Ainu (Ley No. del año 9 de Jeidzei).[5]

En el artículo 13 se sustituye "hasta el número 103" por "hasta el número 104".

RAZONES PARA LA PRESENTACIÓN

En consideración a las circunstancias en que se encuentran la cultura y las tradiciones del pueblo ainu, que son el origen de su orgullo, es necesario promover políticas para el fomento de la cultura ainu y la promoción de la difusión del conocimiento de las tradiciones ainu hacia los ciudadanos. Esta es la razón por la que se presenta esta ley.

[5] El número de la ley se encuentra en blanco en el original. (N. de la T.)

Anexo No. 6

Matsuura Takeshiroo, *Kinsei Edzo Dyinbutsu shi*
***(Crónica de los Ezo en la actualidad)* (Edición original: 1858)**
Reeditado en Yokoyama, Takao *Kita no kuni no jokori takaki jitobito. Matsuura Takeshiroo to ainu wo yomu.*
(La gente de gran orgullo del país del norte. Leyendo a Matsuura Takeshiroo y los ainu).
Kanoo Shoboo, Tokio: 1992. P. 136-141

Las penalidades de tres mujeres

La abuela Yaekoere, la abuela Jishirue, y la Joven Yaereshikare. Mujeres muy atormentadas por los injustos wadyin.

Esto también es algo que sucedió en el oeste. En las orillas del Río Ishikari, en el lugar llamado Eshan, me interné en las montañas, viajando río arriba en un barco que tomé en la orilla del río, en la oficina de recaudación de impuestos de Ishikari.

En ese lugar vivía la anciana llamada Yaekoere, que ese año (Ansei 4 – 1858) tenía 78 ó 79 años. Se había quedado ciega cuando antes, en la montaña, al ir a cortar leña, una enorme rama de árbol se le clavó en el ojo izquierdo.

La cintura tambien se le había doblado, y tenía que pedir ayuda aunque fuera solamente para caminar.

Esta anciana tenía dos hijas. La mayor se llamaba Peratoruka, y la menor se llamaba Shitorunka. Peratoruka tenía por novio a Shorosan, y Shitorunka tenía por novio a Yaesaki, y las dos parejas tenían cinco varoncitos: Rakunte, Saikaokka, Kanekaushi, Topato y Youkakushi, y vivían muy armoniosamente.

Sin embargo, el supervisor Toramatsu estaba enamorado de Peratoruka, y haciendo uso de procedimientos ilegales, envió a su marido Shirosan a un puesto pesquero lejano, le dijo a Peratoruka que tenía que quedarse y así separó a la pareja. Peratoruka se vio obligada a obedecer a Toramatsu, y sucedió lo inevitable: Shirosan pensó en abandonar a su esposa. Después, pasaron cinco años, y Toramatsu la tomó como concubina, y durante ese tiempo no le permitió regresar a su lugar natal.

Además, Shitorunka también consiguió un empleo junto con su esposo en la playa, y tampoco les permitieron regresar a su pueblo natal durante varias décadas, de manera que no pudieron visitar ni una sola vez a la anciana. Los cinco nietos crecieron y también trabajaron como empleados en los puestos pesqueros y en la tala de bosques, y a ellos tampoco les permitieron ir ni una sola vez al pueblo de su abuela. El supervisor los insultó severamente: "Solamente las ancianas que no pueden trabajar están en las montañas. ¿Para qué quieren ir a visitar a esa anciana? Toda su vida ha vivido en las montañas y ahí se va a quedar de por vida. ¡Váyanse al infierno!" Así los insultó. Los nietos tampoco sabían qué hacer, y así pasaban los días, haciendo algo que no querían hacer.

También la abuela los extrañaba, y no podía hacer nada. La casa se echó a perder, los años pasaban, ella envejecía y también su cuerpo decaía. Se hizo difícil aún capturar un pequeño pescado, y tampoco podía coser *attsushi,* la prenda que utilizan los ainu, porque no veía bien y ya no podía hilar el algodón. Recibía uno o dos pescados como caridad aquí y allá, y los ainu que iban y venían le daban una pizca de tabaco o un plato de arroz y a duras penas sobrevivía.

También en ese pueblo, Ishan, hasta hace poco había seis o siete casas, pero los ainu que vivían ahí fueron poco a poco forzados a bajar a vivir en la playa y ahora solamente quedan dos casas. De esas dos casas, una es de la abuela que tiene como setenta años y pico, y la otra es de una abuela que tiene 65 ó 66 años y que vive con una niña de diez años. Esas son las dos únicas casas que quedan. Esas mujeres estaban preocupadas de la condición en que vivían día a día; a Yaekoere se le hacía insoportable tener que vivir de la caridad, y empezó a pensar que sería imposible vivir más en ese pueblo. Este año, el cuarto año de Ansei, en los primeros días del mes de abril, abandonó su casa, y completamente sola, llevando consigo una olla y un hacha, se fue a escondidas a la montaña. Para sobrevivir, enterró algunos vegetales como *ubayuri*, *toma* ó *edzoenkogusa*, *nyo (edzonyuu)*, *shaku (janaudo)*. Cuando se marchitaran, estaba decidida a morirse con ellas, y fue así como entró a lo más profundo de la montaña. Entonces cruzó hacia el lado de Uriu, y ahí encontró un lugar en el agujero de la raíz de un árbol podrido, donde podía entrar hasta las rodillas, y decidió vivir ahí, y enterraba raíces de hierba por ahí y por allá, y doblaba tallos que ponía a secar como reserva para la temporada de lluvia.

Además, río abajo había un pueblo llamado Uekapata. Ahí vivía Yaereshikare, la esposa de Irimo. Ese año cumplía veintinueve años, pero hasta hace dos o tres años, dicen

que era una mujer de belleza fascinante. Por esa razón, un supervisor la forzó a hacer el amor, y si ella no correspondía a ese sentimiento, la intimidaba diciéndole que miraría con malos ojos (tomaría represalias) contra su esposo, Irimo. Finalmente se doblegó ante esas palabras, y en secreto correspondió al supervisor, pero no fueron solamente una o dos veces, como ella pensaba, sino que también envió a su esposo Irimo al puesto pesquero de Otarunai, y desalmadamente los separó, a su propia conveniencia.

Ese supervisor había contraído sífilis hacía algunos años, y cuando se la contagió y se enfermó, a partir de ese momento cambió y se volvió muy cruel y dejó de verla, no le daba ni un tazón de arroz, ni le daba un poco de medicina, hasta que finalmente la abandonó.

No había nadie que le diera de comer y se escondió completamente sola en una choza temporal (un cobertizo). No tenía ni una cucharada de arroz ni un bocado de nada. Pensó que sería lamentable morir de hambre, y de por aquí y por allá recibía pescados crudos para comer, pero la nariz se le cayó y también su cuerpo se descompuso, por lo que le daba vergüenza mostrarse ante la gente, así que decidió en su corazón entrar a la montaña. Salió del cobertizo, y pidió a uno de los barcos que salían del puerto pesquero y que iban río arriba que la llevara, y decidió regresar a Uekapata, con sus parientes políticos, pero la casa ya no estaba, y no tenía a dónde ir. Además, pensaba que si iba a casa de sus parientes río arriba, ahí podían cuidarla, pero ella había cambiado por completo, y era difícil volver a encontrar a sus parientes.

Mientras iban en el barco, se aproximaron a Yupekka, un lugar profundo que está un poco más abajo que Uriuputo (el lugar donde se juntan los río Amaryoo e Ishikari). Se dice que es un lugar donde siempre viven tiburones. Ella decidió aventarse al río, pero uno de los pasajeros que iba con ella en el barco la detuvo, y le preguntó que por qué quería hacer eso.

"Sería lamentable regresar a mi pueblo natal con esta apariencia. Por eso pensé en lanzarme a las profundidades." Contestó Yaereshikare.

"Tal vez sea así, pero mientras hay vida hay esperanza. Una vez muerto, no se puede dar marcha atrás. Además, no puedes decidir que no hay cura para esa enfermedad." Con estas palabras, la gente trataba de darle ánimos para que no se quitara la vida, y la llevaron en el barco a Uriuputo.

Ahí, un poco al fondo, los marineros pudieron ver un poco de humo, (y pensaron) que se trataba de la abuela Yekoere, que vivía sola. Los marineros le contaron las circunstancias, y en vista de que Yaereshikare no quería regresar a su pueblo natal, le pidieron que por favor vivieran juntas. Los marineros construyeron una cabaña sencilla de hierba, y les dejaron comida.

Al lugar donde vivían estas dos mujeres, se sumó una mujer ainu de Uriu, llamada Jishirue, una anciana de 71 años.

Ella se separó muy pronto de su marido, pero tenía dos hijos. El mayor, Koshiushi, ese año tenía 33 años, estaba casado con una mujer de nombre Ushishuno. El menor, Ikotsuyushi tenía treinta años y todavía no tenía esposa. Cuando Jishirue dependía de ellos tres para vivir, fueron empleados por la fuerza por la *Undyooya*; su casa se pudrió y ahora ha desaparecido. Su cuerpo había envejecido, su espalda se había doblado, y su cuerpo anciando se había debilitado, y en esa situación no podía pescar. Como solamente le quedaba morir de hambre, se fue de Uriu, y también llevando una olla y un hacha, y apenas sobrevivía comiendo las verduras enterradas, como *nyo* ó *shaku*. Hasta ahora no ha visto una sola vez a Rikoshiushi ni a Ikotsuyushi[1] y se quería ir a quejar de los procedimientos de la *Undyooya*, y fue bajando hasta Uriuputo. A todos los barcos que se encontraba, les pedía que llevaran a la playa un mensaje, y pidiéndole a sus hijos que huyeran y regresaran con ella.

Al ver la silueta de la cabaña, fue a ver, entró, y ahí se enteró de la historia de que la abuela Yaekore y la joven *(menoko)* Yaereshikare, de que sólo vivían de raíces y tallos, y de que se habían resignado a morir cuando esas hierbas se marchitaran. Jishirue simpatizó con la idea de las dos mujeres, de que si morían, se convertirían en un espíritu vengativo (urami no tamashii) y vendrían a visitar a los supervisores (*shijaidyin* - 支配人 y *bannin* - 番人). "Entonces yo también esperaré aquí el otoño, y cuando mi vida se marchite como las hierbas, me resignaré a la fragilidad de la vida, que es como el rocío." (Dijo Jishirue)

Era algo muy triste.

Al escuchar esta narración, pedí un bote para ir a buscarlas río arriba, pero no pude

---

[1] En el párrafo anterior dice Koshiushi y en este Rikoshiushi (N. de la T.)

encontrar la cabaña. Mientras lamentaba esto, continuaba mi camino, y de regreso en el barco, al seguir buscando, ahí estaba una cabaña hecha de tallos de *fuki*, donde estaban las tres personas.

Al principio, como la mitad del cuerpo de Yaereshikare estaba podrido, si uno se acercaba el olor era insoportable.

Yo también les llevé a estas personas arroz, tabaco y agujas, las distribuí y regresé. La situación de Yaekoere y sus amigas era de tal dolor, que hasta los espíritus malignos (onigami) se apiadaron de ellas, e hicieron llegar a oídos de Joriobe Masatono, un funcionario del ejército de ocupación (chindai – 鎮台) de Jakodate, (*Bugyooshoo no choo* – Magistrado de Tokugawa – 奉行所の長) la historia de sufrimiento y la mala suerte de las mujeres. El Bugyoo mandó llamar a esa joven y su hija, Shitorunka, y les envió algo de arroz moreno como regalo personal, les dijo que regresaran a las montañas y que cuidaran a las ancianas, como una muestra de agradecimiento. Y así fue como recuerdo que sucedieron las cosas en relación con este agradecimiento para el que no había palabras.

(Aparte)

Cuando los wajin entraban al territorio de Matsumae, se les pedía que hicieran el siguiente juramento: "Está prohibido estafar a la gente de Edzo y tratarlos inhumanamente." Este era el principio que impedía tratar inhumanamente a los ainu. Sin embargo, si el Matsumae no se enteraba del tratamiento inhumano, los wajin podían hacer lo que quisieran. Si no lo descubrían, cuando las mujeres estaban embarazadas, les obligaban a beber fuertes minerales y hierbas para que abortaran, e incluso llegaban a meterlas en agua fría de medio cuerpo hacia abajo, durante mucho tiempo.

Anexo No. 7

Canción del dios conejo cantada por él mismo, *"Sampaya Terke"*

Chiri Yukie *Ainu Shinyooshuu (Colección de canciones de los dioses ainu)*

Iwanami Bunko No. 80-1 pp. 65-75

Sampaya terke
Saltando y saltando a través de dos, tres valles,
mientras jugaba iba tras mi hermano mayor y fui hacia las montañas.
Todos los días iba atrás de mi hermano y veía
cómo mi hermano rompía las trampas que habían dejado puestas los seres humanos
y yo me reía de eso.
Como siempre, un día fui a verlo, pero
inesperadamente
una trampa golpeó a mi hermano y estaba llorando a gritos.
Yo me asusté y de un salto
fui hacia mi hermano mayor, y entonces
mientras mi hermano mayor lloraba, me dijo
"Hermanito, ve ahora corriendo
a nuestra aldea y cuando llegues
diles que tu hermano mayor cayó en una trampa... ¡ju, ojojoi! diles
a grandes voces."
Yo escuché
y le respondí "sí, sí", y entonces
saltando y saltando a través de dos, de tres valles
mientras jugaba, llegué
a nuestra aldea y crucé hasta el final del pueblo.
Ahí me acordé por primera vez que tenía un encargo de mi hermano,
y entonces grité a grandes voces,
pero se me olvidó por completo qué es lo que me había encargado.
Y entonces me quedé parado,
tratando de recordar, pero fue inútil.
Entonces otra vez
saltando a través de dos valles, saltando a través de tres valles

brincando para atrás fui de regreso
al lugar donde estaba mi hermano,
pero vi que no había nadie.
Solamente la sangre de mi hermano estaba ahí.
(aquí sale de la narración)

"Ketka woiwoi ketka, ketka woi ketka"
Todos los días yo iba a la montaña
y rompía las trampas que habían puesto los humanos
y siempre me divertía en esos lugares, pero
un día, cuando otra vez llegué frente al lugar
donde siempre estaban las trampas, al lado había una
pequeña trampa hecha de artemisa,
y al mirarla pensé:
"¿Y esta cosa? ¿Para qué será esta cosa?"
y como era rara
fui a ver, tocándola suavemente, y pensaba huir inmediatamente,
pero de pronto
como era de esperarse caí en la trampa.
Yo quería escapar, pero mientras más luchaba,
más fuerte me atrapaba
y como no podía huir, estaba llorando y entonces,
llegó a mi lado
brincando mi hermano menor para ver qué pasaba.
Yo me alegré y le dije que fuera a avisarle
a nuestro pueblo, pero
desde entonces, por más que esperé, no hubo ningún sonido.
Cuando estaba llorando, a mi lado
se apareció la sombra de un ser humano, y vi
a un joven humano tan hermoso como un dios.
Me sonrió, me recogió
y me llevó a algún lugar. Era una
enorme casa llena con tesoros divinos.
El joven encendió el fuego
y puso una gran olla en el fuego, y sacó una espada que tenía colgada,
y cortó la piel de mi cuerpo,

y llenó la olla conmigo, y empujó mi cabeza hasta el fondo
y siguió avivando el fuego. Como yo quería
huir de alguna manera, esperé un descuido del humano,
pero el humano no me quitaba la vista de encima
ni un instante.
"Cuando la olla hierva, me cocerán y tendrá que ser
una tonta manera de morir
una mala manera de morir"
pensé mientras esperaba un descuido del joven,
hasta que finalmente
me convertí en un trozo de carne
y me mezclé con el vapor que se levantaba y me subí
en el asa de la olla, e inmediatamente bajé volando
hacia el lado izquierdo de la habitación
y salí de un brinco de la casa, y mientras lloraba
brincaba y huí sofocado
y cuando llegué a mi casa
suspiré aliviado porque había estado en un verdadero peligro.
Al volverlo a pensar,
vi que quien yo creía que era un simple humano, un simple joven,
resultó ser un Okikirimui, alguien con la fuerza de un dios.
Pensé que eran trampas puestas por un simple humano
y las travesuras que yo le hacía todos los días
hicieron enojar al Okikirimui, y entonces él quiso matarme
con una pequeña trampa hecha de artemisa, pero
aunque yo no soy un dios inferior,
si hubiera ocurrido
esta tonta manera de morir
esta mala manera de morir
pensó que mis parientes estarían confundidos y en problemas
y sintió pena por ellos y gracias a eso
aunque yo escapé, él no me persiguió.
Por eso antes los conejos
teníamos el cuerpo tan grande como el de un venado, pero
como yo hice esta travesura
me hice tan pequeño como un trozo de carne del Okikirimui.

De ahora en adelante todos nuestros compañeros
tendrán el mismo rango.
De ahora en adelante, amigos conejos,
nunca hagan travesuras."
Dijo el líder de los conejos para enseñarle a sus niños, y murió.

Anexo No. 8

Canción que el Dios Búho cantó sobre sí mismo

Llovizna de gotas plateadas

"Llovizna de gotas plateadas
Llovizna de gotas doradas"
Mientras cantaba esta canción
Bajé deslizándome por el riachuelo,
y al pasar sobre la villa de los seres humanos
noté que quienes hace tiempo eran pobres
se habían vuelto ricos,
y quienes antes eran ricos,
ahora eran pobres.
En la orilla del mar, unos niños humanos[1]
Estaban jugando con un pequeño arco y una flechita de juguete.

"Llovizna de gotas plateadas
Llovizna de gotas doradas"
Mientras cantaba esta canción,
volaba sobre ellos
y los niños corrían abajo de mi,
diciendo "¡Qué hermosa ave!"
¡Es el Dios Pájaro!
¡Vamos a dispararle una flecha!
Cuando disparemos y acertemos,
El primero que lo recoja será
Verdaderamente valiente,
Verdaderamente fuerte."
Y mientras decían esto, los niños que antes eran pobres y ahora

---

[1] Hace mucho tiempo, cuando los niños crecían un poco, se les daban un pequeño arco y flechas. Entonces los niños jugaban a disparar a los árboles y a los pájaros, y sin darse cuenta mejoraban en el arte del arco y la flecha. *Ak* significa "arquería", *shinot*, "juego" y *ponai* "pequeña flecha".

eran ricos, disparaban juntando sus pequeñas flechas y arcos de oro,
mientras yo permitía que las flechitas pasaran arriba y abajo de mi.

Entre ellos, entre estos niños,
había uno que se había unido (al grupo)
con un simple arco y flechas de madera.
Al ver esto, me di cuenta por sus vestidos que era un niño de familia pobre.
Sin embargo, al mirar detenidamente el color de sus ojos,[2]
(noté que) parecía ser un niño de origen noble
y que era diferente del resto de los participantes.

Cuando me apuntó con sus sencillos arco y flecha,
los niños que antes eran pobres y ahora son ricos, se rieron
a carcajadas, diciendo "¡Este niño pobre sí que está loco![3]
Esa ave, el Dios Pájaro, no acepta nuestras flechas a pesar de ser de oro,[4]
y no hay razón para que esa ave, el Dios Pájaro, acepte tus simples flechas
de niño pobre, tus flechas de madera podrida."
Al decirle esto, patearon y golpearon al niño pobre.
Pero el niño pobre no les hizo caso en lo absoluto, y me apuntó.
Al ver esa situación, sentí mucha lástima.

"Llovizna de gotas plateadas
Llovizna de gotas doradas"
Mientras cantaba esta canción,
calmadamente dibujé un círculo
en el vasto cielo.
El niño pobre separó sus piernas,
se mordió el labio inferior,

---

[2] *Shiktumorke* – "ver a los ojos". Cuando se quieren conocer los orígenes de una persona, se dice que lo primero que hay que hacer es verlo alos ojos. Si mira un poco alrededor nerviosamente, es regañado.
[3] *Achikara* significa "sucio".
[4] Cuando la gente le dispara a un ave o a una presa, se dice que la presa desea esa flecha y que por eso la toma.

apuntó y ¡fiú! disparó. La pequeña flecha
voló hermosamente, llegó a mi lado y entonces
extiendí la mano y la tomé.

Girando, bajé cortando el aire mientras formaba una espiral.
Al hacer esto los niños corrieron,
compitiendo mientras levantaban la arena como si fuera una ventisca.
Cuando caí a la tierra, llegó corriendo el niño pobre
justo en primer lugar y me recogió.
Luego llegaron corriendo los niños que antes eran pobres y ahora son ricos,
insultándolo mientras lo empujaban y lo golpeaban: "¡Niño odioso! ¡Niño pobre!
¡Nos lo ganaste!" –le decían, pero el niño pobre se agachó sobre mi, y me
apretó firmemente contra su estómago.
Por fin, forcejeando, salió brincando por un hueco entre los niños,
y rápidamente se echó a correr.
Los niños que antes eran pobres y se habían hecho ricos,
le lanzaron piedras y trozos de madera,
pero eso no le importó al niño pobre,
y levantando una nube de arena,
llegó corriendo al frente de una cabaña.
El niño me metió por la primera ventana, mientras
decía algo y contaba esto y lo otro sobre lo que había sucedido.
Vi que desde dentro de la casa salía una pareja de ancianos,
formando con su mano un arco sobre los ojos para ver qué sucedía,
y entonces observé que, a pesar de ser gente muy pobre, tenían
la gracia de un caballero y de una dama.
Al verme enderezaron la espalda, sorprendidos.
Los ancianos se ajustaron el *obi* y me adoraron:
"Dios Búho, Gran Dios, muchas gracias por venir
a esta nuestra humilde casa de gente pobre.
Hace mucho tiempo nos contábamos entre la gente rica,
pero ahora nos hemos convertido en estos pobres sin valor,

y no merecemos dar hospedaje al Dios del País,[5] al Gran Dios,
Pero como ya se ha hecho tarde, esta noche le daremos hospedaje
al Gran Dios y mañana, aunque sea con un sencillo *inau*, humildemente
daremos la despedida al Gran Dios." Mientras decían esto,
repetían en varias ocasiones la adoración.

La anciana esposa me colocó sobre un tapete, bajo la ventana del este.
Todos se durmieron con rapidez, hasta roncar ruidosamente.
Yo estaba sentado entre mis orejas,
pero justo alrededor de medianoche me levanté.

"Llovizna de gotas plateadas
Llovizna de gotas doradas"
Mientras cantaba esta canción, volé de izquierda[6] a derecha[7] en la casa,
produciendo un hermoso sonido.
Al aletear, esparcí a mi alrededor hermosos tesoros.
Los tesoros del Dios hacían un hermoso sonido.
En poco tiempo llené esta pequeña casa con maravillosos
tesoros, con los tesoros del Dios.

"Llovizna de gotas plateadas
Llovizna de gotas doradas"
mientras cantaba esta canción, en un instante convertí

---

[5] *Kotankorkamui* es el dios del país o de la villa. En la montaña se llama *Nupurikorkamui* – "el Dios que tiene a la montaña (oso) y *Nupuripakorkamui* es el Dios que tiene el lado Este de la montaña (lobo). El búho se encuentra después del oso y del lobo. *Kotankorkamui* es alguien que no se presenta violentamente, como el Dios de la montaña y el dios del Este de la montaña. Usualmente es muy calmado, y se la pasa con los ojos cerrados, y se dice que solamente los abre cuando se trata de algo sumamente importante.

[6] *Eharkiso* – "El asiento de la izquierda".

[7] *Eshiso* – "El asiento de la derecha".

Al centro de la casa se encuentra el fogón, y la posición o asiento principal se encuentra en la ventana del lado Este de la casa; visto desde este sitio principal *(kamiza)*, el lado derecho es *eshiso* y el lado izquierdo es el *jarkiso*. Solamente los hombres se sientan en el lugar principal. Si hay algún invitado, el jefe de familia adquiere un sitio más humilde y ahí se lo ocupa con modestia. El jefe de familia con su esposa se sientan del lado derecho. En el asiento que sigue al del lado izquierdo, es el más bajo de todos y corresponde al lado oeste (en dirección a la puerta).

esta pequeña casa en una casa de oro,
en una gran casa; dentro de la casa
construí una bodega de espléndidos tesoros,
y adorné el interior de la casa con bellos vestidos que
confeccioné rápidamente.
Decoré el interior de la casa más maravillosamente que si fuera
la casa de un magnate. Al terminar, me senté tal y como estaba,
entre las orejas de mi armadura.[8]

Entonces le mostré un sueño a la gente de la casa.
Ahí les hice saber que los *ainu nishpa* (gente noble ainu)
se habían vuelto pobres por mala suerte, y que cuando yo vi
que eran maltratados por la gente que antes era pobre y ahora es rica,
sentí compasión, y aunque yo no soy un Dios de bajo rango,
me había hospedado en casa de los humanos
y les había otorgado una caridad.

Cuando terminé, después de un rato se despertaron juntos,
se frotaron los ojos, y al ver el interior de la casa,
cayeron al piso sorprendidos. La anciana esposa lloraba a gritos,
y al anciano le resbalaban enormes lágrimas por las mejillas;
pero finalmente se levantó y se dirigió hacia donde yo estaba.
Me adoró veinte o treinta veces , y me dijo llorando:
"Aunque pensé que era un simple sueño,
en verdad hemos recibido esto.
Muchas gracias por venir a esta insignificante[9] casa

---

[8] *Hayokpe – "armadura".*
Tanto las aves como los animales, cuando están en las montaña, son invisbles para los humanos, pero cada uno tiene una casa como la de los humanos, y todos viven con la misma forma de los seres humanos. Cuando vienen a las villas de los seres humanos, se dice que vienen usando una armadura. Entonces en el cadáver de los pájaros y los animales no se puede ver la esencia dentro de la armadura, pero se dice que está entre las orejas del cadáver.

[9] *Otuipe* – tipo (sujeto) de nalgas cortadas.
Los perros que tienen la cola cortada casi nunca son respetados. Es una palabra grosera que significa que se trata de un hombre muy malo e insignificante: *wenpe* – tipo malo, y *otuipe* – tipo como un perro de

Dios del País, Gran Dios, que has tenido compasión
de nuestra mala suerte, y nos has dado
la más grande de todas las bendiciones." [10]

Entonces, el anciano cortó un *inau* de madera, y me adornó
con este maravilloso *inau* que elaboró bellamente.
La anciana se vistió e hizo,
que el pequeño niño le ayudara, y juntos
cortaron leña, sacaron agua, prepararon *sake*, y en un momento
pusieron en fila seis barriles de *sake* en el lugar de honor.
Entonces, conversé[11] largamente con *Apejuchi*, la anciana Diosa del Fuego[12]
contándole historias acerca de varios Dioses.
Aproximadamente dos días después, el aroma del sake inundaba el interior de la casa,
porque es el platillo favorito de los Dioses.
Después, a propósito hicieron que el pequeño niño
usara un viejo kimono para que fuera a invitar[13] a la gente
que antes era pobre y ahora es rica.
Entonces, lo seguí con la mirada y vi que iba de puerta en puerta,
y al dar el mensaje de invitación, la gente que antes era pobre y ahora es rica
se reía a carcajadas, y muchas personas acudían, diciendo:
"Esto es un misterio... ¡ay, esta gente pobre!
Vamos a ver qué tipo de *sake* y de comida han preparado
y por qué nos están invitando.
Vamos a reirnos y a ver de qué se trata."

---

cola cortada.

[10] *Chikashnukar* – Cuando un dios entra en la casa de personas que le han gustado mucho y que no han visto cumplidos sus deseos, les otorga mucha felicidad, y la gente dice *ikashnukar an* para expresar su felicidad.

[11] *Neusar* – Conversar. *Neusar* significa charlar acerca de cosas de la vida. Comúnmente, en el *kamui yukar* (canción de los dioses) y en el *uwepeker* (prosa) se dice *neusar*.

[12] *Apejuchi* – Anciana del fuego. La diosa del fuego es la diosa más importante dentro de la casa, y se dice que es una anciana. El dios búho también puede ser invitado del dios de la montaña, del dios del mar y de otros muchos dioses. Cuando vino a la casa, *apejuchi* lo hizo su invitado y conversaron. También se puede decir simplemente *kamuijuchi* (anciana del fuego).

[13] *Ashke a uk*. *Ashke* significa "dedo", "mano"; *A uk* significa "tomar". Se utiliza para decir que, cuando hay una celebración, se invita a la gente.

Y simplemente al ver la casa de lejos, se sorprendían y se avergonzaban,
y algunos de ellos regresaban inmediatamente,
mientras que a otros les flaqueaban las piernas al llegar frente a la casa.
Entonces, la esposa salió de la casa, y tomándolos de la mano
los metía en la casa, y la gente entraba como con miedo y sorpresa,
y nadie levantaba la vista.

Al hacer esto, el esposo se levantó y dijo con una hermosa voz,
como de pájaro cucú.[14] "Lo que sucedió es que antes nosotros
éramos muy pobres y no podíamos llevarnos bien;
pero el Gran Dios se apiadó, y como nosotros no teníamos
malos pensamientos, nos otorgó esta caridad.
Por eso desde ahora todos somos una sola familia dentro de la villa,
y yo quiero que todos nos llevemos bien
y seamos buenos amigos." Al decir esto, la gente se frotaba las manos una y otra vez
y le pidieron perdón al dueño de la casa, charlando acerca de
de que serían buenos amigos a partir de ese momento.

Yo también fui adorado por todos.
Cuando terminaron, a todos se les había ablandado el corazón,
y se inició un abundante banquete.
Mientras conversaba con la Diosa del Fuego,
con el Dios de la Casa[15] y la Diosa del Estante[16]
observamos a los seres humanos bailar en círculo,

---

[14] Kakkokhau.... La voz del pájaro cucú (kakkou). Como la voz del cucú se puede escuchar bella y claramente, se dice que cuando la gente habla con verdadera claridad y todos puedan escuchar bien, es una persona que habla como un pájaro cucú.

[15] La Diosa del Fuego es la esposa y el Dios de la Casa es el esposo. Al Dios también se le llama *chisekorekashi*, o sea, el anciano que tiene una casa.

[16] *Nusakorkamui* es la anciana Diosa del Estante. Se dice que también esta es una diosa. Se dice que cuando hay amor entre dos personas, toma la forma de una serpiente y así se manifiesta. Entonces, cuando se presenta una serpiente cerca del honorable estante, así como cerca de la ventana que está en dirección al Oriente, se dice "Por fin la anciana del honorable estante tiene quehacer, y tal vez lo mejor sea salir de la casa". Nunca se debe matar a la serpiente, porque entonces se recibiría un gran castigo del cielo.

y nos divertimos profundamente.
Entonces después de dos o tres días, se terminó el banquete.
Al ver que los humanos se habían hecho buenos amigos,
me tranquilicé y se lo informé a la Diosa del Fuego,
al Dios de la Casa y a la Diosa del Estante.
Cuando terminé, regresé a mi casa.
Antes de venir, mi casa estaba llena de hermoso *sake*.
Entonces, invité a los dioses cercanos y a los dioses lejanos
y ofrecí un abundante banquete.
Durante la fiesta, les conté a los dioses sobre cuando visité
la villa de los seres humanos y acerca de su situación.
Cuando les narré detalladamente a los dioses estos eventos,
ellos me elogiaron grandemente.
Cuando los dioses regresaron, les di dos o tres hermosos *inau*[17].
Al ver en dirección a esta villa de los ainu, sé que ahora ya están en paz,
todos son muy buenos amigos y este *ainu nishpa* (persona noble)
es ahora el líder de la villa. Ese niño ya creció y tiene esposa y un hijo, y cuida de su padre y de su madre.
Siempre que preparan sake, al inicio del banquete me envían un *inau* y sake.
Yo también estoy detrás de los seres humanos, todo el tiempo defiendo el país de los seres humanos.
Esto fue lo que narró el Dios Búho.

Traducción: Yolanda Muñoz con Kei Ohtsuki

[17] En la traducción que hace Chiri Yukie al japonés, utiliza el término *gohei* para hacer referencia al inau. El *gohei* son las tiras de papel que se utilizan en Japón para solicitar el favor de los dioses. Curiosamente, esta es una costumbre japonesa, y Chiri Yukie la atribuye como costumbre de los dioses ainu. (N. de las T.)

Anexo No. 9

Prefacio a la *Colección de canciones de los Dioses ainu*

Chiri Yukie. *Ainu Shin'yooshuu.* Iwanami bunko No. 80-1

Hace mucho tiempo, este amplio Hokkaido 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.

En la tierra de invierno, pateando la espesa nieve que cubría el bosque, surcaban montaña tras montaña, sin importar el frío que congelaba la tierra. En el mar del verano, las verdes olas nadaban con el viento fresco, y los pequeños barcos pescaban todo el día, flotando como si fueran las hojas de un árbol, acompañados del canto de las blancas gaviotas. La primavera en flor bañaba todo con una luz dulce, y vivía cantando junto al eterno gorjeo de las aves pequeñas, recogiendo artemisas y retoños. En el otoño de hojas coloreadas el campo se dividía a su paso en pastos de crestas uniformes; al anochecer, cuando se apagaban las fogatas de la pesca del salmón, por el valle surgía el sonido del llamado amistoso del venado, y se ataban sueños en la luna redonda. ¡Ah! ¡Debió ser una vida tan alegre! Ahora también esa frontera de la paz es tiempo pasado; el sueño se rompió hace varias décadas. Esta región está cambiando rápidamente, y una tras otra se van urbanizando las montañas en pueblos y los pueblos en ciudades.

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, con estos mismos ojos veremos perderse el brillo de la hermosa alma de las personas que antaño controlaban cada movimiento con sus creencias religiosas; consumiéndonos en la intranquilidad y el descontento, también reconoceremos a nuestro destino debilitarse y confundirse. Tendremos que depender de la misericordia de otros; vergonzosa apariencia; ¡oh! vamos a desaparecer... Por eso tal vez el nombre que hoy tenemos es un nombre muy triste.

Tal vez hace mucho tiempo, nuestros felices ancestros no imaginaban siquiera un poco que su propia tierra natal terminaría en esta miserable situación.

El tiempo corre sin cesar. El mundo va modernizándose ilimitadamente y entre nosotros también estamos exponiendo la vergüenza de nuestra derrota en el campo de batalla. Si algún día surgieran personas fuertes, aunque sólo fueran dos o tres, ese también sería el día en que igualaríamos nuestros pasos con el mundo moderno. Y es por este sueño ferviente que todo el día nos sentamos a rezar.

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.

Yo nací ainu y he vivido enmedio de la lengua ainu; escribí con pincel algunos cuentos muy pequeños sobre lo que contaban nuestros ancestros en la lluvia del anochecer, en la nieve de la noche y cada vez que tenían tiempo libre.

Si fuera posible pedir que mucha gente nos conozca leyendo, yo, junto con los ancestros de nuestro mismo pueblo, sería infinitamente feliz y viviría en el mayor regocijo.

Día 1, tercer mes del año 11 de Taishoo.

Anexo No. 10

若きウタリに

Para los jóvenes utari

Autora: Yaeko Batchelor

P. 14

Mosir Kor Kamuy pase tono
Ko-oripak=an utarpre pirka puri ne kusu ne na
Me inclino ante los Dioses de la Tierra
el Dios Supremo para mostrar su buena voluntad.

Utaspano nakayoku Kurasan Moyokka neyta pakno
Anutari opitta.
Aunque seamos pocos, vivamos en mutua paz
por siempre todos como amigos.

P. 15

Utaspa-no ukoyki-p utari renka
P ani ainu pirkap Mosir ae-keske.
Aunque hay gente que pelea entre sí,
las personas buenas no deben desaparecer.

Seta korachi iteki ukoyki ikore
Yan pirka u-kat omare ueniste yan.
No nos tratéis como perros,
vivamos bien y así tendremos fortaleza.

P. 16

Utaspa-no uko-yaykatanu pirka
puri wasurena utari tokoshie made mo.
Respetémonos mutuamente.
no olvidemos las hermosas costumbres
y vivamos como por siempre como *utari*.

¡Jóvenes! ¡Ayudad a su hermana!
Continuad con el esfuerzo
de su padre y de su madre.

若人よ　サポを助けて　はげまれよ
ミチのオカケタ　ハポノオカケタ

P. 17

Decid a los herederos de la casa paterna
que no son descendientes
de un pueblo desaparecido.

父の家嗣ぎてつたへよ
孫曾孫に
亡びの子では　無いといふこと

Nos tenemos antipatía
y mutuamente nos exterminamos
¿Y en manos de quién
están ahora nuestras tierras?.

お互に　憎みそねみて
滅せし　ウタリ
の国土　誰が手にある

P. 18

No tiene sentido el sentir odio y celos
entre nosotros.
Ahora lloramos en vano
por lo que está en manos ajenas.

お互に　にくみそねみて
何ならむ
今はむなしく
人の手に泣く

En el país donde está el Dios Herrero
que forjó a los hombres
se forjarán nuevamente a los *utari* rotos.

カントオッタ　アイヌカラカンチ
ありといふ　うちなほしてよ
痛めるウタリを

P. 19

Hey tú, *utari*, lo más horrible de este mundo
es el *sake*
nunca lo beban ni se emborrachen.

アウタリヒ　モシリイコンタプ
トノトなり　イカエチクーな
イチオシキな

El nombre de los *utari*
está pisoteado y aplastado
¿Quién entre los *utari* nos devolverá
el honor de nuestro nombre?

ふみにじられ　ふみひしがれし
ウタリの名
誰しかこれを
取り返すべき

P. 20

El venado, la venada y sus pequeños venados	野の雄鹿　牝鹿子鹿の　はてまでも
Fueron expulsados de los campos	おのが野原を　追はれしぞ憂き
Y entre una gran tristeza	せめき野も　ありなば
han sido exiliados	
a lo mas recóndito de su territorio.	
Si tuviéramos un poco de tierra,	飼はむ
podríamos conservar a la familia de venados,	親子鹿
y dentro de una cerca roja	赤き柵など
podríamos mantener a las crías.	廻らしてしも

P. 21

La manada de venados iba	野より野に　草食み遊びし
de campo en campo,	鹿の群
comiendo hierba y paseando;	今はあとだに
ahora no podemos verlos más	なきが寂しさ
y todo está solitario.	
Perdimos nuestros campos, nuestra casa,	国も名も　家畑まで
nuestro nombre y nuestras tierras,	うしなふも
pero no perderemos nuestro corazón.	失はざらむ　心ばかりは

P. 22

Los jóvenes *utari* no tienen valor,	古のラメトク達の
y por eso quiero pedirles que	片腕もありて
sean *ramekot,* valientes como	ほしかり
los *utari* solían ser antaño.	若きウタリに
Es verano, pero mi corazón	夏ながら
tiene frío y tiembla	心はさむく　ふるふるなり
cuando pienso en los *utari* de hoy en día.	ウタリが事を思ひ居たれば

P. 23

Quisiera que las mujeres que criaron a los *utari* valientes con el antiguo *yukar* estuvieran aún vivas.
Los niños malcriados crecen fuertes,
y los niños graciosos no.
¿Será por eso que los niños
de los *utari* no crecen?

いにしへの　ユーカラカムイ　育てにし
姉君今も在らまほしけれ

愛らるる　子より憎まるる　子は育つ
などてウタリの
子は育たねぞ

P. 24

Pensar en los ainu
me hace llorar toda la noche;
esta mañana mi cara se veía exhausta,
y eso me hizo sentirme avergonzada.

ウタリ思ひ　泣き明したる
この朝の
やすれし面わ
はづかひきかな

Me pregunto si no hay otro camino
para los *utari*
que dolorosamente desaparecen.
¿Es que acaso no habrá una manera
de despertar la energía de los *utari*?

たつ瀬なく
もだえ亡ぶる　道の外に
ウタリ起こさむ
正道なきか

P. 25

Miro hacia el cielo gris
y no puedo detener las lágrimas
que caen de mis ojos.
¿Dónde habrá una isla a la que podemos llegar?
Somos como un barco a la deriva en el mar.

灰色の
空を見つむる　瞳より
とどめがたなき　涙あふるる
寄りつかむ　島はいづどぞ
海原に　漂ふ舟に　似たり我等は

P. 26

Hay muchas islas, pero todas
están ocupadas por extraños.
Los *utari* pobres　no pueden
desembarcar en esas islas.

島々は　群れ居るなれど
他人の島
貧しきウタリ
寄るすべもなし

Somos pobres,	貧しくも
pero amemos a nuestro *kotan*	コタン愛して
y trabajemos para nuestros padres y hermanos.	働らかむ　父母たすけ　兄を助けて

P. 27

Aunque seamos pobres,	貧しくも
vivamos con un corazón rico	心富まして　ながらへむ
sobre esta tierra que es	おやの残せる
la herencia de nuestros padres.	此の地の上に

Si los *utari* fuéramos	ウタリ方　砂の数ほど
como los granos de arena en la playa,	おほからば
aún una enorme ola no cubriría	波は越させじ
la colina formada por los *utari*.	ウタリの丘に

P. 28

Se junta la arena llevada por la ola.	寄る波に　寄せらるる砂
Espero que la arena traída por las olas	寄り寄りて造れり砂丘の
haga que la duna crezca.	丘辺を高く

Si soy fuerte, nadie podrá hacerme daño.	我良くば　何かは我に　よからざる
Ni siquera los animales feroces	猛き獣も　我を傷めず
podrán lastimarme.	

P. 29

Si conservamos el orgullo en nuestro corazón,	心高く　もちてあらばや
aún las nubes tormentosas se alejarán	むらがりし　雲は過ぎ去り
y mi corazón brillará.	胸明くならむ

Cuando veas las olas,	波を見て
no pienses que son grandes,	大いなりとすな
piensa en hacer que el corazón de los *utari*	海を思ひ　大きく持たれ
Sea tan grande como el mar.	ウタリ心を

P. 30

No tengas miedo al ver las olas.
En este mundo hay olas
más grandes y más terribles.

波を見て　恐ろしとすな
うき世には
尚おそろしき　波ぞ高鳴る

Rema en el bote
a través de las salvajes olas hacia la orilla.
Los brazos de los *utari*
nunca perderán su fortaleza.

荒ぶ波　つき切りて漕げ
岸辺まで　ゆめゆるぶなよ
ウタリの腕を

P. 31

¡Hey, *utari*! ¡La orilla ya se ve cerca!
Así que remen con fuerza y recen.
Aún el tronco que ha sido lanzado
a la orilla del mar
puede purificarse con el sol.
Cuando ya se haya secado,
se convertirá en madera pura,
y será útil para la gente.

我がウタリ　岸辺はすでに
近かるぞ　祈りて櫂に　力そそげよ
寄木さへ　日の光にて
きよめられ　清木となりて
人の用にたつ

P. 32

Limpiemos nuestra conducta
y nuestros corazones
para tener una vida larga y saludable.
Preservemos tantos tesoros y honor
como podamos,
tanto para nuestros niños
como para nuestros nietos.

おこなひも
心も清く
致しませう　達者で長く　生きむがために
出来る程　寶も名をも
残しませう
後の子のため
孫曾孫のため

P. 33

Pensando y pensando, una y otra vez,
veremos el futuro de los ainu en este mundo.
En este mundo no sólo los estudios

考へて　また　考へて　見て見ませう
ウタリの為を　ウタリの前途を
世の中に　学問ばかりが

sirven para aprender a vivir.	身をたてず
Aprended y creced acumulando	我身に積めよ
buenas acciones.	良き業を積め

P. 34

Es inimaginable la cantidad de tierras	何よりも　止めたき事は
que se pierden por culpa del alcohol.	酒飲みぞ　酒に流せる　土地多き世
Lo que quiero es que dejes	止めたきは　疚し心と
de sentirte culpable y de mentir	うそつきぞ
para que nuestra fuerza no se debilite.	互の力　挫かぬ為に

P. 35

Se burlan de los ainu,	笑はれて　唯泣いている
pero más que llorar,	それよりも
pensemos qué hacer por nosotros.	己が為すこと　考へませう
No pienséis sólo en la debilidad,	悲しいと　おまはず成せよ　思ふ事
sino haced su mejor esfuerzo, y lo lograréis.	力の限　成せばなるもの

P. 36

Deberías saber	現し世に　蝶よ花よと
que aún la princesa que fue criada	愛でられる
con tanta delicadeza	姫にも悩み
también está expuesta al sufrimiento.	あると知れかし
Cuando vi a la gente en el campo,	あさ日さす　畑に鍬持つ
con su azadón,	人見れば
bajo el brillo del sol de la mañana	ほんに頼もし
Me sentí llena de esperanza en su futuro.	彼等が行く末

P. 37

Pienso en la madre que ora para que su hijo	言葉よりも　行ふ人と　なれかしと
se convierta en una persona de acciones,	祈りて止まぬ
más que en una persona de palabras.	母の胸かな
Aunque se burlen de nosotros, no os enojéis.	笑はれて　腹を立てまい　あの聲は
Eso es lo que nos ha enseñado	我に教へる

la voz de la naturaleza.	自然の撃ぞ
P. 38	
Sentí odio y tristeza por su repulsiva alma,	何事も　うはのそらにで
por las personas que oyen sin escuchar.	聞く人の　醜き魂の　憎くかなしき
No seas perezoso y alcanza lo que deseas,	怠けずに　成せよ自分の　好きずきを
sin distraerte.	成しとぐるまで　他見はせずに
P. 39	
Cualquier cosa que hagáis, aún lo pequeño,	魂を　打ちこみてなせ　何事も
hacedlo con espíritu dedicado.	よしや小さき　事にてあるも
Hijos de los ainu,	適度なる　野心家であれ
sean moderadamente ambiciosos,	ウタリの子等
pues la gente que no tiene deseos	欲の無い者
parecen unos tontos.	間抜けて見ゆる
P. 40	
Los ainu que fanfarronean bebiendo *sake*	酒のみて　空いばかりして
están vaciando sus bolsillos.	をるうちに　空になりたり　ウタリの財布
Pero mira al perro que crían en el patio:	土間に置き　粗食で飼いし　犬を見よ
aunque su dieta es magra,	主人大事と
defiende a su precioso amo.	守り居るなり
P. 41	
¡Hey, jóvenes!	若人よ
¡Abrid vuestros ojos de vuestros corazones	心の眼　せまし見よ
y mirad!	何処見てあるぞ
Si no es a ustedes mismos,	己を見ずに
¿a quién creéis que estáis viendo?	
¡Ya basta!	改めむ
¡Terminemos con esta vida de pereza	ずぼら不規律　不勉強
sin horario y sin estudios.	今の今より　必ずきっと
Acabemos con esto sin demora.	

P. 42

A partir de ahora cuidemos de nosotros	今よりは　大事にしませう
y también de nuestro orgullo y nuestro nombre.	己が身をまた己が名も　大事にしませう
Aún los nombres de los muertos	死人さへ　名は生きて在いる
permanecen vivos.	
¿Quién nombró a los *utari*	ウタリの子に　誰がつけし名ぞ
"los hijos del pueblo desaparecido?	亡の子とは

P. 43

No toméis las cosas a la ligera,	今までの　やうな呑気で
como hasta ahora.	なりませぬ
Estudiemos cosas útiles.	生ける勉強　しませう我ら
Si mantenemos una mecha,	心あらば　必ず燃えむ
seguramente un día arderá el futuro	ウタリの子等　明るくしませう
en los hijos de los *utari*.	我等の前途を

P. 44

Si te enojas cuando alguien se burla de tí,	笑はれて　腹が立つなら
tendrás que cambiar tu forma de pensar.	なほしませ
Ahora pareces un espantapájaros.	あなたの姿案山子そのまま
El corazón distingue los regalos de Dios.	聞きわけむ　心は神の　たまものぞ
Abre los ojos antes de que termine la mañana.	さとりを開け　朝過ぎぬ間に

P. 45

Imaginemos a la semilla a un lado del camino.	道の邊の　千草を思へ
Ha florecido con una sonrisa,	ふまれても　なほ笑まひつつ
pese a que alguna vez fue pisoteada.	花咲きてあり
No desprecies al cuervo por ser negro.	黒けれど　侮りますな　あの烏
Él vuela alrededor, alto y en libertad.	自由に高く　飛びめぐるなり

P. 46

Quisiera ser la hija del amanecer	曙の　娘となりて
e iluminar a los *utari* para siempre.	ウタリをは明るくしませう永久までに
Pensemos en este día	現し世は　ウタリの朝と　思へかし
como si fuera la mañana de los *utari,*	顔を洗ひて　しかと帯びして
así que lavémonos las cara y ajustemos nuestros *obi.*	

P. 47

Los *utari* aman y alaban al sol,	太陽を　愛したたへし　ウタリなり
así que reciban la luz del amor en su corazón.	心に受けよ　愛ｎ光を
Rogad a la diosa del viento que	太陽を　隠すあの雲　憎らしや
por favor se lleve las nubes que esconden al sol.	去なせて下さい　風姫御様

P. 48

Dejemos que la luz del sol brille	太陽の　光に照らせ
en cada uno de nosotros,	各自の　暗い心は
para que nuestros oscuros corazones	明るくならむ
se vuelvan brillantes.	
La diosa del sol está en el cielo,	太陽　み空にいます
usando su luminoso *byakue*[1] sobre los *utari.*	明々と　白衣まとうて　ウタリの上に

P. 49

Los antiguos *utari*	偉人をば
deben haber sido poetas, porque	太陽に准らへ
alaban a las grandes personas	讃め称へし
comparándolas con el sol.	古のウタリ　歌人ならずや
Nosotros vagamos como ciegos.	盲人にて　さまよひをれる
Por favor sanádnos	我等をば　癒しくだされ
para que podamos ver el país del Cielo.	天つ国見む

[1] Manto blanco utilizado por las deidades budistas. (N. de T.)

P. 50

Cree en Dios. Deja de dudar	神を信じ　偽をやめ
y todo lo que hagas	何事も
se convertirá en un regalo de Dios.	成せば必ず　み恵あらむ
La gente que llora con verdadera tristeza	ほんとうに　悲しみ泣ける　人ならで
conoce los milagros de Cristo.	キリスト様の御事業は知らじ

P. 51

El Santo Cristo está presente	目に見えぬ
donde los corazones están juntos,	人の心の集ふところ
aunque la gente no pueda verlo.	其処に神まし　キリストいます
¿Quién enseñará a los *utari*	キリストの　教の髄の　その髄を
la quintaesencia de la doctrina de Cristo?	ウタリに造ぐる　人は誰なる

P. 52

La sangre que Cristo Nuestro Señor	我らがため　赤き血潮を
ha derramado	流されし
por nosotros, ha llegado	キリスト様の
hasta el fondo de nuestros corazones.	慈愛身にしむ

No pienses que hay estrellas sólo en el cielo.	空にのみ　星ありとすな
Encontremos las estrellas que también	人の世の　星を数へむ
están entre los buenos niños.	良き子集めて

P. 53

Cierra tus ojos y mira hacia arriba,	目をつむり
hacia la poderosa pureza del sol,	心の目にて　仰ぎ見よ
con tus ojos cerrados.	日の御力の　いかに清けき

El pasto y los árboles están vivos	草も木も　嵐の中に
aún en la tormenta,	いきてあるを
así que no tengas miedo	など人の世の
de las tormentas del mundo humano.	嵐おそれむ

P. 54

Lloro por las palabras sinceras	真心の　こもる言の葉
que ansiosa y profundamente	しみじみと
se han clavado en mi corazón.	心にひびき　吾はなかるる
Estas palabras que se clavan	胸さくる
profundamente en mi mente	思をこめし　一聲の
lastiman mi pecho que explota de añoranza	身にしみとほる
como si fuera un pequeño pájaro cu-cú.	ほととぎすかな

P. 55

El pájaro cu-cú chilla hasta escupir sangre,	血を吐かむ　思に啼きし　ほととぎす
pero el día de mañana me gustaría escuchar	朝に笑まふ
su canto feliz.	聲を聞くかばや
Las cosas que sé	知ることは　知らぬ事より
son menos que las cosas que no sé.	少なけど
Pero si algo supiera,	一つ知ることも
quisiera que fueran cosas buenas.	よき事知らむ

P. 56

Si tuviera un dulce caliente,	寒き朝も　かかさず勤むる
me gustaría dárselo a los pequeños cuervos[2]	子烏に　暖かきお菓子　あらば与へむ
que son hacendosos aún en las mañanas frías.	
El sol se oculta y mi corazón se oscurece, pero	日は暮れて　心も暗く　なりぬれど
si pienso acerca en el futuro, mi corazón brilla.	朝おもへば　わが胸あかるし

P. 57

Canten fuerte por este mundo, hombres *utari*,	雄鳥は　高々なきて
como la voz del gallo se escucha al amancecer.	夜明けよぶ　ウタリ男子等　なけよ世の為
El ganso silvestre que aparece	古の　ヌプルクイトプ　知らせけり

---

[2] En este caso, los pequeños cuervos funcionan como analogía con los niños pequeños que, ruidosos y alegres, van vestidos con su uniforme negro a la escuela. (N. del T.)

en el mundo espiritual del antiguo *yukar*	ポイヤウンペの　行くべき道を
nos cuenta del camino correcto	
que Poyanpe debe seguir.	

P. 58

Quisiera preguntarle al dios Nupurkurtop,	聞かまほし　永久に長く
el dios pájaro,	生きる道をヌプルクイトプ
cómo vivir para siempre.	カムイヒカッポに

Quisiera tener una elevada,	杉のごと
buena naturaleza como el árbol de cedro,	高き人がら　のぞましき
porque quien es mezquino,	ずるき人こそ
es una persona de disposición baja.	低き人なれ

P. 59

Seamos fuertes en silencio, como las rocas,	石のごと　無言の中に
brillando cada vez que alguien nos pisa.	力あれ　ふまるるほどに　放て光を
En este mundo hay un árbol	石を割る　木さへある世ぞ
que puede romper la piedra,	ウタリの子等
¡Así que vamos, hijos de los *utari*!	割りて進まむ
sigan rompiendo estas preocupaciones mundanas.	此の憂世をば

P. 60

De tanto sufrir, muchas veces	くるしさに　壁に頭を
he pensado en la muerte	うちつけて　果てなんかなど
golpeando mi cabeza contra la pared.	幾度思ひし
Todo es destino, pero no puedo resignarme,	よろづの事　運命なりとは　思へども
y me retuerzo de dolor.	あきらめ得ずに　もだゆる我は

P. 61

Esta hermana suya[3]	教育の　なきサポなれば
no recibió mucha educación,	身を恥ぢて

[3] Ella se llama a sí misma "esta hermana suya". (N. del T.)

y por eso me siento avergonzada	人目を忍ぶ
cuando me enfrento a los ojos de la gente.	思ひこそすれ
¡Hermanas!	トレシ方
¡Estudiad hasta donde alcance su fuerza	ちからのかぎり　学べかし
para no tener vergüenza y salir al mundo,	世に出て恥ぢぬ
sabiendo qué camino seguir!	道しるべの為

P. 62

Las cosas que me preocupaban	なやむとも　せんなき事を
y me hacían llorar	今も亦　繰返しつつ
aún ahora regresan y me vuelven loca.	思ひ亂るる
Espero que haya una escalera	どん底に　つき落とされし
para que la gente que fue arrojada al fondo	人々の登らむ梯子
pueda trepar.	ありなばと思ふ

P. 63

Estos son días de dolor	苦しみの　日々を過せる
pero espero que hay cosas buenas por venir.	この我に
El honor de los *utari* ha sido desgarrado	あかるき事の
y hecho pedazos,	あれかしと思ふ
(pero) la forma de recuperarlo	ずだずたに　踏みにじられし
está en nuestros corazones.	ウタリの名　取り返すのも　己が胸にあれ

P. 64

Ahora me pregunto	よくもよく
¿cómo es posible que no esté loca	心狂はで　在りしものと
después de haber soportado	今さら吾を　いぶかしむかな
tantas cosas sin apoyo alguno?	
¿Será que la muerte por sufrimiento	たつせ無く　悩み悩みて　死する外に
es el único camino para los *utari?*	われらウタリの　道はなきかな

P. 65

Uno de los *utari* escapó sin decir a dónde iba	ウタリの子　一人行方を　くらませり
Parece que ya ha germinado la cebada.	烏麦しも　生えし様なる
Aunque mi cuerpo terrenal	此世にて　よし身は亡び　朽つるとも
está muriendo y decayendo,	心はとはに
espero que mi corazón exista por siempre.	あらましと思ふ

P. 66

Pienso en las villas de los *utari*	隙間もる　風も寒かる
en donde el viento entra a través de la grieta	山里の　貧しきウタリ　思はるるかな
volviéndose más frío en la pobreza.	

La puerta corrediza de esta casa	この家の障子は名のみ
está totalmente rota,	紙をはるところさへなく
y no hay lugar dónde poner el papel.	こはれ果てたる

P. 67

Los pacíficos días de mi pueblo natal se han ido	過ぐる日は　のどけくありし
y ahora tenemos esta tristeza en todas partes.	トットモシリ今は憂ひに　とざされにけり

Sólo lloro en mi corazón	血の吐かむ　思の我を　かへりみて
pensando en esta tristeza	心の底に
que es como si escupiera sangre.	哭くばかりなる

P. 68

Las hojas rojas están cayendo,	紅葉おち
y el viento del otoño se vuelve más frío,	秋風さむく　身にしめど
llegando hasta mis huesos,	まが来む春を
pero pienso en que la primavera habrá de volver.	思ひつつあり

¡Oh, cómo duele!	ああ痛む　此の苦しみの　我が胸を
¡Hey, tú, pájaro de corazón cálido!	啄ばみ去れよ
¡Llévate con tu pico este dolor de nuestro pecho!	こころある鳥

P. 69

Pienso en mi tristeza, y mi corazón	我が心　沈み沈みて
se hunde más y más en el infierno.	地獄まで　落ちし思の
Sola en esta noche silenciosa que se vuelve	するぞ悲しき
cada vez más profunda	しんしんと　更け行く夜半に
lloro cuando pienso en los *utari*.	我一人ウタリを思ひ　泣きてをりけり

P. 70

En la medida de lo posible	かなひなば
quiero transmitir a la gente este sufrimiento	此苦しみを　告げまほし
como si fuera el canto del pájaro cucú.	郭公鳥の　なくがごとくに
Cuando veo un artículo de periódico	新聞の　アイヌの記事を
sobre los ainu	見るごとに　切に苦しき
tal vez siento verdadero sufrimiento.	我が思ひかな

P. 71

Quiero que tengáis la palabra verdadera	汝が言葉　真にてあれ
aunque toda la gente del mundo mienta.	よしやよし　世界の言が　皆うそにても
¿Por qué será que aunque haya mucha gente	何故ぞ　おほくの人と
viviendo en el mundo	住みながら　なほも寂しく
yo me siento tan sola?	我は在るかな

P. 72

Aunque solamente quedara un hijo de los *utari*	滅びゆき　一人となるも　ウタリ子よ
Conservad íntegro vuestro corazón,	こころ落とさで
seguid viviendo y luchad.	生きて戦へ
En la oscuridad de la noche	暗の夜に
Se escucha el canto de un ave solitaria	歌よみて
Que ha llegado a ser mi favorita	一人啼く鳥
desde que hago poesía;	知りて我が好く
se trata del pequeño cucú.	ほととぎすかな

P. 73

Si no tuviera esta fiebre	くろ金も　焼きつくさなん
que es capaz de fundir el hierro	熱なくば
no se nos podría devolver	ウタリの子等の
el honor de los hijos de los *utari.*	名は救はれず
Los ojos de los *utari* que antes brillaban	星の如
como estrellas	さやけき瞳
hoy en día tienden a nublarse	持ちしウタリ

P. 74

¿Cómo es que hemos caído	如何ばかり　落ぶるるとも
en este estado de pobreza,	落すまじ　持ちてうまれし
si es que hemos nacido con tan buen corazón?	良き心をば
Tal vez pienses que es bueno	波風の　あらずばよしと
que no haya olas y viento,	思へども　荒波しのぎ
pero por lo pronto quisiera su fuerza para remar.	漕ぐ力ほし

P. 75

Remad y Remad sobre las violentas olas	漕げよ漕げ
de este mundo flotante,	うき世の波の　荒くとも
con brazos incansables,	腕たゆまず　男の子等よ濃げ
remad, hijos de los *utari.*	
En año nuevo, cultivad el campo del corazón,	初春に　心の畑を
y atando una buena criba,	培ひて　良き寛を　結ぶ
planten y cultiven las semillas.	種子を蒔かなむ
(Año nuevo del quinto año de Showa).	昭和五年正月に

P. 76

Si nos enseñan el camino a seguir	示されし　道にすすまむ
con el látigo,	ともすれば
es por nuestra tendencia a la negligencia.	怠りがちの　我に　鞭うち
Y arreo mi caballo	振むかで　進め我が駒
para alcanzar a la gente que va ya en la cima.	暮れぬ間に　追ひつきゆかむ　峯行く人に

P. 77

Mientras escucho el sonido reverberante
de las olas
aún ahora siento nostalgia
por el solitario *kotan* donde pasé tres años.

とどろける　波の音ききつ
三歳いし
さみしきコタン　今なつかしき

Tú que narrabas, erguido y con enegía,
ahora está vacío tu lugar junto al fogón.
(Obituario dedicado al Sr. Tokutaroo Nakasato).

端然と　ちからづよくぞ
語られし　君今はいず　いろり空しも

P. 78

Vengo a tu tumba, ¿qué te cuento, amigo?
No tengo palabras en este atardecer de otoño.
(Obituario al Sr. Iboshi Jokuto).

墓に来て　友になにをか
語りなむ　言の葉もなき　秋の夕ぐれ

Eras el único recuerdo
que quedaba de tu padre, totalmente solo
y siendo muy joven tú también te fuiste.
(Obituario al Sr. Tokuji Nakasato).

ただ一人　父のかたみと
残されし　君また逝きぬ
うら若くして

MI PADRE Y MI MADRE ADOPTIVOS

Cuando veía a mi padre,
preocupado por los *utari*,
me provocaba dolor en el pecho.
Me da pena mi padre, que ama tanto a los *utari*
que no puede ver lo malo que hay en ellos.

ウタリの為
一人気をもむ　父見れば
わが胸いたく　思ひせめれる
ウタリをば愛する余り　悪しきをも
目にせぬ父の　愛のいたまし

P. 81

Cuando hay cosas malas,
los regaña correctamente,
pero siempre con amor, el padre de los *utari*.

悪しきとなして　叱るほど
愛してくれよ
ウタリの父さま

Ámalos, padre de los *utari*, de tal manera
que cuando haya cosas malas,
los regañes adecuadamente

父の恩　受けしはウタリ
のみならず　和人も多く
救はれしかな

P. 82

Aunque se vaya haciendo viejo,
trabaja y se esfuerza.
Cuando veo a mi padre,
verdaderamente pienso que no logro igualarlo.

老いゆくも　忘れつとむる
父見ては
真に思へり
我がふがひなさ

Mi madre es un ejemplo de disciplina
que jamás lograré igualar.
Por eso me entristezco y me autoflagelo.

規律よき　母見なりへど
及びなき　われ悲しみて
われにむちうつ

P. 83

Cuando al amanecer veo a mi madre
Con la Biblia en la mano,
sinceramente me reprocho
el tener un corazón débil.

曙に　聖書手にする
母見ては
切にせめらる
我が弱き心

P. 84 ‘ nada

DEDICADO A MI PADRE MUERTO

P. 86

Sin pensar en su propia muerte,
mi padre murió
preocupado por su casa
y los hijos que dejaba en ella.

おのが死も　思はで父は
案じ居たり
死しての後の
家と子等とを

Después de que mi padre murió
la gente mala se arremolinó
y nos arrebataron muchos caballos
y nuestras riquezas.

父逝きし　のちに悪人
はびこりて
数多の馬も
財も失せにし

P. 87

En los días de mi infancia	逝し父を
buscaba a mi padre muerto por toda la casa	まだ帰らずやと
pensando que iba a regresar.	思ひつつ　家中さがしつ　幼かりし日
Y deseando verlo,	霊にだに　会たきものと
abría desmesuradamente los ojos	暗間に
en la oscuridad.	目を大きくも　開けて見しかな

P. 88

En un sueño mi padre regresa y me alegro,	ゆめのうちに　父は帰りし
pero cuando lo llamo, el sueño desaparece.	喜びて
Mientras digo… papá, regresa,	父よと呼べば
el sueño se me desvanece,	夢はさめにし
y la noche se llena de sufrimiento.	苦しかりし夜

P.89

Nosotros amábamos la casa	父逝きて　のこせる家を
que nos dejó mi padre muerto	父のごと　我等は愛し
como si se tratara de él, y ahí vivíamos.	住み居たりしか
Todos nosotros vemos en esta casa	われ等みな　父の形見の
la figura de mi padre	家として
y cuánto, cuánto lo extrañamos.	どんなに　どんなに　懐かしかりし

P. 90

Llegó el día	悪人が
en que los malvados	父の残せる 家破壊し
se quedaron con la casa	とく去りゆけと
que nos dejó nuestro padre	せまりたりし日
Ese triste día	かくまでも
destruyeron la casa que nos dejó mi padre	相親しみし　あの土地を
y nos despojaron, nos acosaron y nos corrieron	去らねばならぬ
ese día…	悲しかりし日

P. 91

Cada vez que veo a los padres
de mis amigos pienso en que
yo también tuve un padre magnífico.

友だちの　父見るたびに
思ひたり　我にもすぐれし
父ありし日を

Miro a mi hermano menor
que ya no tiene padre,
y nadie se da cuenta de que lloro
dentro de mi corazón.

父のなき　弟見ては
人知らぬ
心の中に
我は泣きしか

P. 92

De alguna manera quisiera
que mi padre muerto volviera a vivir
y le ruego que me haga una hija fuerte.
Escucho las enseñanzas de Cristo, y escucho
sobre una vida eterna
y sobre la felicidad de ese día.

どうぞして
死せる父をば　又いかす
能をほしと　願ひし子なり
キリストの　教を聞きて
永遠の　命ありと聞きし
その日の喜

P. 93

¡Dios! ¡Dios! ¡Cuida a mi padre!
Y otórgale la alegría de una vida eterna.
Oraba por mi padre
como tal vez fue mi primera oración.

神よ神よ　父を守りて
幸し永遠の命を　興へませよな
父のため　神にいのりし
これぞこの　わが初めての　祈なりしか

P. 94

Dentro de mi pecho,
frecuentemente veo flotar
la hermosa figura del camino
que siguen mi padre y mi hermano.

我が胸に　度々うかぶ
良き繪あり
父と弟の
道行く姿

Tengo muchos recuerdos
de mi padre muerto, todos ellos buenos,
y son tantos que casi no los puedo contar.

亡き父の　おもひで多し
良き事の　数多ありけり
かぞへがたきほど

P. 95

¡Papá! ¡Papá! espero que en el Reino Celestial
hayas recibido la alegría de la vida eterna.

父よ父よ　神の御園に
よろこびて　永遠の命を　浮けてあれかし

MI PUEBLO NATAL

P. 98

Cuando la parvada de gansos salvajes
viene de vez en cuando
a visitar la bahía de Usu
me entristezco cuando veo que han desaparecido
sin siquiera mojar sus patas en ella.
Cuando era pequeña me daban miedo
las altas montañas de Usu
Y ahora tienen una maravillosa familiaridad.

有珠湾に　まれに訪い来る
雁のむれ
足もぬらさで
去るぞ
悲しき
幼ごろ　恐ろしいかりし
有珠嶽に
今はこよなき　親しみぞもつ

P. 99

Vengo en primavera a visitar la villa
y en las montañas cercanas a la casa
canta el pájaro cucú.

春ごとに　村に訪ひ来し
閑古鳥　家の近くの
山に鳴きしか

Aún ahora extraño
el ojo de agua que frecuentaba
junto con los amigos inigualables
que tuve en la infancia.

幼くて　こよなき友と
したしみし
あの湧き水ぞ
今も戀しき

P. 100

El riachuelo es frío en verano,
y brotaba corriendo cálido en el invierno.
El pequeño manantial se agita aún ahora
y continúa escondido, fluyendo.

ごとごとと　夏は冷たく　冬ぬるく
湧きて流れし　愛しき小川
ごとごとと　ちひさき泉　今もなほ
埋れつつも　湧きてあるらむ

P. 101

No se puede ver con los ojos,	目に触れぬ
pero en el *kotan* de Usu	神も住まはむ
está la morada de Dios.	有珠コタン
Hoy como antaño existe	今も昔も
en cualquier momento en el mundo.	何時の世までも
	有珠山に　のほりながむる
	噴火湾　岸辺にたてる
	駒が嶽かな

P. 102

El mar, las montañas y la gente son buenos;	海もよし　山もうつくし　人もよし
verdaderamente el *kotan* de Usu	ほんに住みよき
es bueno para vivir.	有珠コタンかな
Florece el campo y en el corazón de las flores	野に咲ける
en número ilimitado	数かぎりなき　草花の
las abejas de miel del campo.	心とはまし　野の蜜蜂に

P. 103

En la planicie de arena florece	砂原に　赤く咲きたる
la hija de los *utari*	ハマナスの　花にも似たる
como si fuera una flor de *jamanasu.*[4]	ウタリが娘
El pájaro cucú se pierde de vista de sus amigos,	閑古鳥　友にはぐれて
y al escuchar su canto se sabe	なきてあるか
que está en alguna parte	あはれ宿なき
pero no tiene morada, el solitario pajarillo.	さびしき小鳥

P. 104

La lluvia de la tarde viene llegando briosa	雨の夕べ　あはれにきこゆ
y la tristeza del pájaro cucú	閑古鳥　悲しきことの
tiene algo de tormentoso.	何のあるらむ

---

[4] Flor pequeña, de color rojo o rosado.

Pienso que, si se pudiera,	ならばやな
viviría cantando en el verano	おもふは夏は　渡り鳥
a la sombra de las hojas de los árboles,	木の葉のかげに
como lo hacen las aves peregrinas.	歌ひ暮らさむ

P. 105

Si te sientas en una piedra del *kotan* de Usu	有珠コタン　岩に腰かけ
y observas, bajo tus pies verás	見てあれば　足にたはむる
adorables pececillos.	愛らし小魚

Si te sientas en una piedra del *kotan* de Usu	有珠コタン　岩に腰かけ
y escuchas, puedes oir	聞てあれば　岩と岩との
la respiración entre roca y roca.	息ぞ聞ゆる

P. 106

Cada mañana pienso en lo simpáticos que son	朝ごとに　お早う言ひに
los pequeños cuervos que vienen	小山より
desde las　colinas.	通ふ小烏　可愛ゆくぞ思ふ

En la bahía de Usu flotan los pequeños barcos,	有珠湾に　小舟うかべて
las muchachas reman libremente,	少女子ら　自由に漕ぐ海
y el mar parece el espejo de un jardín.	鏡の園の如

P. 107

Cuentan los viejos *utari* que en el *kotan* de Usu	有珠コタン　彼方此方に
había *chashi*[5] por todas partes.	チャしぞある　古きウタリの　後を語りて

Se pueden ver Poronotto, Tanneshireto	ポロノット　タンネシレトや
y Repun Moshiri	レプンモシリ
que son tan bellos como el Reino de Dios.[6]	神の園生も　かくやあるらむ

---

[5] Casas donde los *ekashi* habitaban antiguamente en las colinas. (Nota de Kindaichi Kyoosuke).
[6] Las tres palabras se refieren a los nombres de los lugaresque se pueden ver desde la montaña de Usu.

P. 108

El paisaje de rojo profundo	くれなゐの　色濃き紅葉
de las hojas del otoño que no han caído	眺め居し
hace que mi corazón	わが心また
se encienda igualmente carmesí.	紅くさえけり
Aunque en breve tiempo	やがて落ちむ
las hojas rojas caerán,	紅葉をかくも
disfruto la belleza que se me ofrece	うつくしく　装ひ給へる
en la posibilidad de Dios.	神の御能

P. 109

El color carmesí de las hojas de otoño	紅の　色さゆる紅葉
cae, dispersándose	ひと葉じゅた葉
hoja por hoja,	ちり行く様ぞ
y eso me conmueve hasta las lágrimas.	涙ぐましき
Al hacer más frío, disminuye	さえまさる
el color de las hojas de otoño	紅葉の色も　うすらぎて
y el paisaje de las hojas dispersas en el piso	落ち散る様ぞ
me conmueve.	涙なりける

P. 110

La llovizna moja las alas del pequeño gorrión	時雨ふりて　翼ぬらせる
en el frío de esta noche de otoño.	粟すずめ　さぞ寒からむ　この秋の夜を
Este silencioso cuarto sin alero,	しづか屋の　軒端も無くば
se convierte por esta noche	小雀の　今宵の宿は
en la morada del pequeño gorrión.	何処なるらむ

Poronotto – Gran Península; Tanneshiretto – Peninsula Larga; Repun Moshiri – Isla en el Mar. Cada nombre que aquí se menciona hace referecia a la topografía de cada zona. (Nota de Kindaichi Kyoosuke).

P. 111

La casucha en el campo de la colina	小山田の　賤が伏屋ぞ
parece miserable,	小雀の
pero el pequeño gorrión	暖きお宿
ambiciona esa cálida, cálida casa.	暖きお家
En la superficie de la colina se derrite la nieve,	雪解する　丘のをちこち
y florece admirablemente la flor amarilla,	けなげにも　黄なる花さく
en la pálida primavera.	春は浅きに

PARA MI SOBRINA MUERTA

P. 114

Desde que desapareció esa dulce y pura sonrisa	あの可愛い　清けき笑は
mi rostro es de sufrimiento.	あとも無く　ただ苦しげな　面ぞありける
¡Oh! ¡Sufro!	ああ苦し
Todos los que conocieron a Sumiko	此の悲しみは　誰知らう
sabían que su tía la amaba.	スミ子を愛でる　叔母ならずては

P. 115

El Dios del Cielo fue a recibir a Sumiko	天つ神　スミ子を迎へ
para cuidarla	はぐくみて
sobre su regazo, y gracias a eso ahora es feliz.	御膝のもとに　幸あらしめよ
Entonces, Sumiko, pórtate bien y diviértete	スミ子さん　さらばおさらば
en el Paraíso Celestial.	おとなしく　神の御園に　楽しくあれよ

P. 116

¡Cómo quería yo a Sumiko,	如何なれば　かくもめでにし
que murió lamentablemente	スミ子をば　三歳の生命に
falleció a sus tres años!	あはれ死なせし
¡Mi querida niña! Aún ahora	めぐし子の　汝が゛まひを
no puedo olvidar tu ternura	今も猶　忘れ得ずして
y las lágrimas resbalan.	涙ながしぬ

P. 117

Te vi en un sueño,	ひたぶるに　我を慕ひて
y me buscabas para que te mimara.	むづかれる　幼き汝を　夢にもみしが
Mi ruego es que la calidez de tus ojos	ぬがはくは　清きゑまひの　瞳もて
sea tranquila bajo el cuidado de Dios.	神のみもとに　安らけくあれ

UNA NAVIDAD EN BIRATORI

P. 120

Resuena en el cielo de la tarde	夕空に　ひびきわたれる
el sonido de campanas	鐘の音に
de la exquisita canción de los niños reunidos.	つどへる子等の　妙なるみ歌
Al escuchar las canciones santas para Jesús	をしへ子の　イエス稱ふる
que les he　enseñado a los niños,	聖歌ききき
me conmuevo en esta víspera de Navidad.	涙ぐましき　クリスマススイーブ

P. 121

En esta vieja iglesia sin cura,	牧師なき　チャーチ古びて
le pedimos con lágrimas	うら寂し
al solitario Jesús que está al fondo	イエス涙し
que nos mire por favor.	みそなはすらむ
Escucho el sonido	教會の　鐘の音聞きて
de las campanas de la iglesia y me alegro.	よろこびつ
Me siento sola cuando recuerdo	集ひし子等を
a los niños reunidos.	しのぶて寂しも

P. 122

Ya no queda nadie	只ひとつ　ウタリを生かす
que transmita la única enseñanza	御教も　今は傳ふる
que hará vivir a los *utari*.	人もなきかな

Continúo enviando y ofreciendo mis oraciones	誰にても　遣はし給へと
para que me manden a alguien, quien sea.	祈りつつ
El corazón se me oprime,	心迫りて
y me resbalan las lágrimas.	涙あふるる

VIAJE A INGLATERRA

P. 124

Para continuar transmitiendo	いにしへの　聖徒の歴史
la historia de los antiguos cristianos,	傳へつつ　大聖堂は
fue construida la noble catedral.	尊くも立つ
Canterbury es, con orgullo, la residencia	カンｔベリイ　永住民の
de los habitantes perpetuos	ほこりにて　永久傳ふる
que transmiten la Historia Sagrada.	聖史なるらむ

P. 125

Desde la cúpula de la Catedral de San Pablo	大いなる　都市を我みる
logro ver la gran ciudad.	聖パウロ　大聖堂の　いただきにして
La nave de la iglesia	圓形に
se llena con gente que se reúne,	世界のひとを　滿たさんと
proveniente de todo el mundo.	大聖堂は　内廣らなる

P. 126

Mirando con gran respeto y temor	仰ぐさへ　おそれおほかる
asistí a la ceremonia religiosa.	聖堂の　礼拝式に　つらなれるかな
Fui invitada a tomar el té en este jardín,	此園の　ティーパーティーに
y esa fue una dicha que aprecié profundamente.	招かれし　わが幸を　しみじみおもふ

P. 127

Había mucha gente hermosa,	美しき　あまたの人は
y como bellas flores estaban reunidas	花のごと　園生につどひ
viviendo en este jardín, e iban riendo.	笑みつつ行きかふ

Llegó un dulce y exquisito sonido,
y la gente iba y venía como si bailara.

いみじくも　妙なる樂の
音につれて　舞ふが如くに　行きかふ人かな

P. 128
Fue para mi una gran alegría
que el Arzobispo en persona
me explicara los dibujos[7]

嬉しくも　アーチビショップ
み自ら　絵の説明を
我にし給ふにつらなりて

Tomó mi mano y me dio la bendición
el noble Obispo, el misericordioso Obispo.

我が兩手　にぎりて祝福　たまひたり
尊きビショップ　恵のビショップ

P. 129
Los regalos que he recibido de todos
son invisibles
y los llevaré en mi alma por toda la eternidad,
aunque muera.

かうむりし
恵はふかし
我が魂に　永久にきざまん
身は果つるとも

Yo estaba me alegraba al escuchar
las voces alegres
de esa parvada de gorriones de Hyde Park.

ハイドパアク　スパロウの群
嬉々として　さへづる　声に
我もうれしき

P. 130
Yo, que nací en el mundo actual,
ahora puedo ver
los restos de los castillos de antaño
desde la torre de Londres.

現にて　我は入るかな
いにしへの
城のかたみの
ロンドン塔に

¿No será la pintura de un experto artesano?
– pensé cuando vi la torre del puente
que se abría al pasar un barco
y luego se cerraba.

名匠の　繪かとも思ふ
タワブリッヂ
くる汽船ごとに
開きては閉づ

---

[7] Era una cena del Gran Supervisor (大監督)

P. 131

Los solemnes soldados,
en su sitio perfectamente parados
defienden la entrada del viejo castillo.

いかめしき　兵士は所々に
直立し
古き城跡　守り居るかな

Naturalmente, la gente los mira
desde la Torre Nelson
y se ven muy galantes enmedio de la niebla.

おのづから　人を仰がす
ネルソン塔
さ霧の中に　勇ましく見ゆ

P. 132

Todo el jardín de juegos del Crystal Palace
está hecho de vidrio
y es muy hermoso.

ことごとく　ビードロ製の
遊戯場　クリスタルパラスは
麗しきかな

El excesivo progreso
de la civilización material de
esta gran ciudad me hace estremecerme.

あまりにも　物質文明
すすみゐる　この大都市に
心をののく

P. 133

Siento nostalgia
por el jardín de la Universidad
que se erige enmedio del jardín
de verde profundo de Cambridge.

ケンブリッヂ　緑も深き
園にたつ
大学校は
たつかしきかな

En el jardín de la escuela recogí
unos enormes y dulces frutos
que florecían en los árboles de moras.

甘しとて　とりてたまへり
校庭の
桑に實れる　大粒の實を

P. 134

Fuimos a casa de un doctor de Cambridge
y la pasamos muy bien
durante más o menos una semana.

ケンブリッヂの　博士の家に
過ごしたる
一週間こそ　楽しかりしか

La Universidad, el Doctor MacCallister	大学と　マカリスタ博士と
y los frutos de la mora	桑の實は
son un recuerdo inolvidable	永久に忘れぬ
que siempre añoraré.	なつかしの思出

P. 135

Se dice que en la Biblioteca	オックスフォード　大学校の
de la Universidad de Oxford	図書館
hay libros de todas las personas del mundo.	世界の書籍　皆ありといふ
Silenciosos, los estudiantes hombres y mujeres	もだしつつ　男女学生
estudian juntos	ともどもに
y sus modales son gentiles.	学びいそしむ　さまのゆかしさ

P. 136

El edificio de la Universidad	大学の　校舎はふるく
es viejo y elegante,	おくゆかし
y según dice una vieja historia,	昔がたりに
es como si se tratara de una ciudad.	ある街に似て

AINU RAKKURU

NOTA

Dentro de las creencias y las leyendas ainu, el dios venido del Cielo, que además es venerado como el Dios Ancestro de los ainu, es Oina Kamui. Ese es ahora uno de sus nombres, pero también se trata de este Ainu Rakkuru. Aunque uno de sus significados es "con olor a humano" (*ningen kusaki)*, también está familiarizado con el Dios llamado "Quien nos hizo a nosotros, los seres humanos".

P. 138

Engalanado con tu atsush de bastilla quemada,	裾燃ゆる　アツシを纏ひ
amorosamente nos enseñásteis.[8]	ウタリをば　教へたまひし　君慕はしも
Recuerdo a *Toresu* al ver	輝ける　オイナカムイの　御面影
el honorable rostro de la　brillante Oina Kamui.[9]	仰ぎ得ざりし　トレスしのばる

P. 139

Se cuenta cómo la figura de Toresu se destaca,	つつましく　君に侍りて
siempre al lado de su Señor,	もの語る
atendiéndolo modestamente	トレスの姿
y contándole cuentos.	いかにさええしか
El Señor va del Usemoshiri al Poknamoshiri	ウセモシリ　ポクナモシリを
y va conquistando todas las cosas.[10]	經めぐりて　君はことごと　征服せりと

P. 140

Aún los ojos de Anrorun Kamui	アンロルン　カムイの目には
no pueden verle, pero	見えざれど　君の声のみ
su voz puede noblemente escucharse.[11]	尊くきこゆ

Cuando él está, no puede distinguirse su forma,	君あれば　すがた見えねど
pero puede　verse señorialmente	み光が　雲間にまぶしく
como una luz que entre las nubes resplandece.	尊く見ゆと

---

[8] El Dios Ancestro Ainu Rakkuru era una persona de cara muy roja, y se dice que ese atsuhi que llevaba la bastilla quemada con fuego.

[9] El título honorífico de Ainu Rakkuru es Oina Kamui. El significado de *Toresu* es, tal vez, la hermana menor, y tiene el sentido de la joven esposa. En la canción en que se basa, se narra que la joven esposa, con la mirada baja, sólo observa lo que tiene al frente, y no se atreve a mirar su cara, con humildad.

[10] Usemoshiri es el mundo ordinario, esta tierra. El Pokna Moshiri es el mundo de los muertos, de los espíritus.

[11] Este nombre que aparece a la mitad del drama, Anrorun Kamui, corresponde al Dios de lo Profundo. Aún a los ojos de este Dios no tiene ojos no puede verse la forma de Oina Kamui, y se dice que lo único que puede verse de ella es simplemente el fuego que hay en la bastilla de su ropa.

P. 141

Qué maravillosos deben ser los cantos y bailes	吾が會ひし　軍のさまを
con que él mismo narra	詠ひつつ　なせる詩舞
las batallas en que peleó.[12]	みごとなりけむ
Cuando el Señor baila, lo acompañan las nubes,	君舞へば　手下につかふ
que son sus soldados	雲舞へり　詩舞につれ
cantando y bailando al ritmo de la canción.[13]	拍子とりとり

P. 142

Canta en voz alta para que su voz suba al cielo	うたひ上ぐる　君の歌声
se dice que va cruzando y resonando	天に登り
por los cuatro puntos cardinales.	四方に響き　渡れりといふ
Él otorgó al ser humano su valor,	君はしも　人のねうちを
y no podrá ser olvidado	つけし人　人の世の限
mientras el mundo exista.[14]	忘れまじ人

P. 143

Se dice que el Señor es mitad Dios,	神と人　かねたる人と
mitad humano, y	人傳ふ　げにさもあらむ
efectivamente así debe ser su nobleza.[15]	君の尊さ
Se transmite el brillo de su valentía	裾もゆる　アツシの姿
En la figura de su atsushi	いさましく　輝きけりと
con bastilla en llamas.[16]	傳へ聞ゆる

---

[12] Ainu Rakkuru regresa de la conquista al espíritu maligno, y él mismo canta, baila y recita a los ancianos la forma en que ocurrió esa batalla, y eso es lo que ha permanecido dentro de la tradición oral.

[13] Ainu Rakkuru manda sobre las nubes.

[14] Se dice que Ainu Rakkuru siempre se refiere a sí mismo como un ser humano (ainu). Por lo tanto se dice que ni los malos espíritus, ni los virtuosos veían con desprecio a los seres humanos.

[15] El significado de los nombres Ainu Rakkuru y Oina Kamui es "el viejo Dios" de "persona con forma humana" es decir, dios de paz, persona de paz.

[16] El atuendo de este Dios, siempre se narra en esta canción como *oufi, nikapetsushi* (Tejido rojo del *atsushi*, quemado con fuego en el dobladillo).

P. 144

No hay Dios superior a este Dios,	オイナ神に　優れる神は
y así lo transmitió	あらずとし　ウタリは傳ふ
el dios Oina a los *utari*.[17]	ウタリの末に
Dios Oina, ¿quién eres?	オイナ神　君は誰なる
Yo creo que tú eres el salvador de los *utari*.	ウタリには　救主とも　思ひてあるを

P. 145

Oina Kamui, Ainu Rakkuru,	オイナカムイ　アイヌラックル
escuchad bien que	よく聞かれよ　ウタリの数は
el número de los *utari* está disminuyendo.	少くなれり
Oina Kamui. Eres nuestro salvador.	オイナカムイ　救主なれば
Salva a los *utari* con tu fuerza misteriosa.	ウタリをば　救はせ給へ　奇しき能に

P. 146

Tú eres invisible a los ojos de los humanos,	人目には　見えぬど君は
y aún ahora	今もなほ　奇しき力の
Tienes la riqueza de una fuerza misteriosa.	豊にあるらむ
Mientras existas,	居ながらに　アンロルンカムイのをば
esta tu honorable fuerza misteriosa	癒せし君の
Curará a la hija de Anrorun Kamui.[18]	奇しき御力

TOMISHANPECHI SHINUTAPUKA

NOTA

En el pueblo natal de uno de los héroes de las canciones de los dioses (*Kamui Yukar)*, hay un río con el nombre de Tomisanpechi, al cual también se le llama Tomeshanpetsu.　Shinutapuka es el

---

[17] El Dios Oina y Oina Kamui son lo mismo.
[18] Anrorun Kamui también aparece en la página 140. Hay una historia en que compite con la hija del Dios de la Curación, y en la persecución la adquiere.

nombre de un lugar que, se dice, estaba a orillas de ese río. Actualmente ese lugar se denomina Teshio Kunihamaeki.

P. 148

Se cuenta que en Shinutapuka	傳へ聞く　トミサンペチの
estaba la residencia divina *(Kamui Iwakihi)*	シヌタプカ
¿dónde estará ahora esta morada divina	カムイイワキヒ
sobre el río Tomisanpechi?[19]	今何処なる
Al pinchar el cielo,	空を突く　トミサンペチの
se convirtió en el noble castillo	シヌタプカ
del Yukara Kamui	ユカラカムイの
de Shinutapuka de Tomisanpechi.[20]	御城なるかな

P. 149

Que vivas, Señor, eternamente	神住まふ　トミサンペチの
en Shinutapuka de Tomishanpechi,	シヌタプカ　君すましめよ
que es la morada de los dioses.	長へまでに
Cruzando las nubes se erige	雲を越え　高くそびゆる
el Castillo de Shinutapuka,	シヌタプカ
dentro de una cerca de oro.[21]	城は黄金の　園障の中に

P. 150

Los nobles tesoros de los dioses	神よりの　尊き寶
brillan con una luz misteriosa	城の奥に　奇しき光に
al fondo del castillo.	輝きしとぞ

---

[19] Aquí el Kamui, dios, es un título honorífico. Iwakihi es su hogar. Imiaidzuko significa "las ruinas de un noble castillo".
[20] Yukara Kamui es el dios héroe del *yukara* (canciones).
[21] Es una descripción que se incluye dentro de la melodía que se canta.

Kanisunku Kamui Yakura es el sitio sagrado	カニスンク　カムイヤクラは
por el que han peleado	代々の君し坐して
de generación en generación.[22]	見しか戦を

P. 151

KAMUI SASHINI YUKARA KAMUI

NOTA

Kamui Sashini es un descendiente de los dioses, significa heredero de los dioses, y Yukara Kamui es un nombre que se adjudica a los héroes a los que se canta. Ese es el significado de la canción.

P. 152

Todavía eras pequeño cuando ya los malvados	君いまだ　をさなきころに
buscaban matarte.	悪者等　きみが命を　ねらひたりとぞ
Siempre que escuchabas el sonido	君が世は　絶えず戦
de los huesos de los *utari*	なりしと聞く
cuando peleaban en el mundo,	ウタリの骨鳴り
tu corazón se estremecía.	胸さくばかり

P. 153

Aunque eras muy pequeño,	をさなくは　君ありしかど
destruiste muchos enemigos.	勇ましく　滅ぼしましつ　あまたの敵を
Con la fuerza de Yaunguru Ponyaunpe	ヤウングル　ポニャウンペの
los malditos quedaban atónitos.[23]	努に　悪者どもも　舌をまきしと

P. 154

---

[22] Kanisunku significa "pino dorado". *Kani* (oro) es un título honorífico, y *sunku* significa Pino de Ezo o *Ezomatsu*. También aquí *Kamui* es un título honorífico, y *yakura*, torre, se refiere a una torre de observación. Se narra dentro de la canción que había una torre de observacion de pino dorado.

[23] Yaunguru. Gente de la isla principal (Honshima). Poyaumpe es el sentido de la justicia de la gente Honshima (Honshimabito). Los enemigos siempre provocan el enojo del héroe en las canciones.

Como Kikiribesu Nitaikunne,	キキリベス　ニイタイクンネ
te acercaste a los enemigos,	寄せ来る　敵にぞ勝ちし
Y les ganaste tú solo.[24]	君一人にて
(Como un enjambre de mosquitos,	
como una floresta se acercaron los enemigos,	
y los venciste tú solo.)	
Arrastrando tus entrañas,	はあわたを　引きずりながら
Invadiste el país enemigo y lo destruíste.[25]	敵国に　君攻め入りて　滅ぼせしとぞ
P. 155	
Eres un verdadero hombre, y a partir de ahora	君は寛に　ますら丈夫ぞ
mil generaciones	千代かけて　讃へうたはむ
te alabaremos y te cantaremos.	うたひたたへむ
Tu sangre permanecerá viva,	ウタリの子に
fluyendo dentro de los hijos de los *utari.*	君流せし血　生きてあり
Por eso no tenemos motivo	などか恐れむ
para temer al *Kunne Chikappo.*[26]	クンネチカッポ等
P. 156	
Tú eras el valiente del mundo de antaño,	在りし世に　勇ましかりし
y ahora	君は今　何処のはてに
¿dónde estarás?	いますらむ今
Te has mezclado con los dioses,	神をかねし　君は必ず
pero seguramente permaneces vivo	生きています

---

[24] En la canción, es común describir la gran fuerza de los enemigos como "el pulular de los insectos", como "la floresta". *Kikiri* significa insecto, y además enemigo. Niitai significa bosque o floresta.

[25] En todo el cuerpo recibió heridas, y quedó cargando su intenstino. Aún así, en la canción se decía que continuó atacando al enemigo.

[26] Significa pájaro negro. Se trata de un ave que se acerca en grandes parvadas y come carne.

en lo alto del corazón,	高き心に
en lo profundo del corazón.	深き心に

P. 157

Te buscamos en lo más profundo,	おく深く　極めさがさむ
aunque sea necesario	我が君を　よしいと深く
excavar hasta lo más hondo.	掘り返しても
Trae de regreso contigo a tu hermana,	勇ましく　戦ひましし
que también peleó valientemente	君が妹
y regrésala a sus hermanas *(sapo)*.	つれ帰りませ　サポのみもとに

P. 158

Iressapo, tú estás defendiendo el noble castillo	イレスサポ　君が御城を　守り居て
Y en silencio esperas su retorno.[27]	待ちわびつらむ　君が帰りを

IRESSAPO

NOTA

No se refiere a una hermana de sangre, sino que significa una hermana mayor putativa. Es un término que aún ahora se utiliza, pero aquí, dentro de la canción señala a una hermosa mujer que crió al héroe desde pequeño.

P. 160

Antaño, fuiste educada	古の　ユーカラカムイを
como hermana mayor para el Yukara Kamui.	育てたる　サポ君のごとき　サポ君ほしい
La fuerza de shamana de la *sapo*	サポ君の巫の力
que crió al héroe	今もなほ

[27] Significa la hermana mayor adoptiva. Es un término para llamar con cariño a la muchacha que recogió y crió al héroe desde la infancia, cuando éste quedó huérfano.

aún ahora se desea, como si se tratara	ほしきものかな
de la hermana mayor de los *utari*.[28]	ウタリのサポに

P. 161

Donde quiera que se encuentre Iresapo,	イレスサポ　居ながら何処の
le hace saber a su	出来ごとも　知りて
hermano menor todo lo que conoce.[29]	弟君に
Es admirable cómo Iresapo misma	イレスサポ　己がたふとき
conserva oculta su fuerza	力をば　ふかく隠しつ
en la profunidad de su interior.	ゆかしき思

[28] En el texto original se lee *sapo* por hermana mayor, que es un vocablo ainu. (N. de la T.)
[29] La hermana adoptiva mayor es una shamana notable que puede ver el porvenir, el pasado, y lo distante. También le canta con amor a Poyaunpe.

Anexo No. 11
Chikkap Mieko
El corazón de los diseños bordados ainu
(アイヌ文様刺繍のこころ)
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 ínitmo 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[1]

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 destartalado, 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.

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.

---

[1] Fude es un nombre propio. El caracter significa "pincel para escribir." (N. de la T.)

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*[2] 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*[3] 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
hago correr la pluma.
(Poesía - Iga Fude)

---

[2] Bebida fermentada de arroz, parecida al pulque de México.

[3] Pescado crudo cortado en rebanadas finas o gruesas, y servido con salsa de soya y acompañado de verduras. (N. de la T.)

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 mi. 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 brilaban. Así, aunque yo era una niña, esa figura de mi madre tenía un gran encanto para mi.

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 mi, 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),[4] 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
Etonunpaee - viene rugiendo

Esta era la primera vez que yo escuchaba el idioma ainu y veía sus bailes. Para mi 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 mi.

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 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.

---

[4] *Japo* significa "madre" en lengua ainu. (N. de la T.)

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 oir 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 mi. 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 (Meidyi 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 *a inu u tari*. 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 enmedio 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 tambien 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'[5] y *mai* – 'existe'.

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

[5] 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.)

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[6] 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 Jokkaidoo, ni si lo había publicado o no, porque ahora tenía una tienda de pescado.

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*[7]) ¿Habrá nacido en Fushiko de Obijiro?

---

[6] Los "bastones" equivalen en México a la puntada de cadena en bordados. (N. de la T.)

[7] 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. de la T.)

A pesar de que sólo había cursado hasta secundaria, pienso que era un compañero sumamente notable.

Enmedio 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 Meidyi.

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.

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 arrebata 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 Meidyi), 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 Meidyi), 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*[8] 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.

Esta ley arbitrariamente elaborada, era un sistema que servía de base para motivar la agricultura, e ignoraba al pueblo ainu, discriminándolo. Enmedio 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.

---

[8] Un *choobu* equivale a una hectárea.

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 hace alrededor de dos horas desde Kushiro. Rodeado de bosques profundos está el Lago Akan.

En las profundidades del lago duermen los *marimo*[9] 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"?

---

[9] 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.*[10]

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 mi.

"¿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*[11] 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 y salí corriendo de la casa tarde en la noche, me persiguió un soldado americano, y escapé a

---

[10] En Japón el tamaño de un departamento se mide en *tatami,* que equivale aproximadamente a 6 pies cuadrados. (N. de la T.)

[11] "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.)

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 Juchuu, 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[12] 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 convirtiría 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 Odyisaburoo, 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.

---

[12] Estas viviendas son rentadas bajo el régimen de condominio, pero la renta se paga al gobierno a largo plazo. (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 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 originaio 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. Enmedio 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 Jokkaidoo". 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
Jorennajore
Jorennajore
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)[13], 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 curveada) 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.

---

[13] 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.)

Aquí presento el patrón básico de los diseños ainu. Los *moreu* son los remolinos suavemente curveados. Cuando el *moreu* sólo es uno, se llaman *aramoreu (1)*. Cuando hay dos alineados, se llaman *urenmoreu (2)*. Además, cuando los *moreu* no son curveados 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. *Chep 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 *ojioodamo (asshi)*, árbol de *shina, (nipeshini)*, olmo de la primavera, *akadamo (chikisani*[14]*)*, se tuercen los hilos y se teje la ropa.

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*.

---

[14] Todos estos árboles son variedades del olmo. (N. de la T.)

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 obscura para separar a las fuerzas demoniacas. El color negruzco, los colores obscuros 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 retrato" 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 retrato

Antes de ir a Nairobi, en mayo, entablé un juicio en Tokio por "derechos de retrato" (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)*[15] que es una compilación exhaustiva de investigaciones sobre el pueblo ainu.

El "Juicio por el uso no autorizado de retrato", se iniciaba a causa 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*[16] 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).[17].

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.
Sí, ese sufrimiento continúa aún ahora
Se infiltraron en el Ainu Moshiri[18]
Las lágrimas de los ainu
¿Cuándo se secarán sus lágrimas?
¿Dónde está la vida de los ainu?

---

[15] Este libro no se encuentra traducido a las lenguas occidentales. (N. de la T.)

[16] El *origami*, textualmente "papel doblado" es el arte de crear figuras de animales, flores y objetos doblando papeles de colores. (N. de la T.)

[17] 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.)

[18] *Ainu Moshiri* significa en ainu "la tierra de los humanos". (N. de la T.)

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 retrato
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[19] *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 mi, 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.

El reclamo tenso dentro de mi, se vuelve lágrimas que corren por mis mejillas y mi voz se entrecorta.

Cuestionando el método de investigación de la cultura ainu

[19] 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. de la T.)

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 Jokkaidoo, 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 Jokkaidoo. 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 Jokkaidoo. Vivieron ahí hasta el año de 1870 (Meidyi 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 Jokkaidoo. Irónicamente, dentro de la Universidad de Jokkaidoo 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[20] (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 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

---

[20] 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.)

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* – 単一民族国家)

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* マイノリティ - 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[21], 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.[22] 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 qué 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?

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

---

[21] Nativos estadounidenses. (N. de la T.)

[22] En japonés, los caracteres para el término 'minoría étnica' (少数民族) 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 – マイノリティ (N. de la T.)

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 Jokkaidoo.

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*[23] 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 enmedio 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.[24]

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

---

[23] El *obento* es una caja que contiene un almuerzo de comida japonesa. (N. de la T.)

[24] La frase textualmente se lee "...casi nos hemos resignado a una situación en que lloramos y nos quedamos dormidos." (N. de la T.)

conversación, sola, como ainu, tengo muchas cosas que transmitir a la gente de otras culturas. Enmedio de esto, yo sólo quiero debatir un problema. Se refiere a que yo quiero ubicar al pueblo ainu como "antiguos pobladores"[25] 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.

[25] Los caracteres para "antiguos pobladores" (先住民) 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 retrato". 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[26]. 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 jenkan kooshoo (Ainu Moshiri - Discusión sobre la devolución del territorio del Norte vista por el pueblo ainu. Ed. Ochanomidzu Shoboo).*

[26] No traducido al español

Anexo No. 12

チッカプ美恵子『風のめぐみ。アイヌ民族の文化と人権』御茶ノ水書房・東京、1991

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 educada 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 expresaba 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 Jarutori. 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 habìa 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 *juchi* (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 que casi no saliera, 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 Kooen*). 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. 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 *okadzu*[1]. 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 *okadzu* 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 5° 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 Yuukara"

---

[1] El Okazu son los platillos o guisos que acompañan al arroz en la comida japonesa.

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 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 Yuukara", 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 Yuukara".

En la película se hablaba de la vida cotidiana durante el otoño, y la locación eran los alrededores de Kushiro y Tooro, 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.[2] 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

---

[2] El *shishamo* es un platillo preparado a base de pescado asado de carne blanca.

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 (*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 "nosotros no tenemos intención de discriminar a alguien". También del lado de los ainu decían "No, nosotros los ainu no somos discriminados por los japoneses", y sentía que era criticada desde ambos lados. 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 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 "el pueblo en extinción"

En el momento en que se produjo el documental de "El Mundo del Yuukara", un señor llamado Sarashina Guendzoo, 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 *jachimaki*[3] 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.

---

[3] El *hachimaki* es una cinta bordada que se utiliza para sostener el cabello.

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 caido 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 *Etnografía del pueblo ainu (Ainu mindzoku-shi)*. Se utilizaron muchas fotografías fijas con imágenes de "El Mundo del Yuukara", la producción de la NHK. El libro estaba publicado por la editorial Dai'ichi Jooki. Esta editorial y la NHK no tienen ningún nexo. Yo actué a solicitud de NHK, pero mis imágenes aparecieron en la *Etnografía 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 Yuukara". En ese entonces, el Sr. Takakura Shin'ichiroo y el Sr. Sarashina eran los supervisores editoriales, pero el libro apareció sin tener ninguna relación con "El Mundo del Yuukara".

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 del gobierno 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 *Kaidoo*[4] 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 Meidyi, 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 de la era Meidyi, 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.

---

[4] Establecimiento de la gubernatura de Jokkaidoo.

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 *yuukara*, 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 de que somos ainu, y tenemos problemas para conseguir empleo aún 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 *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.

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, enmedio de un número abrumador de japoneses, andaba por las calles con su bolsa de diseño ainu.

Yo observaba a mi madre y la actitud agresiva de los investigadores. Mientras tanto, 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 comoportaban 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 (*dzurusa)* de los japoneses. Evidentemente eso es típico de nuestra generación.

La intocable realidad de la discriminación

Cuando vi la *Etnografía del pueblo ainu*, de pronto se me vino a la mente todo 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 deasaparecido mediante la ceremonia de conmemoración del centenario. En el segundo año de Meidyi se había creado del *Kaitakushi*[5] 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 Meidyi 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)*.

---

[5] En agosto de 1869 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. Un mes después, la isla recibió el nombre de Jokkaidoo, o "camino del mar del norte".

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 Meidyi, los ainu habían hablado sin interrupción el *ainu itak* o lengua ainu. De repente, en la época Meidyi se ordenó sustituir la lengua ainu por la lengua japonesa. Sin embargo, para fines de Meidyi, 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 mimsos 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 qué 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 tambiéna 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, nos han hecho creer que somos un país monoétnico, y al mismo tiempo protestamos contra 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 hablé de esto con la abogada.

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 Ootani 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 me dolía". 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[6] 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.

Cuando ya estaba en los últimos años de la escuela primaria, mi padre murió. El día del funeral de mi padre, yo empaquetaba en la estancia algo con mucho empeño, utilizando 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

---

[6] 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.

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 Jisayuki 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 dediqué 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 *wadyin*. 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-wadyin de la cultura tradicional.

Por aquel entonces, Jokkaidoo era la "Meca" del turismo. Naturalmente, se crearon los "ainu turísticos" *(kankoo ainu)*, 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. Satoo Naotaroo, 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" *(jinin)* para discriminarlos, y todo proviene de la política de Tokugawa!"

El Mtro. Satoo Naotaroo 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 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 Satoo Naotaroo 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 wadyin son wadyin, decidí disolver la asociación. Considero que los compañeros que nos quieren obligar a asimilarnos no son compañeros de verdad.

El orgullo del pueblo teijido 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 mi, , 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, *kadze*), de la que era presidenta Nishimura Kedzue. Así, estructuramos un movimiento dedicado a revisar la situación étnica de las mujeres ainu originarias de la región este de Jokkaidoo, 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 pueblo. Nosotros no teníamos más remedio que vivir enmedio de la política de asimilación, y el pueblo ainu fue despojado de su lengua, 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[7] 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 parecìa que Japo estaba un poco orgulloso de esto.

...

Tú, ¿golpeaste a esa mujer? preguntó Mister **.

---

[7] *Japo* es una palabra ainu para decir "madre" en la variante de Chitose. (N. de la T.)

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 Yanagidzawa Yumiko, traductora de este texto en la revista "Suueisha", en las páginas 46-47.

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 volencia 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 reptió 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 *jutón* (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 oir a mi papá venir refunfuñando. El miedo era insoportable. "Que no nos encuentre", pensaba. Yo comenzaba a dar cuerda varias veces a 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 wadyin. 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."

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 *quilt* con esta cortina toda rota? preguntó Sofía. Me metí en la casa corriendo y volví con un libro de modelos de *quilt*." (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 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.

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 wadyin 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.

... Mi padre fue linchado y mi madre se volvió loca; mi suegro fue tratado como un perro y no podía ver de nuevo a mi hermana menor, pero de todas formas hasta ahora no he dejado de rezar, y le escribía cartas a Dios, aunque fuera 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.

... 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 Meidyi, 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 wadyin.

El idioma es diferente. Los usos y las costumbres son diferentes. La visión es diferente. Todo es diferente de los wadyin. 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 Dios (*Kami*). Luego, dijo, en este mundo todo lo que existe es 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 los preguntas. (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.

Anexo No. 13

白沢ナベ『アイヌとして生きて』

Shirasawa, Nabe. *Ainu toshite ikite (Viviendo como ainu).* Publicación independiente, 1993

A orillas del río Chitose, rodeada por la naturaleza, vive Shirasawa Nabe. En el otoño del año pasado, nosotros visitamos a las abuelas, y escuchamos sus narraciones de cuando eran pequeñas.

Enmedio de la conversación, nos cantaron *yuukara.* Nos sorprendimos de la gran cantidad de *yuukara* y *uwepeker* que recuerdan.

"Yo soy un pichón verde japonés *(aobato)*, que ha vivido durante mucho tiempo en el *Ainu Moshiri.* He vivido mucho tiempo en el *Ainu Moshiri* y vine a ver la vida de los ainu, pero escuché rumores de que había un castillo en el país que estaba viendo al mar, y que ahí había una persona maravillosa llamada Tono Sama (殿さま).[1] Entonces pensé que quería conocer a Tono Sama, y me dirigí hacia el mar. Llegué a pensar que quisiera conocer a los *shisam* (vecinos).[2] Mientras pensaba esto todos los días, se convirtió casi en un sueño. Un día decidí "hoy voy a ir a conocer a los *shisam* del país vecino" y mientras dije esto, salí de prisa."

El *yuukara* y el *uwepeker* son la vida de las abuelas, y era su forma de vida. Había cariño entre la naturaleza y los seres humanos.

Cuando me despedí de la abuela, al salir de la puerta ví que venía entrando a la casa una hilera de hormigas.

"Abuela, las hormigas están entrando a la casa"

La abuela puso una cara feliz y dijo "¿Ah, sí? Me pregunto si habrá comida para ellas." Pensé que esta era la afabilidad del corazón ainu.

¡Bien! Viajemos juntos al mundo de cuando la abuela era una niña.

---

[1] Tono-sama puede traducirse también como "señor feudal". (N. de la T.)
[2] *Shisam* – Palabra ainu para denominar a la gente wadyin. Significa literalmente "vecino". (N. de la T.)

Se les olvida que yo podía entrar a la escuela

Yo nací en Eukot, a orillas del río Chitose.

Hace mucho tiempo el río Chitose se llamaba Shikot en lengua ainu. El río que fluía desde el río Shikooko cruzaba por un denso bosque de árboles de *katsura*, además de los *kotan* (villas) de Eukot, Rankot, Naibet y otros. De ahí surgió la actual ciudad de Chitose, y pasando el río Ishikari, desemboca en el Mar de Japón.

Al llegar el otoño, por este río subía el salmón desde el mar. Por eso, en 1888 se construyó en este río el primer criadero de salmón.

Además, el río Chitose era la ruta que unía el tráfico entre el Mar de Japón y el Océano Pacífico. Desde hacía mucho tiempo el río Chitose era una ruta comercial por tierra (aproximadamente 10 kilómetros) que unía los ríos Bibi, el lago Utonai, el río Yuufutsu y el Océano Pacífico. En la ruta terrestre se cargaban desde cosas hasta barcos. Ese transporte estaba por fuerza a cargo de los ainu.

Después de que nací, no notificaron inmediatamente mi nacimiento. Por aquí no había *kotan,* ni escuela para aborígenes *(dodyin).* Por eso yo nunca había visto una escuela.

Cuando cumplí quince años, fui a investigar al registro civil, y mi registro *(koseki)* no existía.

Se les olvidó que yo podía entrar a la escuela, y no fui a la escuela. Aprendí japonés escuchándolo. Aprendí la lengua ainu del *yuukara* y del *uwepeker.*

Desde que tengo memoria, a partir de principios de la época Meidyi nos dijeron que estaba prohibido usar la lengua ainu, además de las costumbres ainu, y por eso no me educaron con una lengua ainu pura.

La ayuda en la casa

Cerca de donde vivía no había casas, y por eso no tenía amigos con quién estudiar.

Desde que era chiquita trabajé. Tenía cinco años. Mi mamá cargaba a mi hermanita, y sembraba el campo. Yo veía a mi hermanita dormida cabecear y cabecear contra la espalda de mi mamá, y pensaba pobre de mi mamá, ha de estar cansada, y se lo dije a mi mamá.

"Yo *(ora)* también trabajo el campo, por eso préstame el azadón" （おらも畑おかすから、くわかせ）

Cuando los niños pequeños trabajan el campo, como lo hacen poco profundo, aunque

planten las cosas, no dan frutos.”「小さい子が畑をおこしても浅いから、ものを植えても実らんのに」

Se lo pedí durante tres días, hasta que por fin me la prestó.

Al atardecer mi papá regresó, vio el campo y me felicitó.

“Mira tú, qué bien sembraste el campo.”

Mi mamá no me felicitó, pero debe haberse sorprendido. Mientras le preparaba la comida a mi papá, murmuraba.

“Aunque no estén profundos, todo lo que sembré va a dar frutos.”

También ayudaba mucho a otras cosas. Me decía “Si no estuviera Nabe, no podría hacer el trabajo.” También cuando pescaban, los adultos le detenían la cabeza (al pescado). Al hacer esto, el pescado saltaba. Cuando yo los agarraba, el pescado no se movía.

“Solamente Nabe es útil.”

Yo pensaba que si lo agarraba de la cabeza, el pescado se iba a sacudir mucho. Si lo agarraba de las branquias, no se movía. Pero como los adultos aplastaban al pescado, se moría. Como el pescado brincaba, otra vez lo aplastaban. Al hacer esto, salía el pescado muerto.

Hacían trabajar por la fuerza a los adultos

Desde principios de Meidyi, en este río Chitose se construyó un criadero de salmón, y se criaban peces. Venían muchos peces. Los *shisam* se llevan el pescado en muchos barcos, sacaban los huevos y les ponían sal. Ese trabajo se los daban a los ainu. Además también empleaban a los ainu para meter el pescado salado en sacos de paja y cargarlos.

No se ponían pantalones para trabajar, sino sólo polainas, y por eso las piernas se les hinchaban de frío. Los levantaban temprano en la mañana, y mientras se quejaban de dolor se levantaban y cargaban pescado. Mi papá me dijo que tuvo terribles momentos. Solamente con cinco *go* (cada *go* son 0.18 litros) de arroz, los hacían trabajar todo el día.

Para llevar a Bibigawa el pescado que habían capturado en Chitose, en el verano lo llevaban a caballo. Pero como en el invierno los caballos no podían caminar, forzaban a los ainu a que lo hicieran, y cargaban los costales llenos de salmón. No tenían hilo para coser su ropa. Aunque dijeran que querían descansar, no los dejaban descansar. Ese salmón era de Tomakomai, y por eso se lo llevaban en barco hasta Jonshuu.

Los recuerdos de un oso

Yo nací y fui criada en esta región, y no he ido a otro lugar. Yo había ido junto con mi papá a pescar a Shikooko. Fuimos a pescar en una balsa de dos troncos de árbol unidos. Pescamos *kapachep (Jimemasu).*[3] Cuando íbamos a Shikooko, caminamos por un pequeño camino abajo de donde salía la corriente eléctrica de la primera planta de energía eléctrica. También había un oso.

Cuando llegaron al camino grande, venía un camión de redilas con gente que iba a Shikooko. Había dos pequeños osos jugando en el camino, pero empezaron a correr tras el caminón. Entonces de un lado salió la mamá oso y debe haber pensado que el camión con la gente se iba a llevar a sus hijos. Después los persiguió y corrió. ¿Sería más rápido el camión o la osa? P. 15 – El camión fue más rápido, los oseznos se cansaron y luego se metieron tras la hierba. La mamá también siguió a sus hijos y desapareció tras la hierba.

Aunque estén en las montañas, como se están muriendo los *karamatsu* y los pinos, entonces los osos no tienen qué comer. Los árboles no tienen frutos. Por eso salen los osos. Creo que estaría bien si por lo menos quedaran las bellotas de los árboles. Como no hay gente que trabaje en la industria forestal, están cortando los árboles y están cultivando pinos, y los árboles que tienen frutos están desapareciendo.

Los ainu habían estado viviendo en armonía con la naturaleza. No controlaban la naturaleza ni la destruían. La naturaleza y los seres humanos son lo mismo. Los ainu solamente capturaban el salmón, el venado y los osos necesarios, y para que no se extinguieran, los amaban. Tampoco arrancaban de raíz los frutos de la montaña. Además al no tomar todo, siempre quedaba algo para las demás personas. Entonces todo se lo solicitaban y se lo agradecían a los dioses *(kamui)* para que pensaran en ellos, y todo lo compartían.

La industria de enlatado de venado y los lobos.

También había muchos venados. Mi papá no sabía que se llevaban a los venados a una industria de enlatado, y se preguntaba a dónde se habrían ido todos los venados. Los venados se paraban afuera de la casa, subiendo y bajando. Cuando los veía, pensaba cómo podían ser tan hábiles y les apuntaba. Al llegar la noche, se llamaban a grandes voces, y eran tan ruidosos que no nos dejaban dormir. ¿A dónde se habrán ido? También había muchos lobos, pero desaparecieron.

---

[3] Especie de trucha (N. de la T.)

Después supe que los venados se habían convertido en comida enlatada. Como les tenían miedo a los lobos, los envenenaban. Tenían miedo de que los mordieran. Les tenían más miedo que a los osos.

Los lobos atacaban a los venados y los mataban. Entonces se los llevaban y se los comían. Se creía que Forkeu Kamui (el dios lobo) llevaba venados a las casas donde no había hombres que ayudaran, y al entregárselos, criaba a los niños.

Como había muchos venados, no se les agradecía mucho, y aunque tanto el oso como el lobo o los mapaches eran dioses, solamente el venado no era un dios.

Como el venado era una comida importante, pensaban que era algo que los dioses les entregaban al por mayor para comer.

Pero en un santiamén se convirtieron en comida enlatada.

En ese entonces, había inspecciones y estaba prohibido cazar, venían los cazadores de Jonshuu, mataban a los venados, y los enlataban. Les arrebataron a los ainu su comida principal. En los ríos construyeron criaderos de salmón y masu, y todo se volvió propiedad de la nación, y pescar se volvió ilegal.

No solamente prohibieron la lengua y las costumbres ainu, sino que les arrebataron toda su forma de vida.

Los venados desaparecieron, y en 1936 la fábrica enlatadora fue cerrada.

Si pescabas salmón, te arrestaba la policía

Cuando tenía a mi abuelita, juntábamos mucho salmón. Le quitábamos con mucho cuidado la piel, pero le cortábamos la cola y se hacía pequeñito.

En el lugar donde construyeron la cuarta planta de energía eléctrica, había grandes barracas para los trabajadores. Cuando llevábamos verduras u otras cosas, nos daban a cambio arroz y *miso*. Mi abuela llevaba el pescado que sacaba junto con *daikon*.[4] Entonces vino el cartero y nos dijo "Escóndanse. Si las encuentran van a estar en problemas." Después quizás el cartero le avisó a la policía, y la policía vino a la casa.

"¿Ustedes sacaron pescado? ¿Cómo lo sacaron? ¿Lo sacó tu papá? ¿Lo sacó tu mamá?"

"No lo sacó mi papá. Tampoco lo sacó mi mamá. Yo lo saqué.

---

[4] Especie de rábano gigante japonés.

¿Cómo lo sacaste?

Venían flotando muertos por el río y los agarré

¿Con qué los sacaste?

Doblé un cable así, lo colgué y los saqué.

¿De dónde trajiste la lija? ¿Te la dio tu papá?

Mi papá se tenía que ganar la vida. Si agarraban a mi papá, no podríamos hacer nada.

"No la pedí prestada. Yo la lijé como pude. Mi papá no sabe nada."

¿A dónde llevaste esos pescados y a quién se los vendiste?

Si decía que los había llevado a la planta eléctrica, estaría en problemas.

"Una persona desconocida me los pidió para usarlos como pasta para pescado (P. 20) y como me dijo eso, se los dí."

Para no meter a la gente en problemas, me eché toda la culpa. Entonces se llevaron el dinero del pescado y me pusieron una multa de 12 yenes y me tuvieron con la policía una noche.

Un día, otra vez vino la policía.

¿Quién fue el que anoche inocentemente prendió una antorcha y fue a pescar? Oí que fue tu hermano mayor.

"No sé" –contesté

"Mi tío vino, y como me dijo que quería comer pescado, fui a agarrarlo" –dijo mi hermano mayor y por eso sacó el pescado.Si dijéramos eso, nos agarrarían.

"Cenamos e inmediatamente nos dormimos, y por eso no sé nada. No sé si alguien salió."

Pero la policía me llevó, y me encerró en un pequeño establo.

"Si no dices nada, te pondremos con las vacas."

Me dijeron, y me dejaron ahí tres noches. La policía criaba vacas. Por primera vez ví una vaca, pero no me dio miedo. Pensé que me iban a dejar ahí. Mientras tanto, no me dieron nada de comer. Tampoco me dieron nada con qué abrigarme.

Yo tenía trece años y fue una noche muy fría.

Mi encuentro con el *yuukara* y el *uwepeker*

Cuando era chica, me gustaba escuchar el *yuukara* y el *uwepeker.* El *yuukara* es una historia larga que se transmite de persona a persona. El búho y el *aobato* se convierten en kamui (dioses) y se presentan, y narran el camino para vivir junto con la naturaleza y la sabiduría de la vida cotidiana.

Mi papá y mi hermano mayor eran buenos para el *yuukara.* Mi hermano tenía mala vista, pero hacía viajes por todas partes. Cuando regresaba a la casa, mis papás se alegraban, calentaban la comida y le daban de comer.

Le decían *"shine ushineu sarupe ieyan"* (cuéntanos algo divertido). Entonces, comenzaba el *yuukara* y el *uwepeker.* Todos los escuchaban con mucho gusto. Como mi hermano estaba mal de los ojos, no podía trabajar, e iba a Jidaka y a otras partes, y caminaba tocando la flauta. La gente que lo conocía le decía (P. 23) ¡Qué bueno que veniste, qué bueno que veniste! Y le daban hospedaje por tres o cuatro días. Entonces empezaba el *yuukara* y el *uwepeker.*

A mí me gustaba mucho, y lo apoyaba con palmadas. Cuando aclaraba por el oriente, nos caíamos de cansancio, pero entonces yo calentaba el desayuno y les daba a todos de comer. Durante tres noches nos la pasábamos sin dormir, oíamos el *yuukara* y el *uwepeker* y luego trabajábamos.

Mi papá envejeció, y como ya no podía hacer que continuara el *yuukara,* me dijo solamente tú puedes hacer que permanezca. Tanto los hombres como las mujeres ainu olvidaron su lengua. Iban a trabajar a Jidaka, a Karafuto y a otros lugares, y sólo aprendían el *shisam itak* (lengua), y no conocían la lengua ainu.

Era una época en que no había grabadoras ni nada. Pedirle a alguien que escribiera costaba mucho dinero. Pero qué comerían las personas, de qué vivirían, y era necesario que permaneciera.

"Tú consérvalo. Nadie lo continúa, y ya no hay nadie que conozca la lengua."

Dentro de la discriminación

Había muchos ainu, pero en un gran barco subieron a la gente, los llevaron a la guerra y los mataron. Después llegaron los *shisam.* No sólo era gente rica, vino gente que no tenía casa, que no tenía tierra y gente que estaba en apuros. Nosotros decidimos vivir junto con los *shisam.* A pesar de eso, desdeñaban a los ainu.

Cuando tenía muchos problemas con la leche, a mi hijo le dio gripe. Le dio fiebre y se puso muy mal. Ví a varios doctores en muchos lugares, pero no se curó.

Me fui caminando al hospital de Kitajirooshima, que estaba como a un día de camino. A medio camino, salieron los hijos de los campesinos

Y empezaron a gritar.

"Ainu no menoko, ainu no menoko"

pero yo no les contesté nada. Eso porque estaba cargando a mi hijo enfermo.

En cierto momento me cansé y me subí al caballo. Llegó un hombre y se empezó a burlar de mí.

"¡Uy, la *ainu menoko* es buena montando a caballo!"

Entonces rápidamente se acercaron más niños, hasta que se juntaron veinte o treinta. Hasta los niños grandes decían estas cosas, y yo me puse muy triste.

Cuando amarré el caballo a un poste que estaba enfrente del hospital, un hombre que iba cargando grava vio a los niños que se estaban burlando, e hizo algo.

"¿Qué se traen con la *ainu menoko*? Los ainu son seres humanos. Son unos basura de niños, caprichosos y mezquinos."

Entonces los niños grandes se pararon primero y huyeron, y los niños pequeños se fueron llorando a gritos mientras corrían. Entonces los niños dejaron de venir a rodearme.

Para los niños

A partir de ahora, quiero que la gente piense maravillosamente y haga las cosas maravillosamente. No desprecien a la gente diciéndole "ainu, ainu"

Postfacio

Ainu significa "ser humano" y desde hace mucho tiempo han vivido en el corazón de Jokkaidoo, Sakjalin y el archipiélago de Chishima. Sin embargo, la gente ainu que durante miles de años ha vivido en esta región y ha recibido grandes cosas de sus antepasados, los japoneses les han arrebatado su cultura, su lengua y los han obligado a llevar una vida de sufrimiento. Han sido negados como seres humanos.

Originalmente Jokkaidoo era de los ainu. La gente ainu llamaba a esta gran isla *Ainu Moshiri* (La tranquila tierra donde lo humanos viven en paz), y vivían libremente y en paz.

Narraban a la naturaleza, y por eso llevaban una vida en que eran uno con la naturaleza.

De esa vida cotidiana, nació la maravillosa cultura del pueblo ainu. Por ejemplo, el *yuukara* (poesía épica que tiene melodía) que se ha venido transmitiendo desde hace muchísimo tiempo es una tradición oral de la que el mundo se siente orgulloso.

Los japoneses invadieron este Ainu Moshiri. Los japoneses que llegaron en la época Edo construyeron castillos en Matsumae, en las cercanías de lo que ahora es Jakodate, controlaron a los ainu y los hicieron sufrir. Entonces, desde hace aproximadamente 120 años, cuando comenzó en Japón el gobierno de Meidyi, ha habido muchas pláticas, pero no se les ha prometido nada, y decidieron que el Ainu Moshiri era una tierra sin dueño, le pusieron el nombre de Jokkaidoo, y migraron tantos japoneses que parecía una inundación.

Hasta ahora, la gente ainu en cualquier parte de los bosques capturaba libremente osos y venados, y en los ríos y el mar pescaba salmón y trucha, pero todo eso fue prohibido. Les arrebataron el bosque y el río. Entonces esto es lo mismo que arrebatarles sus derechos a la gente ainu.

Además obligaron a cambiar los nombres ainu por nombres japoneses, los hicieron dejar de hablar la lengua ainu, y también les arrebataron el orgullo y el derecho de vivir dentro de su propia cultura y costumbres.

Aún ahora existe la "Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo" Esta ley fue hecha hace 94 años, en 1899. Los "aborígenes" son la gente ainu. Esto hiere el orgullo de los ainu, y es una ley que discrimina terriblemente.

De acuerdo con esta ley, en los lugares donde viviera mucha gente ainu se construirían "escuelas para aborígenes" y se impartiría una educación asimilacionista para convertir a los ainu en "japoneses." Estas escuelas funcionaron de 1901 a 1937.

En estas escuelas se les enseñaba que "también los ainu son súbditos del *tennoo*, y hay que hacerse uno con el país.

Nabe-san le canta a la riqueza y la maravilla de los seres humanos viviendo junto con la naturaleza. Nabe-san no fue a la escuela, pero dice que desde pequeña sus padres le transmitieron por medio del *yuukara* y el *uwepeker* (leyendas ainu narradas en prosa) el rico corazón de los ainu que viven junto con la naturaleza, y la sabiduría de la vida. Nabe-san es una de las pocas narradoras de tradición oral.

En abril de 1992 se presentó en el Teatro Nacional de Tokio, abriendo la sesión de talentos

de personas que no tienen letras y contó la historia "De cómo se hizo pequeño el pichón verde japonés".

Participaron como colaboradoras en la publicación Nakamoto Mutsuko y Miyadyima Toshimitsu. La responsabilidad de la edición es de Kimidyima Yoodzaburoo.

Septiembre de 1993

Kimidyima Yoodzaburoo

Anexo No. 14

Sunadzawa Kura, *Ku Sukup Oreshipe. Watashi no Ichi dai no Janashi. (La historia de mi vida).* Jukutake Shoten. Tokio: 1990

(Compiladora: Jukao Katsuko)

P. 75

Papá muere en las montañas de Shibetsu

El día diez de octubre del año 41 de Meidyi, sucedió que los agricultores de lo más recóndito del pantano de Niisaman, del pueblo de Shibetsu (actualmente ciudad de Shibetsu) le pidieron a mi papá que fuera a matar un oso. Los osos se devoraban el maíz, y en esta ocasión rondaban las caballerizas.

Hasta ese entonces, mi papá había ido muchas veces a cazar a las montañas de Shibetsu y se había hecho buen amigo de los agricultores. Desde hacía tiempo andaba tras un pedazo de tierra y una casa dónde vivir, de las que daban por la Ley de Protección, y como vivíamos en una choza de paja a la mitad de un terreno baldío, mi papá se enojó. "Ya no se puede vivir en esta tierra", dijo, y decidió que nos mudaríamos a Shibetsu.

La gente de Shibetsu le había dicho: "Como sobró un poco del terreno para la escuela, te lo damos. Como también hay madera vieja para construir una casa, puedes vivir aquí, queremos que caces osos y que nos cuides."

Como yo no estaba yendo a la escuela, cuando llegáramos a Shibetsu entraría a la escuela; yo también conocía muy bien a los agricultores de Shibetsu, y nos encontramos con el profesor que era director de la escuela de Shibetsu a la que iba a entrar. Al parecer los agricultores habían venido de Shikoku, y por eso eran puras personas agradables. Cuando mi papá les daba carne de oso, ellos nos daban papas y calabazas, y apoyaban mucho a mi papá.

Mi papa dijo "Si agarro al oso, ahí les aviso" y junto con Ketondyinai Azabo (mi tío) salió de la casa, pero regresó a la casa tres veces por cosas que se le habían olvidado. Primero, el *tashiro* (hacha), (P. 76) luego la funda de la escopeta y después las municiones. Ketondyinai Azabo se fue por delante, y finalmente mi papá no se fue ese día.

Al día siguiente encaminé a mi papá y salimos juntos de la casa, pero sin importar hasta dónde íbamos, no tenía ganas de regresar a la casa, y acabé por irme hasta el pueblo.

Mi papá me dijo: "Nos vemos pronto. Cuando agarre al oso y regrese, nos vamos a ir

a vivir a Shibetsu junto con tu mamá." En una tienda de nombre Ueda me pidió que esperara y me compró unos dulces. Me dijo "Ya, regresa, y vete con cuidado" y entonces yo regresé llorando.

Un día, cuando estaba estudiando en la escuela, mi primo Koibaro vino corriendo y dijo "Llegó un telegrama". Yo pensé que era para avisar que ya había agarrado al oso, pero dijo "tu papá ha sido asesinado por un oso". Yo y Koibaro regresamos corriendo y llorando a la casa sin soltarnos de la mano. Al entrar a la casa, había mucha gente reunida, y mi mamá estaba como muerta. Cuando empecé a llorar en el dintel de la puerta, mi mamá se levantó, vino y me abrazó con fuerza: (P. 77) "y ahora qué vamos a hacer y qué vamos a comer", dijo llorando, y abrazadas firmemente lloramos por siempre.

Hasta ese entonces, mi papá iba de cacería y nos daba de comer carne sabrosa, y nos daba buenos kimonos para vestirnos. Mi mamá era muy hábil para hacer el trabajo de las mujeres, como el *ikarakara* (bordados), *attoshoshike* (tejidos) *itese,* pero aunque hiciera eso, no nos daría para comer.

En ese entonces, dentro del vientre de mi mamá estaba mi segunda hermana menor, Fudyimi. Mi mamá tenía 28 años, yo estaba en tercer año de primaria, y luego venían mi hermana menor Kane, de cinco años, mi hermano menor Fumikichi, y luego la hermana que estaba esperando mi mamá. En total quedábamos cuatro niños cuando mi papá falleció.

P. 78

El sueño extraño que vio mi papá

Desde que llegó el telegrama anunciando que un oso había matado a mi papá, no me pasaba comida por la garganta, y cuando estaba llorando, y se hizo de noche, regresó el tío Ketondyinai Azabo, que había ido a Shibetsu junto con mi papá. Lo que entre sollozos dijo Azabo es que la noche anterior a que el oso lo matara, mi papá tuvo un sueño raro. Cuando mi papá despertó al amanecer, dijo "Anoche tuve un sueño. Estaban reunidos muchos hombres que usaban *kosonte* color negro (ropa maravillosa), y muy animadamente estaban bebiendo, bailando *rimuse* (danza en círculos); solamente yo estaba vestido en un un *kosonte* de seda roja, llevaba un *obi* ainu, y estaba sentado en el lugar de *shimoza* 《下座》.

Los hombres que usaban el *Kosonte* negro eran *Kimun Kamui* (Los dioses de la montaña – osos). Cuando un oso aparece en el sueño de un ainu, siempre aparece con forma de un humano que usa ropa negra.

Azabo dijo "¡Qué sueño tan raro! Lo mejor será no ir hoy al lugar de cacería." Mi

papá también pensó lo mismo, y los dos se volvieron a dormir en la choza de paja.

Sin embargo, después que salió el sol de repente mi papá se levantó de un salto, y diciendo "¿Qué ha pasado de malo hasta ahora?" salió corriendo de la choza.

Azabo esperó a que mi papá regresara, como con una sensación de que quería llorar; oscureció, pero incluso a medianoche mi papá no regresó. Por la preocupación no podía dormir ni comer, (P. 79) así que rápidamente coció una pequeña olla de arroz, enrolló la cobija, se la echó a la espalda y fue al pantano de Nisaman, en la entrada del pantano.

Como todavía estaba oscuro cuando llegó a la entrada del pantano, esperó a que aclarara un poco y desde la orilla del río, cuando iba trastabillando por aquí y por allá, atisbando hacia la penumbra del pantano, vio la escopeta de mi papá doblada y enterrada en el lodo.

"¡Ah! ¡Sucedió algo espantoso!" dijo bajando rápidamente hacia el pantano, y cuando empezó a llamarlo "¡hermanito! ¡hermanito!", desde la hierba cercana salió un oso enorme, vino corriendo y atacó a Azabo.

Con todas sus fuerzas, Azabo trepó a la tierra del pantano y se le adelantó al oso, que abrió su hocico enorme, y por eso le disparó primero hacia dentro del hocico; cuando estaba huyendo le disparó por un lado, y justo cuando se estaba resbalando le volvió a disparar, y así lo mató de cinco disparos.

Después buscó a mi papá, y justo al internarse un poco hacia la montaña, encontró la cabeza y el hombro derecho de mi papá, hechos añicos, y un poco más al costado estaba toda la carne hecha girones. Horrorizado, Azabo no pudo ver más, y mientras lloraba regresó corriendo abajo, hacia el pueblo.

(P. 80) Aunque Dios le hizo favor de enseñarle un sueño, no sé por qué mi papá no lo creyó. Desde hace mucho tiempo los sueños son muy importantes para los ainu, creen en los sueños, y gracias a eso hay mucha gente que salva la vida.

Los dos o tres años anteriores, mi papá no había podido hacer mucho dinero. Mi mamá estaba preocupada, y cuando iba a los lugares donde la gente le rezaba a los Dioses, le daban un billete diciéndole "esta gente está pasando ahora por un mal momento"; pero mi papá decía "¡qué es esto!" y lo tiraba.

Sin embargo, anteriormente mi papá también escuchaba con atención lo que mi mamá le decía. A pesar de que mi mamá se lo pedía, no construía el *nusasann* (altar), no daba las gracias y no creía en los sueños, y así fue a morir.

Anexo No. 15

私の一代の思い出 - クスクップオレシペ

Sunadzawa Kura. *Los recuerdos de mi vida – Ku=sukup orushipe*

Miyama Shoboo, Sapporo: 1983

Prefacio

La autora de este libro, Sunadzawa Kura, nació en el año de Meidyi 30, siendo la hija mayor de su padre, Kawamura Kukaruk y de su madre Muysamat (apellido de soltera Arai). La familia Kawamura era una familia distinguida de Chikabumi, en Asajikawa. Su abuelo era el Sr. Kawamura Monukte, y su primo era el Sr. Kawamura Kakoto. En el año de Taishoo 6 se casó con el Sr. Sunadzawa Yuutaroo, del *kotan* de Jushiko (actual Ametatsu).

Este libro narra la historia de la vida de la anciana Sunadzawa Kura. La cultura heredada de sus ancestros se colapsaba frente a una cultura extraña, y enmedio de la difícil situación de tener que adaptarse a una vida cotidiana basada en una cultura diferente, ocurrían tambien frecuentemente sucesos tristes y dolorosos. Puede verse la figura de una mujer que vivía sola y que, a pesar de estar en este entorno, vivía sin desperarse, y siempre observaba las cosas con ojos inteligentes, soportando todos los sufrimientos. Sin embargo, como puede verse en el libro, en sus últimos días regresó la calma a su corazón, y actualmente sus días transcurren calmadamente cuidando de sus nietos, y yo mismo como lector exhalo un suspiro de alivio.

En enero del año Showa 42 visité por primera vez a la Sra. Sunadzawa en Ashibetsu. En aquel entonces, su esposo el Sr. Sunadzawa Yuutaroo todavía estaba sano y lo pude conocer. En esa ocasión, Kura me enseñó la colección de *yukara* que ella misma habia escrito. Después, pensé que podría conservarse en forma de colección, y ese mismo año, en abril, al visitarme en Sapporo, le rogué que lo escribiera.

Sin embargo, al escuchar la conversación de la Sra. Sunadzawa cuando la veía, recuerdo la profunda impresión que me causó el talento de esta maravillosa persona, y entonces pensé en pedirle que escribiera en forma de autobiografía el gran número de

recuerdos de antaño que tenía. Además, le pedí que la escribiera en su lengua materna, el ainu, y traducida al japonés. De esta manera, además, pensé que podría convertirse en una valiosa bibliografía en lengua ainu.

La Sra. Sunadzawa aceptó con gusto, y comenzó a hacerlo. Comenzó a escribir en la hermosa libreta que le regalé en mayo del año Showa 42, y la terminó el 27 de julio del año 43 de Showa, convirtiéndose en *Colección de Yukara.* Se trata de un texto en el que el *yukara* narrada por ella misma es traducido al japonés. La escritura continuó hasta marzo del año 45 de Showa. Otro libro, titulado *Los recuerdos de mi vida* narra su propia vida, y se trata del texto original de este libro. Además, el libro se publica con el título en lengua ainu *Ku sukup oruspe.* En este libro se incluye una gran cantidad de dibujos sobre sus recuerdos. Junto con el libro de dibujos que le entregué, narraba sus recuerdos con dibujos. Además, en abril del año 43 de Showa escribió el libro titulado *La verdadera historia de los ancestros ainu,* en el cual narra episodios sobre su propia familia Kawamura, y la de su marido, la familia Sunadzawa. Ambos son una bibliografía sumamente valiosa. Ruego que se cuiden y se conserven estos textos originales.

Sin embargo, pensé profundamente en la importancia de difundir este libro y hacer que muchas personas lo leyeran. Junto con mi equipo de investigación, así como con el actual salón de clase del Sr. Asai, de la Universidad de Toyama, que también contaba con el libro, pensamos que por qué no publicarlo. Así, después de leerlo la Sra. Sunadzawa con las mismas personas, esta conversación regresó a la agenda. Al preguntarle a la Sra. Sunadzawa su opinión con respecto de la publicación del libro, como también era su deseo, se publicó en la editorial Miyama Shobo, convirtiéndose en una biografía de la que no se puede encontrar otro ejemplo. Este año, la autora cumple 86 años, y cuando este libro llegó a sus manos fue una verdadera alegría. En cuanto al contenido, la autora cambió los nombres de los verdaderos nombres de las personas que aparecen en el libro a alfabeto kana.

Para la publicación de este libro, pedimos su cooperación al especialista en lengua ainu de la Universidad de Jokkaidoo, Sr. Kirikae Jideo, estudiante de Maestría. Él se encargó de confirmar con la autora cada una de las letras con la pronunciación y las expresiones. Esta misma persona se encargó de supervisar la producción de la traducción de lengua ainu a lengua japonesa. Esta supervisión no es estrictamente de

contenido, y en cada punto se preguntó detalladamente a la Sra. Sunadzawa y se le pidió su asesoría. Más aún, la autora corrigió con sus propios ojos durante la producción. Entre otras cosas, él estuvo a cargo del trabajo de revisión de pruebas. Expreso mi profunda gratitud al Sr. Kirikae por su esfuerzo.

Ahora, el *Jokkaidoo Shimbun* está presentando a partir de enero del año 58 de Showa otra agenda en forma de artículos seriados acerca de la vida de la Sra. Sunadzawa, y incluye como bilbiografía del presente libro.

Ikegami Futayoshi
Jokkaidoo Daigaku Guengogaku Kenkyuushitsu.

1. La primera vez que vi un oso en la montaña

Todavía pequeña, cuando tenía 4 años
Mi mamá me cargaba y mi papá nos llevaba
De cacería a las montañas de Kitami Saroma.
Subíamos las montañas de Saroma y
Continuábamos caminando, y mi papá sólo dijo (escuchar)
El llanto de un osezno que venía de alguna parte
Y mi mamá y yo nos escondimos.
Al poco rato se escuchó un tiro
Y como mi papá nos llamó
Cuando fuimos a ver había un pequeño osezno
Y estaba muerto.
Como era la primera vez que veía
Un oso en la montaña,
Verdaderamente fue horrible.[1]
La mamá oso escapó, y sólo
El oso de dos año se subió al árbol
Mi papá le disparó y lo mató.
Rápido, mi papá y mi mamá
Le quitaron la piel al oso de dos años en el riachuelo,
Hirivieron la carne, y era buena carne y muy sabrosa.
Comimos mucho.
El nuevo oso huyó, pero como podría regresar,
Tenía miedo.[2]
En la casa había visto al osezno que criabamos, pero

---

[1] No sé qué pasó antes de eso, pero voy a escribir las cosas de aquí en adelante. Como tenía cuatro años, pues todos me consentían, no? y cuando yo pregunté me dijeron que tenía 4 años cuando mi mamá me cargaba e íbamos con mi papá, los tres, a Kitami Saroma, subíamos a Bonmuka (Saroma), y capturamos un oso de unos dos años a medio camino, y esa fue la primera vez que vi un oso. También conocí el sabor del *ebere* (carne de oso). Pensé que el camino de ese entonces todavía era nuevo. Aunque mi mamá y yo no oímos nada, sólo mi papá lo escuchó y había nieve y un canal de agua profundo en los dos lados del camino, y por fin mi mamá subiendo y bajando se escondió tras la hierba, y entonces mi papá nos llamó gritando y cuando fuimos a ver, como era un oso grande, me espanté. Aunque tenía dos años, como era la primera vez que veía uno, lo vi muy grande y me asusté.

[2] En el riachuelo había una choza y ahí nos quedamos, y le dimos ofrendas a la piel y la cabeza del oso. Era la orilla de un río profundo.

Como era la primera vez que veía un oso
En la montaña,
Por eso supe por primera vez lo que era
Capturar un oso en la montaña.
Mi papá
se fue a agarrar castores.
Cuando agarraba castores, recibíamos
Mucho dinero, y comprábamos arroz
Y varias cosas
Y mje criaban muy bien,
Y no me faltaba nada y casi no quería nada,
Y todas mis cosas las compraban y las preparaban.
Mi papá era muy bueno cazando
Y por eso, en ese entonces, cada año, cada año, agarraba osos
Y comía buena carne y crecí grande
Y era egoísta, pero
No me acuerdo.
Pisé la cabeza de ese oso de dos años
Y dicen que dije ¿¡qué es esto!?[3]
No tengo memorias sobre lo que dicen
Que mi papá y mi mamá siempre se reían.
Creo que estás muy consentida.
Siempre mi mamá me decía
Y se reía y eso no lo olvido.

2. Mi tío Kotanchira es asesinado en la montaña por un wajin. Esa maldición

En aquel entonces, aunque mi tío se había ido
A cazar ala montaña de Nayoro,
Nos avisaron que se había muerto
Y todos estaban llorando.[4]

[3] Como esto es de cuando tenía cuatro años, apenas me acuerdo. Desde chiquita me llevaban a la montaña. Me metía sola al río y me subía a los árboles para jugar. Siempre comía uvas silvestres, carne de pájaro, pescado, carne de oso.

Parece que un wajin dijo que
Tomó *sake* y se murió.
Desde ese momento, cuando se moría un pariente
Había un olor de cabello quemado, pero
Aunque era horrible, buscábamos y nada
Se estaba quemando.
Año tras año se nos moría un pariente
Y además cuando se hacía más horrible
Ese olor feo, los enfermos dejaban de respirar
Mi abuelo *(ekashi)* Ranketuk,
Como era algo muy misterioso,
Dijo que no era una cosa simple
Y todos estaban de verdad asustados,
Y decían que dónde habría una adivina
En esta misma tierra de Asankar (Asahikawa)
Y dijeron que en el lugar llamado Tooma
Había una anciana que sabía todo, y por eso
Cuando le fueron a preguntar
Lo que dijo es que el tío Kotanchira
Había matado muchos animales,
Les quitó la piel y cuando estaba a media montaña,
Tres wajin llevaban *sake*,
Le dieron de beber y lo emborracharon
Y lo durmieron y lo mataron.
Antes de que se dieran cuenta de la herida
Lo taparon con muchos kimonos
Le pusieron hierba encima y lo quemaron,
Pero como la parte del estómago no se quemaba,
Le abrieron la panza y le metieron muchas cosas

[4] Hace mucho tiempo no había trabajo, y para poder vivir lo único que se hacía era ir a la montaña a cazar para vender las pieles. Yo sólo me acuerdo del momento en que mi tío agarró una cobija roja, se la echó en la espalda y se fue a la montaña y yo lo fui a encaminar. Me consentía mucho. Después se fue a la montaña y fue asesinado.

Y lo quemaron.[5]

Quedaron puros huesos

Hace mucho tiempo se pensó que había bebido *sake*

Y se había quemado, y eso fue lo que se pensó.[6]

Mi tío fue enterrado.

Los que se morían

Cuando los wajin se lamentaban,

Los muertos se enojaban y se volteban, y

Por eso cuando los parientes morían,

Entraba en ellos, y junto con ese olor a quemado

(en la casa del enfermo)

entraba a la casa

eso dijo la anciana adivina.

Los tres wajin vendieron

Las pieles del muerto

Dividieron el dinero y

Tenían mucho dinero

Y parece que comieron muy bien.

Así que

El muerto estaba enojado desde entonces

Y todos los parientes se morían

Y por eso había que estar de luto por el muerto.

Por eso mi abuelo y mi abuela

Muy apuradamente reunieron varias coss maravillosas,

Compraron *sake* y kimonos

Y al ofrendárselas al muerto,

Al poco tiempo nadie murió

Y ya no hubo razón para preocuparse.[7]

---

[5] Si esto fuera ahora, inverstigarían y todo se sabría. El pobre, a pesar de que era invierno, lo quemaron todo, y se quedaron los puros huesos, y por eso no se supo nada.

[6] Aunque se hubiera investigado, en aquel entonces no iba la policía, y si decíamos que sólo había huesos quemados, como no había pruebas, así se dejaba. Creo que era el año 34 de Meidyi.

[7] El anciano Ranketok. Barba Roja. Creo que fue más o menos en el año 34 de Meidyi. Gracias a mi tío todos se reunieron y ofrendaron varias cosas al muerto. Entonces ya no hubo enfermos y pudimos vivir.

3. Por la maldición de una flecha envenenada muere una persona

Al poco tiempo
Mi tío murió.[8]
Un año, cinco o tres de mis tíos
Llevaron a sus esposas y a sus hijos
En un grupo grande
Para pescar y cazar.
Mi papá me cargó
Y fuimos.[9]
Cruzamos grandes montañas
E íbamos arriba del río Sokot.
Al bajar un poco de arriba del río Sokot
Había una gran montaña de nieve sobre
Una roca[10]
Los señores pensaron que era misterioso
Y uno de ellos probó un poco,
Pero dijo que parecía estar ácida
Y dijo que esas eran aguas termales.
Cerca de ahí los señores levantaron una choza.
Nosotros
Bajamos a donde estaba la parte de arriba
Del río Ponmuka.[11]
Verdaderamente había muchas truchas,
Y les quitábamos las vísceras
Y también venían
Muchos *kayika*,

Ranketuk ekashi es el hermano menor del padre de mi madre.

[8] Los restos de Kosonkaaynu achapo (tío Kosonkaaynu)(dibujo de la derecha. Era hermano menor de esta persona, y al disparársele una flecha envenada murió.

[9] Mi papá cazó castores y atrapó pescados y mientras lo comíamos preparamos *okayu* (como risotto) y comíamos. Yo iba subida arriba del equipaje que llevaba mi papá en la espalda.

[10] Ahí es ahora un lugar de aguas termales sulfurosas. Quería ir a ver pero ya tenía 73 años y no pudo ir.

[11] Pienso que el lugar llamado Ponmuka tenía una orilla amplia y era un buen lugar.

Y como se ponía oscuro
Pescábamos
(esas *kayika*)
y las metíamos en una olla.
Mi papá
También era bueno pescando
Y por eso pescó mucho
Y cuando se acabó el arroz
Decidimos regresar.
Mi papá llevaba un equipaje muy grande
Y me sentaba sobre el bulto, y yo tenía cinco años
Pero creo que era muy grande y pesada.[12]
Cuando íbamos subiendo por el río,
Frente a nosotros una señora joven
Vino corriendo y dijo mientras corría
Que un señor joven había caído
En una trampa para atrapar osos.
Mi papá y mi mamá
Llevaban un equipaje muy pesado
Y llegaron tarde
Y el pobre señor joven
Estaba sufriendo y no se revolcaba como si
No pudiera estarse quieto.
Desde ese momento, todos los días
Le ponían raíces de plantas en la herida,
Y se compuso, pero gradualmente se empeoró
Aunque mejoraba un poco
Otra vez se ponía mal y un día
Todo su cuerpo se infló y ese día
Murió.[13] Me dio lástima

[12] Creo que era cuando tenía seis años, pero pienso que me veía más grande. Mi papá llevaba un gran equipaje en la espalda y arriba me subía y me cruzaba el río y me subía por las montañas. Cuando regresábamos de subir Ponmuka. Mamá y papá. (en referencia al dibujo)

Y todavía era chica pero rompí a llorar.
Todos lloraron. Como era lo más profundo de la montaña
No había nada
Y el regreso a la casa de Asahikawa
Tomó mucho tiempo
Mientras tanto
Como el cuerpo se descomponía
Había un lugar cercano llamado Aibetsu,
Compramos y trajimos *sake*,
(y como no teníamos) tapete de paja
a un wajin le compramos un tapete de paja.
Después que mi papá y los señores
Fueron de compras
Estuvimos con el muerto
dos señoras y puras mujeres.
Nos detuvimos dos noches y entonces en la noche
Cayó mucha lluvia
Y si la corriente se volvía inundación
Tendríamos que olvidarnos del muerto
Y todas con los niños escaparíamos,
Dijo mi mamá y una señora
Levantó una choza arriba de la montaña[14]
Pero no pasó nada
Y el agua del río no aumentó.
La esposa de un señor
Tenía la panza grande y por eso regresó antes.
Los señores eran cuatro
Y con mi papá eran cinco

---

[13] Colgó el amappupo del oso, y la flecha se le clavó hasta el hueso de la pierna y estaba sufriendo. Aunque ocasionalmente dormía tranquilamente, volvía a sufrir y por eso finalmente murió. (Amappo –trampa de flecha- estaba barnizada con un veneno hecho de la mezcla de un insecto que vive en las piedras en el fondo del río, con worop. Una hora después, temporalmente estuvo delirando diciendo *pet ekota kamuy utar ukocharanke an haw as (al lado del río se oyen voces de discusión entre los dioses.)*

[14] Mi mamá levantó una choza arriba de la montaña.

Las señoras eran dos, más mi mamá,
Y cuatro niños
Yo era la más grande y tenía cinco años.
Envolvimos al muerto en un tapete de paja
Y lo amarramos y los señores lo
Cargaron hasta arriba de la montaña,
Escarbaron en la raíz de un árbol
Y mientras lloraban enterraron
Al muerto[15]
Y regresaron.
En ese entonces era la primera vez
Que veía llorar a un hombre
Y apenas podían caminar por estar llorando.
Al regreso,
Uno de mis tíos me cargó
Y regresamos.[16]
Como entramos corriendo a la casa de Asahikawa
Y dicen que mi abuelo y mi abuela vinieron a abrazarme.
En ese entonces, las señoras afuera
Lloraban a gritos
Y mi abuela se desmayó
Y la atendimos.[17]
Vinieron a reunirse muchos *utari*
A la casa.
Después todos lloraron.
Hace mucho tiempo no había vehículos
En la montaña y como sólo
Estábamos llorando
Les avisamos tarde.

---

[15] Como era varias decenas de kilómetros montaña adentro, no quedó más que comprar el tapete de paja en una tienda cercana y ahí lo metimos y lo amarramos y lo enterramos.

[16] Recuerdos de cuando mi tío Hakamakkur ekashi me cargó por la montaña y el río Sokop.

[17] Este es el lugar donde, al regresar a la casa, estaban mi abuela y mi abuelo. (Todavía no les decíamos que había muerto mi tío, sino hasta Asahikawa.)

Meidyi 36, agosto. Cuando tenía 6 años.

4. Recibiendo a los soldados que regresaban de la guerra Japón-Rusia.

Entonces, al año siguiente fui a la escuela
Pero como todavía estaba pequeña
No podía recorrer más que la mitad del camino.
Mi papá me cargaba
Y me llevaba a la escuela,
Pero ya se me olvidó.[18]
En la oficina dijeron
Que todavía era muy chica pero
Aunque fuera no podía regresar sola
Y la dejé.
Al siguiente año cumplí siete años y entré
Y fui a recibir a los soldados
Que regresaban de la guerra
Y fui a la escuela. Como era chica
Me paré al lado del tren y con una bandera
Me acariciaron la cabeza.
Cuando los soldados se reían
Yo también respetuosamente me reía
Mientras bajaba la cabeza, agitaba la bandera y verdaderamente
Me decían qué linda gracias (alabándome).
El tren se detuvo un momento
Y dijeron que era l tren que iba a Wakkanai.
Al decir ¡banzai! ¡Banzai!
Había héroes que tenían todos
La barba muy negra.
De los héroes que se bajaron en Asahikawa también algunos iban a caballo
Como era primavera por el hielo
Los caballos también llevaban *warayi*.

---

[18] Aunque todavía tenía seis años, cuando entré a la escuela al parecer me cargaba, pero ya lo olvidé.

Como estaba resbaloso
No podían caminar.
Yo también me caí
Y regresé llorando.
Los héroes que regresaron de la guerra
Pararon en mi casa y deveras me sorprendí
De los horrores que vieron e la guerra.[19]
Cuando hablaban
Acerca de la guerra no podía dormir nada
Y todo lo escuché.
Ví a una pobre persona que lloraba a gritos
Porque su esposo había muerto en la guerra y lloré.[20]
Mi mamá y mi abuela
También lloraban.

5. El pájaro negro de mala suerte que entró volando a la casa y el enfermo murió.

Desde que mi tío sufrió la herida y murió
Nadie murió pero
Desde entonces otra vez
Año con año moría un pariente.
Cuando los enfermos empeoraban
Ya fuera en la tarde o en la noche,
Cuando entraba un pájaro negro volando a la casa
Inmediatamente el enfermo moría.
También a mi abuela le pasó eso
Y murió.
También mi tía y muchos niños chicos de mi tío

---

[19] En ese entonces, todos los días muchos pasaban la noche en las casas y había gran confusión.
[20] Yo estaba en segundo año de primaria, y entre los héroes que regresaban de la guerra había mucha gente triste y aún la gente que había regresado a salvo y se quedaba en nuestra casa todos lloraban. Una persona conocida había perdido a tres hijos en la guerra. Esas esposas se formaban paradas junto a los soldados y lloraban a gritos y me daba tanta lástima que, aunque era chiquita, aún ahora lo recuerdo llorando.

También murieron.[21]

No sé veía bien qué tipo de pájaro era

Pero volaba dando vueltas

Y luego desaparecía.

Decían que era más grande

Que un gorrión.

Entonces otra vez

La anciana de Tooma

Dijo que el tío que había recibido la herida

No tenía ningún kimono para ponerse

Y como estaba enterrado en la tierra

Por esa razón el muerto

Tenía frío y al ir al otro mundo

No podía ir porque estaba perdido.

Hace mucho tiempo, estaba enmedio de una montaña lejana

Y por eso no tenía muchas cosas

Y no se podía ir y no tenía nada

Qué ponerse.

El muerto estaba enojado y por eso

Le dijo a la anciana que

Rápidamente quería un funeral budista

Y entonces le hicimos un funeral budista

Y entonces ya nadie murió.

La abuela estaba anciana y por eso murió, pero

Al pensar que también había niños

Siempre estoy pensando en buscar (a esos niños).

Eso es algo de hace mucho tiempo en la villa de Tooma.

A partir de entonces

---

[21] Hace mucho tiempo había muy pocos médicos que hicieran favor de venir a vernos, y como apenas había dinero, no podíamos ir al hospital y morían. Mi papá me cuidó muy bien y aunque me pusiera sólo un poco mal, en aquel entonces me llevaba a un lugar cercano e iba al Hospital Kuroda que estaba como a dos kilómetros. La pareja de ingleses de nombre Byason vivían en la ciudad de Asahikawa y les daban medicina gratis a los ainu y me traían mucha buena comida y cuando me aliviaba se ponían muy felices y siempre me halagaban porque iba a la escuela dominical. Tenía 6 años.

No salía en la noche

Porque me daba miedo.

6. Recuerdos de mi padre

Mi papá

Era cazador y por eso

Traía a la casa varios tipos de carne, carne de oso

Y solamente comíamos cosas buenas

Y por eso en la escuela cuando corría

Con todos los niños wajin

Corría muy rápido y siempre

Me alababan, y decían que podía estudiar y era feliz.[22]

Cuando mi papá iba hasta el final de Shibetsu, a Tensho,

Me llevaba y aunque no fui a la escuela durante seis meses

No reprobé nada y estaba más adelantada

Que todos.[23]

Desde que era chica sabía nadar y por eso

Mi papá me hacía cruzar nadando el río Ishikari,

Más que a una hermana mayor (una amiga de mayor edad)

Que tenía tres años más que yo,

Y aunque yo era pequeña

Recuerdo que nadaba adelante de todos y al llegar a la orilla

Mi papá me abrazaba y me levantaba

Y me consentía.

Aunque ya sea mayor

No puedo olvidar que mi papá

Me consentía.

---

[22] En el invierno me preocupaban los zapatos. Como se reían de mí cuando me ponía *ker* o zapatos de piel de pescado, escondía mis zapatos en el *furoshiki* (pañuelo) y cuando regresaba calentaba mis zapatos en la estufa que estaba en la entrada (de la escuela) y esperaba a que todos regresaran a sus casas y me ponía los zapatos que ya se habían calentado y regresaba.
En invierno mi papá iba de cacería y también mi mamá. Después yo me quedaba con mi abuela y con mi abuelo y sufría mucho.

[23] Cuando papá y mamá se fueron a la montaña, me quedé con mi abuelo y con mi abuela y me salieron piojos y mi abuela se preocupó mucho por mí. Aunque me daba mucha verguenza, no falté a la escuela ni un solo día. Es un recuerdo de segundo de primaria. Cuando era chica tenía el cabello rizado. (Cambié de peinado de lado hacia la izquierda al tradicional peinado hacia la derecha.)

*7. **Papá es asesinado por un oso***

Cuando llegó el otoño,[24] otra vez papá
fue para cazar a Shibetsu
fue a pie a cazar con mi tío,
y si cazaban algo
papá dijo que
nos iríamos junto con mamá
a Shibetsu y que yo entrararía a esa escuela,
y estaba deveras contenta.
Papá iba a la montaña
y se puso en la espalda el equipaje
pero ya que había salido
se le olvidó el *tashiro* y regresó
otra vez se fue, y se le olvidó
la escopeta, y como regresó tres veces

mi tío (solo) se fue antes.
Encaminé a mi papá durante un día.
Cuando lo encaminé, me dijo
que lo esperara un poco,
y que iba a venir a recogernos, y que como nos
íbamos a ir a Shibetsu con mi mamá,
me cuidara y regresara,
y eso me dijo y regresé llorando.[25]
Más o menos diez días después,
mi prima mayor fue a la escuela
me tomó de la mano llorando
y me dijo

---

[24] No puedo escribir este recuerdo. Se me descompone el pecho, y las lágrimas no me dejan escribir. Desde ese día y para siempre, no olvido que pienso que si ese día no se hubiera ido, no se hubiera muerto.

[25] Todos los años, cuando llegaba el otoño, mi papá iba a cazar a Shibetsu y al lugar llamado la línea 21 (nijuuichi sen to iu tokoro) y la gente que había ahí eran gente de Naichi (Honshu) que venían por el kaitaku (política de desarrollo). Era gente muy amable y nos ayudaban mucho, y esa vez le habían dicho a mi papá que había una tierra de la escuela, y que este año un oso andaba cerca de los campos de cultivo, y que como era horrible, querían alqguien que los cazara, y yo también desde el otoño de este año iba a ir a la escuela de Shibetsu, y estaba muy contenta y emocionada. Pero con esta tragedia, a partir de entonces todo esto se volvió nada más tristeza y sufrimiento.

un oso mató a tu papá
y mientras lloraba corría.[26]
En la casa estaban reunidos un montón de parientes
y como en el telegrama nos informaban
que un oso había matado a mi papá,
mi mamá estaba como desmayada. Como yo
estaba llorando a gritos, mi mamá despertó
y las dos abrazadas llorábamos y ella decía
y ahora qué vamos a comer.
Esa noche regresó de la montaña mi tío
y nos contó que
cuando estaban en la cabaña en las montañas,
su hermano mayor le había dicho en la mañana temprano
que en la noche, había visto un sueño en que
unos compañeros (voluntarios) todos vestidos de negro
estaban bailando y mientras tanto un ainu vestido con un kimono
de seda roja y con un *obi* (cinturón del kimono)
estaba solo en la casa en que vivía,
y nos contó que había tenido ese sueño misterioso.
Aunque había dicho que hoy sería mejor no ir a ver las trampas,
salió corriendo de la casa mientras decía
que hasta ahora no había pasado nada malo,
sin importar lo que hiciera. Entonces
me enredé en la sábana y me volví a dormir. (el tío)
Aunque se hizo de noche, mi hermano mayor no regresó,
y como no regresaba aunque ya estaba oscuro, ya no podía
dormir más.
Como ya estaba entrada la media noche, calenté la cena,

---

[26] Era octubre pero había buen clima. Cuando regresé a la casa y vi a muchos parientes reunidos llorando amargamente. El telegrama llegó mientras yo estaba a medio camino de la escuela. Lo que yo pensé es que de seguro mi papá iba a traer al oso. Mi mamá estaba como desmayada. Cuando oyó mi llanto, me abrazó (y decía) y ahora qué vamos a comer, y no puedo escribir los pensamientos de entonces. Todavía al escribir voy por ahí y por allá ((dí vuelta a la hoja)) pero ahora no puedo escribir en lo absoluto. De tanto llorar también se me nubla la vista.

cargué mis cosas
y me fui a Nisaman, porque sabía que ahí estaban las trampas[27]
y al ver en la oscuridad dentro del pantano, en un río chiquito
que también corre por el pantano me encontré la escopeta
doblada y enterrada en el suelo. Como (pensé que) no estaba vivo,
que era una señal de que lo había matado,
no bajé, y me fui caminando por enmedio del pantano
y de donde había hierba más alta,
salió un oso grande, y como abriendo su enorme boca,
vino a atacarme, le disparé adentro de la boca
y cuando me di vuelta hacia afuera,
le apunté hacia el centro,
le disparé y me caí.
Desde ahí le disparé tres veces
y murió. [28]
Entonces busqué a mi hermano
y a un lado del pantano,
encontré (algo que debió haber sido) su cara
y no podía ver eso desecho,
no podía verlo en lo absoluto,
y vine corriendo

---

[27] ((En estas dos líneas en la versión en ainu el significado es [En el lugar llamado Nisaman, el pantano donde habíamos colocado las trampas de flechas] pero al parecer se trata de la parte alta del Río Teshoo, en el pantano del Río Nisama.))

[28] Según lo que dijo mi tío, cuando estaba con su hermano mayor en la cabaña de la montaña, temprano en la mañana le dijo a su hermano mayor que había tenido un sueño raro. Unos humanos vestidos con un kimono negro estaban bebiendo en honor de un dios distinguido y estaban bailando, pero él (el papá) estaba vestido de kimono rojo de seda con un cinturón (obi) ajustado al estilo ainu, y estaba escondido, observando todo. Si vi ese sueño, no iré por nada a la montaña. Ese sueño, me detiene para no ir a la montaña. Si me hicieron favor de enseñarme ese misterioso, raro sueño, no voy a ir a la montaña, y cuando dijo eso se volvió a dormir, pero como a las diez de la mañana se despertó (y dijo) hasta ahora no ha pasado nada malo, se preparó y salió. Todavía con el mal presentimiento, se envolvió en la cobija y trató de dormir pero no pudo, y se hijo de noche y no regresaba, y se puso oscuro y ya no pudo dormir ni unpoco más y a la media noche se levantó, calentó la cena, y mientras todavía no amanecía, su hermano mayor se fue al pantano de Nisaman. Como ya está anciano, desde arriba se puso a buscar con la mirada dentro del pantanto, pero como todavía estaba un poco oscuro no pudo ver nada, pero cuando se fijó bien vio la escopeta doblada, y cómo de ella salía un pequeño río de lodo. Entonces su hermano mayor pensó que ya no estaba vivo, y cuando empezó a llamarlo salió de entre los bambúes que crecían en el agua un oso enorme abriendo el hocico y vino corriendo, y le disparó dentro del hocico cinco disparos y lo mató.

dijo (el tío) sollozando y llorando.
Al día siguiente, muchos señores y señoras
fueron a la montaña a encontrarlo.[29]
Después, mi hermana pequeña y yo nos quedamos
en la casa de mi abuela.[30]
Nos pusieron a dormir en una cabaña
al viejo estilo ainu.
Más o menos seis días después
mi mamá regresó con toda su gente.
Pensé que si mi papá hubiera estado vivo,
también nos hubieran llevado a nosotros.
Cuando mi mamá dijo,
aunque se haya muerto tu papá, de alguna manera
podremos comer, y como dijo eso
me tranquilicé.
Mi mamá dijo que creía que si hubieran ido antes
hubiera estado vivo, pero
como se tardaron cuatro noches,
pensaba que por eso se había muerto.
Estaba muy triste y no podía
dormir en las noches
y cuando dormía,
soñaba con mi papá y al despertar,
me la pasaba llorando.[31]
Ese año mi papá había puesto una trampa
había cazado un oso grande, y lo había matado

---

[29] Como esto pasó hace mucho tiempo, desde Shibetsu hasta la Línea 21, creo que tenían que pasar una noche fuera y subir la siguiente montaña. Creo que todavía estaba vivo.

[30] Mi hermana menor y yo nos quedamos en la casa de la abuela Kossanke.

[31] Esto lo escribí en abril del año 46 de Showa. ('Esto' no se refiere al texto del libro, sino a lo que sigue a continuación:
Tenía la intención de escribir esto detalladamente, pero no puedo escribir por las lágrimas. El significado en ainu tiene dos o tres formas [de traducirse] y por eso, como hay partes en donde no se puede escribir con detalla, tenía la intención de escribir esto, pero como ya hace cuarenta y cinco años que no escribo, ahora que lo leo estoy llore y llore y los ojos se me nublan y como no puedo ver, aquí quiero terminar. Desde que murió mi esposo este año estoy intentando que salga y no estoy triste.

y había vendido la piel
y le compró a mi mamá varios kimonos
yo usaba buenos kimonos[32]
y por un tiempo no fui a la escuela,
pero entré.

8. Revive el oso al que le habían disparado y que había matado a mi papá

Ese año dos de mis tíos
Fueron a la montaña de Tensho
Y encontraron las huellas de un oso grande y por eso
Y esas huellas que había dejado
Iban hacia una choza
Que había en la montaña.
Uno de mis tíos dijo que
Tal vez el que había dejado las huellas
Había entrado ahí.
Hablaron de regresar pero[33]
El tío que había llevado mi papá (el hermano menor de mi papá)
Tenía valor y por eso
Caminó primero
Fue atrás del oso, y desde dentro de la casa
Abrió una boca enorme y corrió hacia afuera pero
La puerta de entrada era angosta
Y no pudo salir rápidamente
Y desde ahí le disparó mi tío
Se fue hacia adelante y ahí
Vino desde atrás y mi tío disparó
Disparó cinco disparos

---

[32] Como hace mucho tiempo no había trabajo, se vivía con lo que se recibía por una piel. Mientras mi papá vivía en mis memorias (記事憶しています)recuerdo que yo usaba muy buenos kimonos y que comía comida sabrosa.

[33] Como no había recibido funeral, estaba perdido y desde luego quería comer gente, y estaba tal vez caminando en el invierno, o quizá quería un *inau*, porque al parecer ni siquiera tenía dientes.

Y murió.

Quién sabe qué hubiera pasado si

Hubiera salido saltando

Tal vez lo hubieran también matado.

No pudo salir por la puerta y como se tardó

Gracias a Dios lo mató.

Murió.[34]

Mis tíos fueron hacia un lado

Y cuando vieron, no tenía

Garras ni tampoco tenía

Dientes

Y era un gran oso cortado que había adelgazado mucho.[35]

Cuando llegó el invierno, el oso

Aunque el oso estaba en un agujero

Caminó en el invierno y entró en la

Casa de otoño de un wajin

Y la gente wajin

Había regresado toda por el año nuevo,

Y no había nadie pero había varias cosas,

Comieron *miso*, arroz y pescado también

Al parecer.

El oso que había matado a mi papá

Quería matar gente

Le habían cortado los dientes

También le habían cortado las garras

Como estaban abajo del muerto y arriba de él había tierra

(Como castigo, al oso que había matado a una persona se le enterraba bajo la persona. Al hacer esto, no podría aparecer de nuevo en el mundo, pero esto no sucedía).

Entonces parece que revivió.

---

[34] Al salir de la choza en la montaña mata al oso. Febgrero del año 41 de Meidyi. Son mis tíos. (Desde la izquierda Ketunchinay y Hakmakkur.

[35] Era invierno pero no podía entrar a un agujero. No tenía dientes ni tampoco garras porque se habían enterrado abajo del muerto, y como era la segunda vez que nacía, desde luego no podía ir al país de los dioses y por eso andaba caminando.

Esa noche mi tío vio un sueño
Y lo que el oso le dijo[36]
Como yo soy malo fui asesinado, pero
Desde ahora no haré eso,
Por eso si me fabricaras un *inau*
Aunque fuera al país de los dioses
Te traería muchos beneficios
Y entonces mi tío
Le fabricó un inau.[37]
Desde entonces, mi tío año con año
Cazaba.

9. Recibimos leche de una vaca que criaba un wajin.

A partir del siguiente año en que murió mi papá
No fui a la escuela.
Como nació mi hermana menor
Todos los días la cuidaba
Y yo estaba con mi hermano y mi hermana menores
Y mi mamá iba a la montaña
A recoger hongos, los cargaba los traía y los vendía
Y entonces comíamos.[38]
Cuando mi mamá iba a la montaña
Mi hermanita (una pequeña bebé) quería leche

[36] Ahora, aunque yo escriba esto, ningún utari verdaderamente lo hace. Ya no hay gente que crea en los sueños. Tal vez parece bobo, pero verdaderamente eso sucedía.

[37] Como todas las cosas tienen un alma, desde hace mucho tiempo se les hacen ofrendas y por eso aún ahora hasta a las bestias se les rinden homenajes y pienso que se les ofrendaban *gojei* (tiras de papel anudadas en los santuarios) y flores.

[38] En la primavera recogía hongos y *fuki*, y en otoño trabajaba el campo y en invierno le quitaba la piel a los *kambi* y la vendía. En aquel entonces, había cuatro niños pequeños y estábamos preocupados por lo que íbamos a comer, y como mi mamá todavía era joven y los amigos de mi papá muerto habían todos ido a la guerra y había gente que había recibido la condecoración Kinshi, y entonces una anciana quince años mayor que no tenía hijos se casó y por eso cuando les decía a todos que pobre de mi, él era mi amigo y dijo que él nos cuidaría, y llamó a su esposa y reunió a toda la gente de esa villa para consultarlos y esa señora dijo que si se convertía en su amante, nos cocinaría y nos comería, y al poco rato que regresó esa persona fue con mi mamá cuando estaba sola llorando, pero mi mamá le dijo que no si estuviera sola no le importaría lo que le dijera y vivirían juntos, pero como los niños eran muy importantes se rehusaba a hacerlo. Después, cuando nacieron mis hijos me contó esto.

Y como estaba llorando, no sabía qué
Sería bueno hacer
Y mi tía me dijo que aunque estuviera sola
Fuera donde el wajin que cuidaba una vaca
Y comprara leche
Y se la diera de beber y cuando me dijo esto
Cargué a mi hermanita, y tomé de la mano
A mi hermanito y junto con mi hermana menor, los cuatro
Fuimos al lugar donde le daban de comer a las vacas.
Y entonces el wajin[39] Sr. Danna me dijo
Que dónde estaba mi mamá y cuando me escuchó
Que le dije que mi papá había muerto
Y que mi mamá había ido a recoger hongos a la montaña
Lloré y entonces de verdad sintió lástima
Y nos dio mucha leche y le di
De beber a mi hermanita
Y no lloró hasta la noche
Y mi mamá vendió los hongos
Compró arroz y entonces
Pudimos comer.

10. Fuimos a pescar a las montañas de Kitami

Ese año nos llevaron con la abuela y el abuelo
Y fuimos a Yupetsu.
Yo cargaba a mi hermanita y a mi hermanitamayor
La agarré de la mano y mi mamá
Cargó a mi hermanito y dentro de un carrito
Metimos el arroz y al pequeño oso
Y nos fuimos.[40]

---

[39] No puedo escribir el sufrimiento de ese entonces. Creo que lloraba todos los días de tristeza. Esa leche vino de una lechería llamada Matayuu, y esa persona me dio mucha leche. No lo puedo olvidar. Al leer ahora este recuerdo no puedo escribir del dolor que me da en el corazón.

[40] Después de caminar 26 *ri* durante tres días llegamos. Íbamos descalzos. Esta es la figura de cuando fuimos a Kitami. (Desde la izquierda) Mi abuelo, mi abuela, mi mamá, mi hermanito, el osezno, yo y mis

Después de tres noches y tres días
Llegamos a Yuupetsu.
Mi hermanita había cumplido seis años, pero
Le dolían los pies y me daba lástima
Mientras caminaba.
Cuando llegamos a Yuupetsu mi abuelo pescó mucho
Hirvieron el pescado e hicieron un platillo.
Yo estaba cuidando a mi hermanito y
Mi hermanita mientras los demás no estaban.[41]
Mi mamá estaba cargando al niño y pescando.
Un día, cuando fui a pescar con mi abuela
Pude ver dentro del río una trucha y entonces
Mi abuela me dio el *marek* (lanza)
Y como me dijo que rápido se la lanzara,
Al hacerlo le clavé a la trucha el *marek*
Y como no la jalé hacia arriba
Mi abuela me ayudó a levantarla.
Era una trucha grande.[42]
Al regresar, mi abuela
Le contó a mi abuelo y me halagaron.
Desde luego, es una hija de su padre, dijeron[43]
Y mi mamá estaba llorando.
Mi abuelo y mi abuela me
Consentían.
También me dieron de comer *okayu*.
Como no podíamos llevar mucho arroz,
Y poco a poco le ponían agua.

---

hermanitas (11, 5 y un año de edad).

[41] En las orillas del rio Yuupetsu. (En el lugar donde se juntaban los ríos Yuupetsu y Buri hicieron una choza y ahi estaba yo cuidando a mi hermanito y mi hermanita mientras los demás no estaban.

[42] Mi abuela pescando cuando yo tenía doce años. En Yuupetsu, en Kitami.

[43] Mi papá era famoso por su habilidad con la flecha, y por eso cuando yo tenía once o doce años cuando mi abuelo y mi abuela me elogiaron mi mamá estaba llorando. Desde luego, es una hija de su padre, y me abrazó fuertemente llorando. Yo estaba contenta. Mi abuelo y mi abuela me consentían mucho.

Calentaban el *okayu* y solamente

Comíamos mucho pescado y como yo no

Quería comer ese pescado, mi abuela siempre me daba *okayu.*[44]

Todos los días mi mamá

Pescaba y yo

Nadaba con mis hermanitos

Y mientras comíamos pescado asado, jugábamos.[45]

Entonces,

Como también se acabó el arroz

Después de más o menos un mes

Regresamos.

El oso que era pequeño comió mucho pescado

Y se volvió grande y pesado y cuando lo metimos

Al carro revolvió todo el equipaje

Y mi abuelo se enojó y le pegó al oso

Y también el oso se enojó y fue horrible.

La pobre de mi mamá

Cargaba al niño y viendo el camino

Mientras empujaba el carro, lloraba. Yo tomaba

La mano de mi hermanita, y descalza

Caminaba

Y regresamos a la casa de Asahikawa.[46]

Entonces mi mamá tejió *amemasu, yamabe*

E iguana y los vendió

---

[44] No podíamos llevar mucho arroz por 26 *ri,* y por eso le poníamos mucha agua y nos lo comíamos poco a poco, asábamos mucho pescado y también lo hervíamos y nos los hacían comer.

[45] Yo me quedaba cuidando a mi hermanita de cinco años y ami hermanito de tres años, recogía leña y preparaba la fogata. En la noche mi mamá traía cientos de *yamabe, iwana y amemasu* y los asábamos, y llevamos muchos a Asahikawa y los vendimos y compramos cosas de comer y también ropa.

[46] Después de más o menos un mes regresamos. El osezno que habían llevado mi abuelo y mi abuela comía y comía pescado y creció mucho y me daba miedo.
Mi abuelo y mi abuela eran muy buenas personas y siempre me consentían.
Como el oso creció, al meter el pescado revolvió todo el equipaje, y el abuelo le pegó al oso y fue horrible.
Mi mamá jalaba su carrito y subía y bajaba, y como los caminos de hace mucho tiempo eran muy malos, cuando estaba muy cansada lloraba. Yo cargaba al bebé que había nacido en junio y tomaba de la mano a mi hermanita de cinco años y regresamos descalzos caminando 26 *ri.*

Y nos compró cosas a mi y a mis hermanitos
Y yo estaba feliz.
Al siguiente año todos los hijos de mi tío
Fueron a Kitami.
No pudimos pescar otra vez
Y al poco tiempo regresamos.

11. Mi hermanito y mi hermanita mueren

A partir del otoño de ese año
Entré a la escuela.
Por un tiempo no fui, pero
No estaba tan atrasada.[47]
Entré a la escuela para ainu
Que se había construido. (Meidyi 43)
Al año siguiente cargué a mi hermanita
Y llevé a mi hermanito
A la escuela.[48]
Como mi mamá salió a trabajar en el verano
Eso fue lo que hice.
No me gustaba faltar a la escuela y todos los días
Los cargaba y me iba
A la escuela.
Al siguiente año mi hermanito todavía era chico, pero
Los niños que habían entrado a la escuela
Lo hubieran hecho sentarse
Verdaderamente hubiera podido.[49]

---

[47] Al siguiente año también regresamos a Kitami, pero no había mucho pescado y regresamos, y durante dos años no fui a la escuela pero en el otoño volví a entrar a cuarto año. No fui a la escuela desde tercer año. Por algún tiempo hubo algunas cosas que no entendía, pero después pude más que todos..

[48] Al verano siguiente, mi mamá tuvo que salir a trabajar y como no podíamos comer, como no me gustaba faltar a la escuela, cargaba a mi hermanita y tomaba a mi hermanito de la mano y me iba a la escuela. El profesor de ese entonces era muy amable y me dejaba llevar a los hermanos y eso me salvaba

Mi hermanita tenía cinco años pero

Era muy inteligente.

Un día que fuimos a la escuela

Se puso azul

Y la cargué y regresé

Y rápidamente se puso peor

Y también mi hermanito se enfermó del estómago

Y por la diarrea tampoco

Podía comer.

Como tampoco mi mamá podía trabajar,

No había comida.

Estábamos preocupados porque teníamos hambre.

Mi hermanito murió.

También mi hermanita murió.[50]

Como era una enfermedad contagiosa

(eso parecía, pero creo que se comieron una papa que ya tenía ojos).

Nadie entró (a nuestra casa).

Sólo mi mamá y mi abuela cargaron a los muertos

Fueron a la tumba

Y regresaron llorando.

Abrazaba a mi hermana y me dormía llorando

Y toda la noche lloraba.

Mi mamá se pasaba toda la noche sentada llorando a gritos.

Verdaderamente mi hermanita y mi

Hermanito eran sólo buenos niños.

Desgraciadamente la comida

---

[49] Como mi hermanito no tenía lugar para sentarse, si los alumnos de primero lo hubieran dejado sentarse, aunque todavía tenía cinco años hubiera podido más que todos.

[50] Como todavía tenía hambre, me comía las papas a las que ya les habían salido ojos. Contaba con catorce años. Aquí tenía trece años.
Mi hermano tenía cinco años, pero como podía estudiar mejor que los de primer año, el maestro estaba sorprendidoMi hermanita tenía tres años, pero no lloraba y se sentaba a mi lado. Se me salen las lágrimas, se me empañan los lentes y no puedo escribir.
Mi hermano murió el 8 de julio del año 44 de Meidyi, y mi hermana el 4 de agosto. En ese entonces, aunque teníamos mucha hambre, no teníamos para comer y mis hermanitos murieron, nadie vino a vernos. Era una enfermedad contagiosa.

Era mala y pienso que por eso

Se enfermaron.

12. Veo el mar por primera vez

En aquel entonces las verduras de la huerta eran horribles pero

No había comida

Y mi mamá pidió prestado arroz

A un wajin

Fuimos a Kitami a pescar

Y fuimos las tres junto con la hermana menor de mi mamá.

Mi hermana menor

Se quedó con mi tía.

El abuelo y la abuela

(el significado de la oración en lengua ainu es "el abuelo y la abuela de la hermana menor de la mamá de la autora)

De mi tía y de mi mamá

Fueron antes a Kitami y regresaron.[51]

Fuimos ahí

Y todos los días pescábamos y

Y mejor que llevar a mi tía me llevaba a mi.

Entonces sacamos mucho pescado

Y regresamos.

Fui a la escuela

Al siguiente año (llegué) a sexto grado

Y me gradué.

Quería ir a la escuela superior

Pero no había dinero.[52]

---

[51] No había comida y creo que como mi mamá tenía que salir a trabajar no sabía si comía o no, finalmente la vida se le complicó. En aquel enconces no se podían recoger verduras de la huerta, y aunque nos la comíamos una persona llamada Ueda estaba preocupada y le pedimos prestado arroz y fuimos a pescar. El dinero del trabajo de aquel entonces venía de la pesca de *yamabe*. Además se habían muerto mi hermanito y mi hermanito y como eran vacaciones de verano, fuimos a pescar a Yuubetsu, en Kitami con la hermana menor de mi mamá. Dejamos a mi hermanita con una tía que vivía al lado y nos fuimos.

[52] Yo insistía en que quería ir a la escuela de mujeres y quería dinero, pero en aquel entonces aunque había dinero del trabajo estábamos preocupadas por la comida. Pesqué con todo mi entusiasmo y pensé en

Yo quería dinero

Y fui a la casa de una tía que vivía en la montaña

Y entonces con mi prima menor

Y otra persona, los tres,

Fuimos a Hamamasuke, a ver un lugar para pescar *nishin*

Para tener dinero.

Fue entonces cuando vi el mar por primera vez.

Me sorprendí.

Entonces hice mi trabajo

Recibí *nishin*, lo sequé, lo cargué

Y regresé.[53]

Me fui caminando de Hamamasuke a Takikawa

Y las tres regresamos caminando. (15 años)

Regresé sin dinero y sin nada.

13. Trabajé en el hospital, pero huí y regresé.

Entonces me empleó un doctor

Wajin y temprano en la mañana

Me levantaba para hacer el trabajo.

Pensé que

Con muchas ganas

Quería aprender la cortesía y las palabras

Del wajin pero

No podía hablar el *sisam itak* (palabras de los wajin)

Y se reía de mi pero

Un día mientras estaba trabajando

---

ahorrar y echarle ganas y pesqué más que mi tía y mi mamá, pero cuando llegó el invierno compramos ropa y se me acabó el dinero y finalmente no entré a la escuela de mujeres y lloraba todas las noches. Desde que se había muerto mi papá sólo había días tristes. Aunque quería estudiar me preocupaba mi casa y sufría.

[53] Como quería dinero, fui a la casa de una tía que vivía en Korokanai y aunque fui a ayudarle a cocer arroz, pero no me dio dinero y entonces me fui con mi prima menor y otro pariente, los tres fuimos a Hamamasuke por primera vez a agarrar pescado y ahí vi el mar por primera vez, y compré aceite de *nishin* y lo envié y lo sequé y lo cargué caminando hasta Takikawa y regresé en tren. El dinero que quería l gané trabajando en el hospital.

Como era un día de descanso para los demás empleados
Estaba sola haciendo el arroz
El doctor me abrazó
Y yo me solté llorando
Y me dijo que no me enojara pero me zafé y huí.[54] [55]
Después ya no me
Dijo nada.
Ya no hice nada de trabajo.
Su esposa me preguntaba
Qué te pasa,
Quién fue, qué fue
Pero yo lloraba.
Su esposa me dijo
Quieres regresar.
El doctor fue por una semana
A un hospital que había
En un lugar llamado Wassam
Y estaba curando a la gente que estaba en las montañas.
Fue a sustituir al vicepresidente de ese hospital.
Cuando dijeron
(el doctor dijo)
que yo fuera a ese lugar
al día siguiente escapé y
regresé a mi casa.
No regresé inmediatamente.[56]

---

[54] Al pensarlo ahora, no sé por qué el doctor me abrazó y aunque me quería levanté la voz, me zafé y el doctor se asustó y se quedó azorado y lo patee y huí, y si hubiera tenido una espada hubiera estado bien, pero nada más me había abrazado. Hace mucho tiempo pensé que eso era muy severo. Cuando el doctor me veía, aunque se riera yo me enojaba y lloraba. Si la gente de ahora lo viera, sólo fue una vez y pensaría que tal vez me amaba, y ahora lo lamento.
Hace mucho tiempo antes de casarse, aunque se hablara con el hombre la gente se reía y era humillante. Cuando se ponía oscuro, mi mamá no ponía un pie afuera. Como esto fue cuando era joven, no quería casarme para nada con un wajin, yo decía eso en ese entonces y creo que en ese entonces nadie se quería casar con un wajin.

[55] Como empecé a llorar a gritos, se enojó y me tapó la boca, pero como yo tenía mucha fuerza me sacudí y escapé.

(A partir de ese momento no fui).

Desde entonces no me gustó

Ir donde el doctor.

Había tres enfermeras.

Una era muy bonita

Y cuando esa mujer estaba en la montaña

Se llevaba muy bien con el doctor

Y el doctor la consentía mucho.

Como un día los vi

Abrazados con esa

Mujer que se llamaba Kana

El doctor le dijo a su esposa

Que a mi no me gustaba y

Ella supuso que él me iba a hacer ir

Al hospital de la montaña.[57]

Si yo estuviera en la montaña

La esposa no vería nada

Y por eso creo que

Le dijo eso.

Verdaderamente el corazón me latía

Y no podía dormir

Y me despertaba temprano en la mañana llorando.

Al atardecer, cuando oscurecía,

Salía afuera y lloraba.

---

[56] Su esposa era una mujer admirable, amable y bonita. Me consentía mucho y dicen que cuando yo escapé y regresé fue con la tía que vivía en la montaña para buscarme. ¿Cómo decirlo? Yo debía haber sido una persona muy inconstante. En ese entonces al parecer yo pensaba que los hombres eran peores que demonios.
Si cuando había gente me abrazó, si hubiéramos estado los dos en el hospital de las montañas hubiera sido horrible lo que hubiera pasado, y entonces ni se me ocurría regresar a donde estaba el doctor. Otro doctor le dijo al vicepresidente del hospital y vino a Asahikawa. Cuando el doctor oyó lo que le dije, me consintió y aún ahora me arrepiento de no haberle hecho caso al doctor.

[57] Un día vi al doctor y a la enfermera abrazarse en un lugar. Esa mujer, Kana, no me quería y quería que me fuera a las montañas.
En ese entonces dentro de la montaña era un lugar muy solitario. La esposa me aquería mucho y me enseñó muchas cosas, y como me levantaba temprano en la mañana siempre me elogiaba pero yo creo que no era temprano.

Como dijo que
Mañana te voy a llevar a la montaña
Esa noche cuando estaba oscuro
Estaba loviendo pero
Escapé y regresé.[58]
Desde entonces no fui.[59]
El hermano menor del doctor
Vino desde Naichi y dijo que
Verdaderamente (yo) era una buena niña
Y me dio pena.
Esa persona dijo que entró a la escuela de Yokosuka
Y hacia allá
Regresó.

14. Un malvado tío me hizo tener malos momentos

Cuando regresé a mi casa
Un hombre wajin vino a casa de mi mamá
Y por eso fui a Kitami Saroma.[60]
Cargué el equipaje hasta
Kitami Saroma
Y caminamos por cuatro días y cuatro noches.
Este año por primera vez venían
A Saroma los inmigrantes wajin,
Cortaban los árboles de la montaña
(Se trata de *tuypa* – "cortar muchos árboles". Si sólo fuera "cortar" sería *tuye*).
Cuando les ayudaba,
Las esposas de los wajin

[58] Si en ese entonces hubiera ido a la montaña, no hubiera sufrido tanto como ahora, y lo lamento. Era un hombre guapo. La esposa era una buena mujer. Eso no se podía hacer para nada hace tiempo.
[59] Cuando huí del hospital y regresé a mi casa, mi mamá me regañó y como no podía decir que otra vez el doctor no me haría nada malo otra vez, me quedé en casa de un tío y una tía que se compadecieron de mi.
[60] Aunque en ese entonces había regresado a mi casa, los soldados venían los domingos a la casa y en un cuarto de casa de mi mamá se reunían las mujeres jóvenes y a mi eso no me gustaba y mis tíos me llevaron hasta adentro de las montañas de Kitami Saroma y ahí sufrí.

Me trataban bien

Y me daban de comer

Varios dulces y eran sabrosos.[61]

No tenía tampoco zapatos y

Cuando caía nieve sólo usaba

Tabi o *warayi.*

Aún en la noche, sólo usaba

Un kimono y me dormía.

Hacía mucho mucho frío y a la mitad del invierno

Verdaderamente la gente se congelaba.

En la mañana, cuando

Mi tío prendía el fuego

Y cuando se calentaba, y roncaba

Y se enojaba y mira qué ronquidos

Y se burlaba

Y cuando decía que si estaba roncando

La nieta del muerto

Y se iba y me despertaba.[62]

Era el hermano de mi papá pero

Era verdaderamente un bueno para nada.

Cuando veía un oso

Entraba en pánico

Y le pusieron el nombre de

Hakmakkur (el apanicado).[63]

61

62 Como tenía quince años, aunque quisiera un buen kimono, no tenía ni uno y me ponía wl *wata* y sólo con sólo uno me dormía a la mitad del nivierno. Como hacía frío en la noche, desde la primavera me enfermé pero no descansé ni un día y trabajé.
Cuando este tío roncaba, mi papá también se reía pero cuando ese niño roncaba, se enojaba. Si mi papá no hubiera muerto, no hubiera tenido estos fríos pensamientos, y creo que no hubiera tenido hambre, y todos los días lloraba y hacía los mandados.
Eres una niña linda, ¿no vienes a la casa de Jookoo? Y me querían pero yo extrañaba a mi mamá y como no me atrevía a ir a casa de un extranjero, me rehusé. Saroma.

63 En esa ocasión, aún este tío sin corazón no eran sólo hablados, sino que era más que lo que decía la gente. Un día cuando vio un oso, hubiera estado bien que disparara, pero no disparó huyó y regresó y una persona de fuera agarró ese oso. Otro tío llevó a su esposa, y aunque nadie estaba comiendo papa, me dijo que en la noche fuera a casa de un agricultor a traer papa y otro tío se enojó, porque con esa oscuridad y

Verdaderamente su hermano mayor

Hablaba mal de él

Y por eso, entonces se enojaba conmigo.

Cuando anocheció

Fui a la casa de un wajin

Para vender *hashi* y *emonkake* (gancho grande para colgar kimonos)

Y en el camino había huellas de oso y me asusté.

En casa del agricultor

Compré papas y trigo y las cargué

Y regresé.[64]

Las wajin (las esposas)

Dijeron que quería que fuera a las casas de verano a servir como sirvienta, pero

Extrañaba a mi mamá y no contesté.

Mi malvado tío y mi tía

Sólo eran personas malas.

Cuando tenía gripe y me dormía, también se enojaban.

Si mi papá no hubiera muerto

No habría este sufrimiento,

Y de noche y de día

Me la pasaba llorando.[65]

Quería regresar pero

Había mucha nieve y pensé

Que moriría congelada a la mitad del camino

Y me aguanté.

Cuando llegó otra vez la primavera

Decidí regresar.

---

habiendo huellas de oso qué era eso de mandar a un niño por un mandado y se enojó con la persona que quería comer papa y me hizo que no fuera a comprar papas en la noche. Verdaderamente me escapé de una tragedia. Eran como dos kilómetros hasta la casa del agricultor. Al fondo de la villa de Saroma.

[64] Al entrar a la casa del agricultor me preguntó que de dónde venia y le dije que había venido caminando para vender *hashi* y *emonkake* y me dijo que no necesitaba esas cosas, pero me dijo que me daba papas y me las dio, las cargué y regresé.

[65] Tenía gripe y me dolía el pecho, pero si me dormía se enojaban y decían que con ese resfriado y durmiendo, qué floja. Si mi papá no hubiera muerto, no hubiera habido este maltrato, esta hambre, y aunque no sufría porque no tenía futón, todas las noches lloraba.

Aunque tenía muchas pieles
Cuando regresé
No recibí ni un *shoo*
Ni una moneda.[66]
Como no me rasuré la cara en seis meses
Mi mamá lloraba mientras me afeitaba.
Y es que mi tío malo
Se enojaba cuando
Me lavaba la cara.
Como dijo que
Debías estar aseada
Por un rato no me lavé la cara.
Entonces se me puso muy negra
Y sólo los ojos se me veían en blanco y negro.[67]
El malvado tío
Sólo hablaba mal de la gente,
Y como la trataba como una mujer apestosa,
Sus hermanos mayores hablaban mal de él
Y sólo daban su opinión de él.
Era un bueno para nada.
Como no tenía dinero
En abril tampoco
Pude entrar a la escuela.

15. Conozco a la persona que sería mi marido

Ese año, un tío

---

[66] Quería regresar caminando de Kitami, pero mis apatos eran malos y eran varias decenas de *ri* y como era invierno, me aguanté hasta primavera, en marzo.
En marzo regresé caminando y cuando se derritió la nieve, no esperé ni un día y regresé con mis tíos. En ese entonces regresé con muchas pieles de un animal llamado *ten*, tejón, ardilla y es que yo me iba caminando y vendía cosas ainu como *hashi* y *emokake* para comprar comida a la mitad del invierno, y sólo no pude vender las pieles y por eso me las traje de regreso. Aunque tuve ganancias, no me dieron nada. Mi mamá los odió y lloró.

[67] De esto hace mucho tiempo, pero cuando mi mamá me lavó la cara se me puso blanca, y le gustaba a los wajin, porque a los wajin les gusta la piel blanca, y creo que es por el corazón de los wajin. Como tenía quince años, creo que eso es lo que pasaba.

Que estaba en Dorogawa
Tuvo un festival del oso y por eso
Vino a llamarnos un tío
De Asahikawa pero
Como mi tío no podía ir
Me llamó para que fuera
En su lugar y fui.
Era la primera vez que me
Llamaban de una villa de fuera.
Al regresar, como había unos parientes
En una villa *utari* llamada Jushiko,
Me llevaron y fui a visitarlos.
En aquel entonces vi por primera vez
A mi esposo.[68]
Al siguiente año quería dinero y
Como estaban haciendo el ferrocarril de Tonbetsu
Y muchos parientes me llevaron
A trabajar
Y aunque era levantar puentes
Y era trabajo de picar piedra
Sólo había mujeres
Muchas
Empleadas.[69]

---

[68] Como ahora, si se tenía dinero estaba bien, pero hace mucho tiempo el trabajo del campo era muy barato, y si mi papá hubiera estado también hubiera estado bien, pero para comprar el arroz y las cosas de la casa, aunque era joven sufría y no odía usar buenos kimonos, y aunque fuera la novia, el esposo se había ido de soldado y por eso usaba harapos y cuando regresó mi esposo estaba enfermo y por eso sufría, y mi suegro me dijo regresa, porque no serás su mujer si estás enferma. Borracho y enojado me dijo a ti, niña te voy a matar.

[69] Después lo recordé pero esto va antes. (la frase de antes va al revés) Antes, desde Nayoro, los soldados habían venido a hacer el ferrocarril, y por eso trajeron muchas pesonas de Naichi, y aunque estuvieran enfermos había pocos médicos, y tenían los pies destrozados y aunque no podían caminar les pegaban y trabajaban. Entonces la gente que se podía poner un poco en pie tenían habre, y cuando todos comían arroz y me veían con sus caras delgadas, y me daban lástima y aún ahora no puedo olvidar sus caras. Los trabajadores de la construcción de hace mucho tiempo tenían pasatiempos y pedían prestado dinero y los reclutaban, pero los estafaban y los hacían venir y había mucha gente que moría y decían que bajo la vía del tren había gente enterrada.

Es la primera vez que tenía estos compañeros.
Trabajé como tres meses
Y ahí me separé por un tiempo de mi
Esposo y trabajé
Un día vino y se quedó
Con mis primas
Y como dijo que había pescado un pescadito al anochecer
Me alegré.[70]
(Kyakiroro as (nosotros nos alegramos) comúnmente se dice *kiroroan)*
Enrollamos la piel del *kambi* y como la iluminamos
Y con la toalla de manos de mi esposo hicimos un fuego
Y fue rarísimo. Fue una noche divertida.[71]
Mi esposo regresó primero
Y nunca lo olvidé.
Entonces también nostros
Regresamos.
Recibí mucho dinero
Y estaba feliz.[72]
Compré ropa.
Ese año entré
A la escuela otra vez.[73]
Por segunda vez
Me enseñó mi prima mayor.
Cuando se me acabó el dinero, fui a pelar *kambi*
Compré hilo y otra vez fui
Y cosí
Mucha ropa.

---

[70] Era un río pequeño y como no había lugares profundos, las *kajika* estaban en el suelo y les disparó muchas flechas y la capturó.
[71] Fue muy divertido.
[72] Aunque trabajaba con muchas ganas, sólo recibía cincuenta *sen* (medio yen)
[73] Tenía mucho dinero cuando regresé pero mi hermanita agarró difteria, la llevé al doctor y compré arroz.
Hicieron una sucursal de la escuela principal de esa zona y ahí asistía.

16. Me mudo a Jushiko, me caso y nace mi hijo mayor

Ese año mi esposo
Vino a pedirme, pero mi mamá
Dijo que me entregaría un poco después
Y le dijo que esperara.[74]
Ese otoño, mi esposo
Entró al ejército y por eso
Esa vez fui a visitarlo
Y lo encaminé y lloré.
Entonces la mamá de mi esposo
Vino a recogerme,
Después dijo que iría y regresaba pero
No fue.[75]
Al año siguiente fui
Y le ayudé con el trabajo del campo.
Desde ese año
No regresé a la casa.[76]
Aunque regresara siempre venían
Los hombres wajin y las mujeres *utari*
Se reunían y como visitaban a los wajin,
Si regresaba a mi casa
Creo que mi esposo se enojaba y
Además como no me gustaba
Que hicieran chismes de mi,
pacientemente durante dos años estuve
en otra casa.[77]

---

[74] Vino la mamá de mi esposo, pero no vino otra vez y ese año no fui.
[75] Antes había dicho que quería que fuera su esposa y que por eso cuando regresara del ejército se casaría.
[76] En julio del siguiente año, fui a ayudar en el huerto de la casa de mi esoso y desde entonces no regresé a mi casa.
[77] Aunque mi esposo estaba en el ejército, a mi casa venían muchos soldados, vagabundeaban por la aldea y por eso fui a trabajar a la casa de mi esposo.

Aunque no hiciera nada malo
Las mujeres de esa villa
Me maltrataban.[78]
Los años de juventud
Fueron sólo de trsite sufrimiento
Y a los dos años regresó mi esposo
Pero regresó enfermo
Y fue al doctor pero
Se puso muy mal y
Pedimos prestada una casa
Cerca del hospital y entonces
Todos los días, todos los días
Íbamos al hospital. (Entonces tenía 21 años)
Cuando fuimos dos años al hospital
Se curó.[79]
Dos años después
Mi ahora hijo mayor
Nació.
Más que antes, todos los años todos los años
Cultivaba pero
Como era una región que se inundaba
Cuando no había inundación
Las cosechas eran baratas y verdaderamente
Éramos muy pobres.

---

[78] Después.
Una vez en la casa de al lado había una ceremonia y todos fueron, mi suegro (el papá de mi esposo) se enojó por algo y se salió y como estaba preocupada le pidió a su hermana que fuera con ella, pero dijo que no quería y por eso fui sola a la casa, y entonces me dormí en el segundo piso de la caballeriza. Ahí vino un joven y todos hablaron de que a dónde había ido y por eso se enojó mi esposo, y tenía una piedra grande y me la aventó y mucha gente de al lado fue con mi mamá que estaba sentada como en un lugar budista, y mi mamá dijo quién tiró esa piedra y me salvó. Entonces yo hablé con ese joven, pero dijo cosas malas. Esa noche me sentía mal, me salí y me escond y me dormí. Mi suegra era muy necia y por eso sufría mucho. Hay muchas cosas que no puedo escribir.
Ese fue el año que mi esposo regresó del ejército.

[79] Tenía la intención de escribir varios recuerdos, pero ahora que los leo el corazón se me pone mal y no puedo escribir. No puedo escribirlos para nada. El sufrimiento de ese entonces parece mentira, y si lo digo me pongo a llorar.

A los tres años, nació
Mi hija.
Mi esposo, que no tenía para comer
Se iba a cazar a las montañas y se ausentaba.
No había dinero y
La comida podrida nos hacía sufrir.
Entonces a los tres años
Otra vez nació una niña
Y aunque mi hija anterior todavía no podía caminar
Otra vez me nació otra y por eso
Estaba deveras ocupada.[80]
La mamá de mi esposo
Al día siguiente que nació mi bebé
Se fue por ahí y no estuvo
Y tuve que cuidar a los tres
El niño mayor se salió fuera
Se le enfrió la ropa
Y regresó llorando a gritos.
Despertaba y prendía el fuego y me lo acerqué
Y la niña grande
Como no podía caminar, la cargaba
Y después de prender el fuego
La dejé, y había llegado
El dinero que me había mandado mi esposo,
Y el nombre estaba escrito en el giro postal
Por si alguien venía a
Agarrar el dinero
Y como el bebé estaba llorando, le di el pecho
Y cuando vio que estaba dormida

[80] Creo que esta época es la más difícil de todas. Aunque ahora hable de esto, verdaderamente no puedo. Fue el día siguiente después del parto. Como era febrero, prendía el fuego pero al poco rato se apagaba por esopor mucho tiempo estaba todo lleno de humo y lo tenía que volver a prender y me dolía el estómago. Estaba cargando al bebé. Entonces tuve una pelea con mi suegra. Las penas de ese entonces.

La niña mayor (la hija grande) rompió
El nombre, y lo aventó al fuego y por eso
Me espanté y desperté
Y cuando lo vi
Ya estaba quemada la mitad del nombre
Y deveras que el pecho me palpitaba (porque era
El día siguiente de que había nacido la niña)
(*nisaskke*, comúnmente se pronuncia *nisatke* (día siguiente).
Mucha gente se hubiera desmayado,
Pero tenía un corazón
Muy fuerte.
Lloré.[81]
Lo bueno fue que no se
Quemó donde estaba escrito el dinero.
Al día siguiente gracias a que
Una tía vino a recogerlo,
Compré arroz y comí.
La mamá de mi esposo
Era de buen corazón, pero
No sé por qué
Conmigo era mala
Traían cargando la leña y me la aventaban,
No cocinaban
Y se iban por ahí y no regresaban
Hasta cerca de la medianoche.[82]
Mi hijo mayor
Sólo dormía con su abuela y por eso
Cuando su abuela regresaba tarde
Dormía la siesta y se sentaba.

---

[81] En ese entonces me asusté y me mareé, pero tenía que ser fuerte y le eché ganas. Si todo se hubiera quemado, qué hubiera hecho.

[82] Yo siempre despertaba en a mañana y recogía leña y hacía de todo y a mi suegra no le gustaba trabajar y tal vez por eso hacía esas cosas. Desde que me casé fue una persona que ni una sola vez me despertó. Jamás le poníamos *tsukemono* al arroz.

Cuando lo llamaba

Se alegraba y saltaba y el bebé

Que tenía atrás hacía como que dormía

Y le apretaba el pie, y si estaba dormido

Y cuando la abuela regresaba hacía como que estaba dormido.[83]

Verdaderamente pensaba que por qué

Hacía esto, pero

No decía nada.

Como mi esposo no tenía para comer

Iba a cazar a la montaña

Y no regresó hasta diez días

Después del parto

Cargaba al bebé y pelaba *kambi*

Lo vendía y compraba arroz y *hone*

Y comía.

A mi pequeño bebé le salió sangre del ombligo

Y lloraba a gritos y me dio lástima

Y rápido lo cargué y como le dolía

Lo bajé de la espalda y lo metí entre mi pecho

Y regresé.[84]

Al poco tiempo mi esposo

Mató animales

Regresó, compramos arroz y comimos.

17. Nos toca una inundación

En el verano, aunque trabajábamos el camo

Hubo inundación y sólo pedimos dinero prestado.

Cuando no había inundación,

Las cosas del campo eran baratas

---

[83] Mi hijo mayor dormido cuando regresaba la abuela. Si lo llamaba, se ponía feliz y venía al lado del bebé y hacía como que estaba dormido y le apretaba el pie. La malvada abuela. Al día siguiente del parto, así dormía.

[84] A los diez días del parto. Como lloraba mucho, lo metí en mi pecho y regresé. Como era febrero había mucha nieve. (Dibujo de la siguiente página).

Y era realmente una villa muy pobre.[85]
Los *utari* que vivían aquí hace mucho tiempo
Murieron todos de viruela y por eso
Y dicen que por eso
Se le llamaba *Wenmosir* (Villa mala)
Pero pensé que por qué había
Utari en ese lugar.
Una primavera, mi esposo salió a cazar
Y cazó muchos osos
Y entonces la mamá de mi esposo
Y su hermana menor mellevaron y
Las tres fuimos a la montaña. (Además)
Estaban mi hijo mayor, mi hija mayor y la bebé, los cuatro.[86]
Cuando se derretía la nieve en la primavera
Se hacían las inundaciones
Y cuando el agua llegó al techo
Un tío vino en barco
Y nos llevó y estuvimos
En la casa del tío.
En ese entonces entró el agua a la casa
Y me hizo un barco.
Cargué a mi hija mayor
Metí al bebé en mi pecho
Y agarré de la mano
Al niño mayor.
Cuando nos sentamos dentro del barco

---

[85] Aunque trabajábamos el campo, los productos eran baratos y como era un lugar que se inundaba, los homres se iban en invierno a cazar a las montañas, capturaban animales, las vendían y así se ganaban la vida. Cuando había inundación, iba a despellejar *kambi*, la vendía y me la pasaba sufriendo por la comida, y de sólo pensarlo me duelo el corazón.
Aunque trabajáramos el campo, el fijol era barato y todo lo que trabajábamos era para pagar el dinero que habíamos pedido prestado en el empeño.

[86] Todos los años nos preocupaban las inundaciones e íbamos a la montaña a cazar, hacer dinero y poder vivir en el invierno. Aunque yo pensara que no era bueno para mi ir ahí, no podía regresar con los niños y cuando llegó abril, mi esposo fue a cazar osos.

Mucha gente no pudo salir (de la puerta)
Pero dentro del barco
Nos hicimos bolita y finalmente salimos.[87] [88]
Mucha gente fue arrastrada
Junto con los niños. Entonces
Dentro del barco, dentro de una gran olla
Había prendido
Un fuego.[89]
Yo cargaba a mi hija mayor
Y la siguiente hija estaba dormida.
Cuando bajó el agua, fuimos
A nuestra casa y barrimos bien
Y trapeamos.
Al poco tiempo mi esposo
Mató muchos osos
Tres osos pequeños
Y cuatro osos grandes.
El año anterior (también)
Por la inundación pidieron dinero prestado por el caballo
Y se lo llevó el wajin y no teníamos nada
Pero con las pieles y el estómago del oso
Compramos un caballo y arroz
Y sembramos el campo.[90]
Ese año mi hija menor
Se enfermó y se murió.
Siempre se la pasaba dormida

---

[87] Mi hijo mayor tenía cuatro años, mi hija mayor dos, y la bebé uno, y el agua subió al techo y me llegó hasta la rodilla, y el tío que vivía al lado estaba en un barco hecho de madera de árbol redondo y vino y finalmente nos llevó y finalmente salimos desde la puerta. Vi la corriente entrar por la casa y llegó hasta los aleros, y por poco se lleva la casa. No estaba mi esposo ni nadie y por poco morimos congelados en la nieve que se derretía.

[88] El tío Miura Shiroo. El esposo de la hermana mayor de mi esposo. Era un tío amable. Nos ayudó. Es un recuerdo horrible, triste y duro.

[89] Dentro de la olla prendieron un fego y estábamos en el barco arriba de la casa.

[90] Este año fue feliz.

Y como hacía frío

Le dio gripe

Y murió. Entonces

Cuando llegó el otoño

Se reunieron deveras muchos *utari*

De por aquí y por allá

La casa estaba llena y noche y día

Bailaban, cantaba, y fue divertido.

Siempre que yo descansaba un poco

Mi suegra se enojaba.[91]

18. Me separo del *kotan* de Jushiko, y me voy a vivir a Ebeku, Asahikawa

Ese año, compramos una tierra

Para cultivar arroz en Ebeku,

Hicimos una casa y ahí nos mudamos.[92]

Mi esposo fue a la montaña

Cazó mucho

Y pagamos el dinero del terreno y el que habíamos pedido prestado

Y de verdad vivimos bien.

Ahorrábamos todo y aunque comiéramos

Cosas podridas, compramos un terreno y

Al siguiente año construimos una buena casa

Y guardamos dinero en el banco.

En la primavera del año siguiente nació

Una niña.

En ese entonces, por poco me muero.[93]

---

[91] Hace mucho tiempo la única diversión era el festival del oso, y verdaderamente todo se interrumpía. No podíamos ni dormir y noche y día había ruido de la gente reunida. La gente de cerca regresaba, pero la gente que venía de lejos, como eran varias decenas de personas, era difícil.
No dormíamos, había que ordenar y preparar comida, y las suegras bailaban y se divertían, pero yo no tenía ni un momento libre y además tenía gripe y pensé que me moriría. Mi mamá se compadeció de mí y lloró.

[92] Ese noviembre nos mudamos a la casa de Ebeku, mi esposo cazó y ahorramos dinero para ropa, y ahorramos dinero y compramos una tierra baldía y le echamos ganas para prepararla y sembrar en campos anegados.

[93] Creo que como estaba malnutrida y además hacía frío, me puse mal. Aún ahora lloro de sólo recordar la voz de mi esposo en aquel entonces. Cuando llamaba mi nombre llorando a gritos, yo despertaba.

Dicen que tres veces se me fue la respiración

Pero entonces, aunque tenía sueño,

Me despertó y verdaderamente

Apenas podía respirar.[94]

Aunque preparé el campo anegado

Y limpié el terreno

Como era cuando estaba ocupada

Cuando me dormía, mi suegra y la hermana menor de mi esposo

Verdaderamente hablaban mal de mi

Y lloraba.[95]

Los parientes venían

Diariamente a ayudar, y mi esposo

Cazó mucho y

En la primavera

Agarró

Tres osos

Y como ahorramos dinero en el banco

Aunque los *utari* nos ayudaran,

Como teníamos que pagarle dinero, y como venían todos los días,

Pudimos sembrar el campo y cultivamos mucho arroz.

En otoño construimos una buena casa, pero

No la pudimos terminar, pero

Entramos.

De verdad hacía frío, y pesqué

Un resfriado y el pequeño bebé

---

[94] Aunque me durmiera tranquilamente, todos se enojaban, me jalaban del cabello y me despertaban y sufría mucho y casi no podía respirar.

[95] La (primavera) de este año, mi suegra hablaba mal de mi como por una semana, y como era mayo yo quería cultivar el campo, pero me sentía mal y cuando entré a la casa y me dormí, mi hijo mayor le avisó a mi esposo, y mi esposo s asustó y vino corriendo a cuidarme. Me trató bien.
Mi suegra y su gente me maltrataban horriblemente y yo lloraba, pero después del parto estaba mal y no podía trabajar. Un día cuando estaba sembrando verduras, me mareé y me caí y mi esposo se asustó y vino volando y me cargó hasta la casa y le llamó al doctor y me dijo que no debía moverme en lo absoluto. Cuando me mejoré un poco, como mi suegra estaba fastidiando, me puse a hacer la casa. Mi esposo era bueno, pero la mamá, la harmana menor y todos los parientes de mi esposo hablaban mal de mi, y decían cosas de mi que no puedo decir.

También pescó un resfriado y
Por poco se muere.[96]
La hermana menor de mi esposo
(Es correcto decir *turesi* en lo referente a *mataki*)
se embarazó
y nació una niña pero murió.
Verdaderamente, aunque mi esposo trabajaba
No teníamos para comer y cuando venía le hacían perder su dinero
(y cuando se acababa nuestra comida)
venía, pero no era sólo la comida
cuando nos enfermábamos, nos curábamos.
(hasta me hicieron hacerle de nodriza).
De verdad que cuando nacían mis hijos y me dormía,
Y aunque hablaban mal de mi y me maltrataban,
Cuando nos iba bien, venían todos en montón
Y les daba buena comida.[97]
Me enojaba, pero
No decía nada.[98]
Entonces (en la primavera) dí a luz
Y ese año, como mi esposo me dijo que iba
A ir a casa de mi mamá a visitarla,
Cargué a mi bebé,
Y llevé a mi hijo mayor.[99]
Había llevado desde antes
A mi hija mayor
Y como estaba en Asahikawa,
Me quería ver y por eso

---

[96] Construimos una casa nueva de dos pisos, pero como no teníamos dinero, y no la pudimos terminar y entramos, era fría.
[97] En verano no sé a dónde fueron, pero en invierno vinieron y se reunieron y nació mi hijo y después del parto, cuando estaba dormida me maltrataban, y aunque apenas me ayudaban, se llevaron arroz y cuando yo vivía bien, venían y les daba de comer y también hice de nodriza y le llamé al doctor.
[98] Yo le quería contestar a mi suegra, pero me quedaba callada.
[99] Fui a Asahikawa.

Mi esposo dijo que iba y regresaba[100]
Y cuando fueron, mi mamá y mi hija mayor
Vinieron corriendo a encontrarnos,
Y deveras que llorábamos mientras nos abrazábamos.
También mi hija mayor, mientras lloraba
Se me abrazaba al cuello
Mi hija mayor se llamaba Masayo, la siguiente Sueko
y mi hijo mayor Kiyoshi,
y me llevé a los tres caminando
y todos mis parientes
se agarraron de la mano y lloraron
y decían, qué bueno, hermana, te recuperaste
y me dieron de comer varias cosas sabrosas
y me dieron mucho dinero.[101]
Después regresamos.
Mi esposo vino a recibirnos
Y mientras le dije que como no teníamos dinero
Recibimos mucho dinero
De los parientes
Y mientras lo decía, le di el dinero
se puso verdaderamente contento y dijo que quería agradecerlo
Y compró varias cosas
Y regresamos a la casa.[102]
Ese otoño cosechamos mucho arroz.
Teníamos mucho arroz y cuando mi esposo
Salió de cacería agarró animales
Y no nos faltó nada

---

[100] Este año fue muy feliz y también mi esposo me trató bien.
[101] Este año en que nació Sueko, Taisho 13, no teníamos dinero pero mi esposo era muy amable y fue un año divertido.
Todos los que vinieron a visitarme a Asahikawa sintieron lástima por mi y me dieron dinero.
[102] Estaba muy feliz porque mis parientes nos habían salvado y lloré de la felicidad. Mi esposo vino a recibirnos a la estación de Ebeku, y compramos muchas cosas y regresamos a la casa.
Este año tuvimos una vida muy divertida. Mi esposo fue amable conmigo.

Y vivimos bien.[103]

Desde ese año, me enfermé y durante un tiempo}

No pude trabajar.[104]

En ese entonces mis hijos habían crecido un poco y por eso

Aunque yo me durmiera, lo bueno es que no tenía

Que cargar a nadie.

Más o menos por dos años estuve enferma de la pleura

Y por eso no podía trabajar, pero

Cuando me mejoré un poco

Trabajé y me empeoré.

Como cultivamos much en el campo anegado

Y juntamos 120 sacos de arroz

Salió impuesto (*nengu*) para los wajin.

Como estaba muy cansada, me adelgacé[105]

Al siguiente año, por la inundación

Tampoco pudimos cultivar arroz.

El agua entró dentro de nuestra casa

Y todo estaba flotando.

(A los tres años otra vez)

me enfermé y por eso

como tenía un terreno en Asahikawa

fui.

No podía llevar nada y todos

Vinieron (juntos) a la casa

Y como les pedimos dinero prestado vineron y se fueron.[106]

Después estuve

---

[103] Este año, como por poco muero en el parto, tal vez mi esposo estaba muy asustado, y me cuidó mucho y fue divertido.
En el otoño cosechamos mucho arroz, y la caza en la montaña también fue buena y por eso sobró dinero.

[104] Desde ese año, por una enfermedad de la pleura, no pude trabajar.

[105] Aún ahora, cuando recuerdo las cosas de aquel entonces, me duele el pecho y como es malo, no puedo escribir.

[106] En la inundiación de Showa 7, no pudimos cosechar ni un arroz, y fuimos a Asahikawa. En aquel entonces estaba preocupada porque si mi esposo se ponía borracho, tal vez vez se pusiera violento con todos en Asahikawa.

En mi pueblo natal.[107]

Es mi pueblo natal, pero

No quería venir, pero cuando mi

Esposo verdaderamente bebía alcohol, y se enojaba.

Habíamos venido viviendo

Nada más de juntar leña, pero

Como estábamos dentro de los wajin

Compré carbón

Para echárselo (al fuego)

Y cuando regresé de comprarlo,

Mi esposo me pegó.[108] [109]

Tejí ciento veinte costales

De arroz

Y mientras criaba a un oso pequeño,

Una vaca, un caballo

Y un cerdo, trabajaba.

Cuando llegó el invierno, mi esposo

Fue a cazar a la montaña y cuando conseguía dinero

Bebía, y siempre me maltrataba

Y cuando trabajaba, yo me enfermaba.[110]

Entonces decidí regresar

A mi pueblo natal, Asahikawa

Y en mi pueblo natal me quedé

En casa de mi mamá.

19. Vivir en la montaña

---

[107] Es mi pueblo natal, pero no tenía ganas de ir. Quería estar en el lugar en que había estado hasta ahora, pero como mi cuerpo estaba débil, no hubo más remedio que ir a Asahikawa.

[108] Es muy triste y no puedo escribir.

[109] Me dijo que qué estaba yo haciendo y entonces yo le dije que de qué se quejaba y entonces él me pegó y me dijo que me quería hacer la vida fácil y eso fue deveras odioso.

[110] Además de (cuidar) al pequeño oso y a la pequeña vaca, cuidaba un cerdo y tejía costales de arroz. En invierno hacía pequeños mandados. Mientras mi esposo estaba en la montaña, yo vendía huevos de gallina y compraba cosas para comer cuando él cazaba en la montaña. Todos los días bebía y era una situación espantosa, y mientras tanto mi salud empeoró y me dijeron que tenía una enfermedad de la pleura.

Cuando llegó otra vez el otoño
Mi esposo queria ir a Naie a cazar
Y como mi hija mayor tenía mala salud,
Nos llevamos a todos los niños y al oso pequeño
Y nos fuimos a Naie.[111]
Construimos una casa en la montaña. Mi esposo
Cazó muchos tejones
Y compramos mucho arroz. Con el pequeño oso
Hicimos un festival del oso
Y comimos carne sabrosa.[112]
Cuando llegó la primavera vinieron los *utari*
Y no cazaron
Pero verdaderamente no tenía precupaciones.
Entonces fui a Tarumappu
Con una pareja de primos.
El perro sólo mató a un pequeño oso
Y la madre escapó.
Entonces regresamos.
Ese otoño llevé a todos los niños
A ayudar en el trabajo de campo en
Taromap.
Como les ayudamos
Recibimos mucho arroz.
Ahí hicimos una casa
Y cazábamos y eran cosas pequeñas, pero
Como cazamos mucho,

---

[111] Cuando fuimos a mi pueblo natal, no sé por qué no podía estar tranquila. Cuando llegó el otoño, como hacía frío le encargábamos a los niños a mi mamá y me preocupaba, y aunque estuviera en la casa con los niños y me esposo se fuera solo a la montaña, no se quedaba mucho tiemo y cuando regresaba bebía *sake* y era horrible, y la salud de mi hija mayor era mala, y pensé que si entrábamos a la montaña durante un año, todos podríamos llevar una vida tranquila y que también me llevaría al pequeño oso, y supe que también para mi mamá era malo que estuviéramos ahí.

[112] En ese año, Showa 7, el costal de arroz costaba 7 yenes, y cada tejón 15 yenees, y por eso con un tejón se podían comprar 5 costales de arroz. En la inundación del año 7 no pudimos recoger ni un saco de arroz, pero cazamos cuatro tejones y compramos mucho arroz y también había varios dulces y todos los días comíamos carne y también mi hija mayor tuvo buena salud durante ese año en la montaña.

Pudimos vivir bien.
También la mamá de mi papá vino
Y esa primavera mi hijo mayor se enfermó
Y muchas personas murieron, pero
Como el médico era bueno,
Lo salvó.[113] [114]
Dejamos a mi hijo mayor, mi hija mayor y la siguiente hija
Encargadas con un tío
Y cuando fuimos a cazar
Agarramos un oso grande.
Regresamos a mi pueblo natal.
Hasta ahora
Me han llevado a cazar seis veces, pero
Este oso es el más grande.

20. La violencia de mi marido

Desde entonces estuve en mi pueblo natal.
Cuando mi esposo bebía alcohol junto con todos,
Como se enojaba,
Era horrible.
Iba a trabajar por aquí y por allá.
Cuando regresaba, se reunía con los *utari*
Y aunque hubiera buen clima
Bebía, y ya en la noche, borracho,
Regresaba y decía a gritos malas palabras,
Deveras que levantaba la voz,
Y le pusieron el apodo de *"el sirena"*.[115]
Una tía que vino de Hidaka (Sarugawa), me dijo

[113] Este año fuimos a ayudar a la casa de un señor llamado Higashi, y recibimos mucho arroz, construimos una casa y pudimos vivir ahí y lo bueno era que cazábamos, pero mi hijo mayor por poco muere de neumonía, pero fuimos al Hospital de Asahikawa y lo salvaron.
[114] Fuimos al Hospital de Asahikawa y se curó. Entnces dejamos de vivir en la montaña.
[115] Cuando venía de agarrar osos, como llamaba a todos, hacía un gran escándalo, y yo no me sentía a gusto y no podía soportar estar en Asahikawa.

Por qué te casaste con este tipo, pero
No podía escapar.[116]
Pensé que si me escapaba
Me iba a matar,
Y siempre decía te voy a matar, te voy a mtar
Y sin importar lo que me hiciera,
Yo no escapaba.
Si era invierno, yo nada más con mis niños,
Mientras lloraba me echaba el futón encima,
Y en verano
Me escapaba para el campo
Y una vez cuando mis niños todavía eran chiquitos
Me golpeó
Y nos aventó para afuera, y mis niños
Y dicen que mis hijos salieron detrás de mi, pero
Yo me escondí en el baño.
Aunque a mi me pegaba mucho,
A los niños no les pegaba para nada,
Y por eso
Y por eso yo me escondía sola.
Dentro de la casa, si hacía algún ruido,
Mi hijo mayor lloraba bua bua
Colgado de su papá y
Cuando vi, traía una escopeta,
Como mi hijo mayor todavía era chiquito,
Me ayudó y cuando me trajo de regreso
Me pegó, pero
Como estaba oscuro, aventé
La escopeta a la maleza.[117]

---

[116] Me jalaba el cabello, me levantaba y me pegaba.

[117] Todavía hay más cosas horribles, pero me hacen llorar y no puedo escribir. En ese entonces me dijeron que estaba mal del corazón, y enmedio de esto todavía había cosas espantosas, pero no las puedo escribir.

21. Cuando conocimos a la pareja de borrachos en la montaña.

Mucha gente
Fue a trabajar.[118]
En otoño fuimos a Shibetsu a
Desenterrar papa, y llevamos
A los niños. Entonces
Todos regresamos, y dejé a los niños
Con mi mamá y fui con mi esposo
A cazar a Kebuchi t
Caminando llegamos a
Sounnay,
Y cuando fuimos hasta el fondo de la montaña
Había una pareja de *utari,*
Que nos regalaron *sake,* pero
No se emborracharon ni tantito.
Eran el Sr. Goroo y la Sra. Mina.
De ahí fuimos a comprar arroz
Y cuando salí con la Sra. Mina para el pueblo,
Bebimos *sake* y me puse borracha, y
Se fue tambaleando con el enorme equipaje.[119]
Cuando íbamos a medio camino,
Mi esposo vino a recibirnos,
Y mi esposo cargó el equipaje de la Sra. Mina
(La Sra. Mina sólo cargó una botella de *sake* y regresó).
Y cuando llegamos a la montaña,
Nos bebimos una botella de licor de 45 grados y nos emborrachamos.[120]
La pareja se peleó

---

[118] El yerno que estaba con nosotros en Asahikawa siempre se burlaba de mi, y por eso me asustaba y no podía estar ahí. Tampoco podía darles buena educación a mis hijos. No importa lo que escriba, no puedo expresarlo bien. Cuando escribo y lo recuerdo, me dan ganas de llorar y no puedo escribir.

[119] Cuando ahora pienso en el miedo de ese entonces, el corazón no se me agita. Caminamos medio *ri* por el camino de la montaña, y como había mucha nieve, traía zapatos para la nieve.

[120] Yo no bebí, pero mi esposo le puso azúcar y bebió un poco.

Y le pegó al hombre con la leña que estaba en el fuego
Y como mi esposo estaba muy borracho,
Se quedó dormido.
Yo me asusté más[121]
Y lloré. El fuego
Se expandió y también había pólvora cerca,
Y cuando vi el peligro, llorando
Separé la pólvora.
Esa mujer estuvo borracha
Hasta la mañana del día siguiente.
Golpearon a esa mujer
Desde la mañana.
Ese día los dos salimos
A cazar, y atrapamos mapaches y regresamos
Y nos maltrataron y por eso
Nos fuimos.
Entonces mi esposo fue a la montaña
Y regresó trayendo dos mapaches vivos
Y cuando regresamos ganamos mucho dinero.[122]
Gracias a eso compramos todo
Y comimos comida sabrosa.

22. Muere mi hija menor, Sueko

Estábamos en mi *kotan* pero,
Cuando mi esposo bebía sake se enojaba
Y entonces dejaba a mis hijos
Y nos íbamos a cazar a las montañas, pero
Entonces me la pasaba preocupada
Por qué estarían haciendo los niños.

---

[121] Como era la primera vez que veía una mujer borracha, ojalá hubiera habido alguien más cerca, pero estábamos varios *ri* adentro de la montaña, y por eso fue horrible.

[122] Hace mucho tiempo, dejaba más dinero ir de cacería que cultivar el campo. Aunque cultiváramos el campo, las verduras eran baratas, y nos la pasábamos pidiendo prestado, y yo tampoco podía hacer trabajos pesados, pero trabajaba con muchas ganas.

Entonces, a donde fura
Me los llevaba a todos.[123]
Entonces nos fuimos a Noboribetsu,
Y trajimos mucho dinero
Y abrimos una cuenta de ahorros y en el otoño
Le dejamos encargada a Sueko a
Chiri Mashiho,
Y fuimos a cazar, y en la primavera
Agarramos un oso grande
Y le compramos al Sr. Chiri tres caballos
Y le pagamos el dinero.
Nos regalaron mucha carne de oso
Y nos la trajimos y regresamos.
Compramos una casa y también un terreno
Y sembramos, pero el siguiente año
Fue malo[124]
Y regresamos a Asahikawa.
Estuvimos en casa de mi mamá.
Fuimos a cazar a las montañas, fuimos
A Yoozanke y una mujer mala
Empezó a hablar de mi
Y la pobre de Sueko[125]
Se cansó mucho y se enfermó.
Fuimos a una división de Asahikawa
Y le pedimos a la mujer que nos dejara entrar
Y aunque dijo que no quería
Nos dejó pasar, y se enfermó

---

[123] Cuando estábamos en Asahikawa, mi esposo se imaginaba que todos se burlaban de él, y aunque fuera de noche se salía y yo no iba tras él, y cuando regresaba me golpeaba y era horrible, y yo no pensaba en mis cosas, y nada más me llevaba a mis niños caminando por aquí y por allá. Cuando recibimos dinero, compramos un caballo y un terreno, y cuando volvía a salir se volvía violento.

[124] Compramos un terreno de ¿=??=? pero era de cenizas volcánicas, y no pudimos cultivar nada, y estábamos muy angustiados. Entonces vendimos la tierra y los caballos y regresamos.

[125] También este año tenía miedo de estar en casa de mi esposo, y por eso fuimos a trabajar a muchas partes. Una mala mujer empezó a hablar mal de ella, y sintió compasión por Sueko.

La página 641 está a la vuelta de la 642

Y se puso mal
Y como yo era mala
Yo siempre he llorado, porque
Yo misma maté a mi niña, que
Se murió en el quinto mes de ese año.[126]
Yo me volví
Como loca.[127]
Ella iba a la escuela
Podía estudiar
Y era rápida para correr,
Y deveras que era una buena niña.
Ahora hay muchas buenas
Medicinas, pero
En aquél entonces no había
Buenas medicinas, y por eso cuando todos se enfermaban
Se morían
Lloraba y lloraba y
Me volví loca.
Entonces no me acuerdo de
Lo que hice.[128]
No importaba lo que hiciera
Mientras pensaba que no
Podía vivir,
No lo podía olvidar.
Cuando vinieron a recibirnos de
Noboribetsu, ví a una niña parecida
A mi hija Sueko que ya se había muerto
Dicen que me desmayé.

---

[126] No puedo escribir de la tristeza. No puedo olvidar la tristeza de aquel entonces,, y me la paso llorando. No creo que yo la haya matado. Si hubiera sido ahora, hubiera habido buenas medicinas, pero yo no sabía que estaba enferma.

[127] Pensé que me iba a morir de tristeza y sufrimiento, y por eso me duele tanto esto que no puedo escribir.

[128] Creo que me volví loca. Todos me decían que tomara cerveza, pero no pude porque era muy amarga.

Una noche
Arriba del puente me encontré con una niña
Vestida de marinerita
Que se parecía a Sueko, y dicen
Que me agarré a tubo del puente
Y me desmayé.
Como todavía estaba pálida,
Los wajin se reunieron
Y me enseñaron el juego de *hanafuda*
Y enfrente de mi había mucho dinero,
Y otra vez estuve contenta.[129]
Sólo por ese momento me olvidé y cuando me reí
Entonces pareció que todos sintieron compasión por mi, pero
Cuando luego me lo contaron, me dio vergüenza.
(En ese entonces tenía 42 años).[130]
A mi hijo mayor
Le dolían los ojos y se volvió
Completamente ciego, pero
Gracias a una adivina que había, se mejoró.
En ese entonces, tampoco fui
A la batalla.
Me la pasaba llorando,
Y me volví como una loca y por eso
Cuando fui a las aguas termales de Karurusu
Hablé con todos.
Cuando llegó otra vez el otoño
Mejoró el color de mi cara

---

[129] No se puede decir que solamente había cosas tristes. De alguna manera tenía habilidades para el *hanafuda* y entré a jugar, y en ese entonces había frente a mi un centavo para la comida de los venados y los monos, y cuando me dijeron señora, tiene usted muy buena suerte, me reí por primera vez. Cuando luego oí eso, me dio vergüenza.

[130] Todos los días, cuando llovía, todos se juntaban y hacían varias cosas y se reían, pero aunque yo estaba triste, no sé por qué pensaba que estaba bien. Los ojos de mi hijo mayor se curaron, y todos me consolaban.

Y ya no fui a Karurusu.[131]

23. El matrimonio de mi hija mayor Masayo. Hago el trabajo de traer madera.

Entonces, cuando llegó el invierno
Fui a hacer trabajo de traer madera a Dyoozankei,
Y llevé a mi hijo mayor
Y a la pareja.
Vinieron muchos *utari* de Hidaka Saru.
Cuando mi esposo bebía *sake*
Me maltrababa y por eso, Masayo
Se enojó y se fue a Sapporo
A trabajar
Y se juntó con un pariente de nombre
Ryoosuke.[132]
Cuando estaba
En las montañas de Dyoozankei
Todas las noches los *utari* bebían, y por eso
Mi esposo también se emborrachaba
Y si nos peléabamos
Me daba miedo y estaba preocupada.
Mi nuera no trabajaba
Y se la pasaba durmiendo
Y los *utari* y los wajin estaban enojados
Y le decían que saliera, pero
Como estaba embarazada
Yo no me quejaba.[133]
Yo venía cargando comida desde las barracas
Para más o menos treinta *utari*

---

[131] Aunque no fui a Kararusu, me mejoré. Esto gracias a la calidez de todos.
[132] También fui a la montaña con mi hija mayor, pero como no le gustaba que mi esposo bebiera *sake* se fue a casa de unos parientes, y se casó con uno de esos parientes. No me preocupé.
[133] Como mi nuera se había embarazado, se sentía mal y se dormía, y en la noche cuando todos venían, se despertaba y se ponía a platicar con todos, y todos se enojaban.

En la mañana cuando todavía estaba oscuro,
Y había mucha nieve y no había camino,
Pero lo hacía caminando.
(Duda)
Como cargaba tres veces tres cajas
Llenas de treinta *nigiri* y dos cubetas de sopa[134]
Y como estaba lejos,
Aunque en era de mañana y estaba oscuro
No había luz y me daba miedo.

24. Mi hija mayor muere, y mi hijo mayor tiene un hijo.

Estaba trabajando
Y cuando se aproximaba la primavera
Mi esposo dijo que iba a ir
A la montaña a cazar, pero
Masayo se enfermó en Sapporo
Y cuando entró al hospital
Se puso peor, y fui
Y la cuidé. Cuando mejoró
Un poco me fui[135]
Y dejé a Masayo en Sapporo
Con su esposo,
Y me fui junto con mi esposo a las montañas de
Soosunai[136]
Y capturamos a una osa
Y también agarramos aun oso
Que todavía estaba afuera
Y a otros dos osos pequeños que
Habían escapado dentro de un hoyo en una piedra

---

[134] Eran tres cajas de treinta *nigiri* para todos más dos cubetas de sopa, y en ese entonces como era joven y fuerte, trabajaba con muchas ganas.
[135] Com mi hija mayor entró al hospital en Sapporo, fui a cuidarla y cuando se mejoró un poco yo estuve ahí con ella y luego regresó a Dyoozankei.
[136] Entonces fuimos a Soposunai y capturamos una osa y a dos pequeños osos.

Y vinieron los *utari* y nos ayudaron pero
Sólo agarramos vivo al pequeño oso,
Y el oso macho escapó de la trampa
Y no supimos a dónde se fue, pero
Ese verano supimos por unos wajin
Que olía muy feo.[137]
Capturamos al papá de los osos pequeños
Y nos ayudaron a cargar la carne.
Finalmente cargamos al oso sin patas,
Que estaba muy pesado y regresamos.
Cuando regresamos,
Masayo estaba enferma en Asahikawa
Y como entró al hospital
Fuimos a verla y estábamos contentos
Porque tenía tres meses de embarazos
Pero se empeoró (tenía un embarazo extrauterino)
Y después cuando fue el doctor a verla
Dijo que el diagnóstico estaba equivocado y
Que tenía peritonitis, y la revisó
Pero rápidamente empeoró
Y entonces la llevamos a la casa
Y cuando regresamos, ese verano murió.[138]
Yo estaba llore y llore
Y me adelgacé y no podía estar en la casa
Y como mi hijo mayor estaba en Sapporo
Fui a verlo.
M nuera me maltrataba y sufría mucho.
Nació mi nieto y entonces
Me consolé un poco.

---

[137] Cuando llegó el verano, los guardabosques estaban cortando la hierba, y hablaron de que había un oso grande muerto y que olía muy mal.

[138] Masayo no sabía que había tenido un aborto y como no sabían que tenía peritonitis, se murió y sufrió deveras. Estaba tan triste, tan triste, que parecía que me iba a volver loca.

Era un buen niño.[139]

25. Mi esposo me avienta. Mi nieto muere.

Entonces, aunque mi esposo estaba trabajando
Fuimos los dos a Naie
A cargar carbón
Era peligroso y no me gustaba nada.
La mamá de mi esposo lo llamó y él decidió
Dejar el trabajo[140] La esposa de
Mi hijo mayor también vino y fuimos
A Soosunai.
Pedimos prestada una casa.
Comimos mucha carne de mapache.[141]
Matamos a los seis osos que
Habíamos dejado encargados con los wajin
Y recibimos carne de todos.
Mi esposo y su gente trabajaron
Y fue una buena primavera.
Cuando cargaba a mi nieto
Me alegraba y por eso siempre
Caminaba cargándolo.[142]
En primavera capturamos un oso
Fui con mi esposo a cazar a la montaña
Y a mitad del camino nos aquedamosen casa de un wajin
Y le dieron de beber *sake*
Y cuando se puso borracho y se durmió

---

[139] Desafortunadamente yo no sabía qué sería bueno hacer, y era de esa tristeza de que todos los días, todos los días lloraba, y era una buena niña, pero estaba enferma del corazón. Cuando se murió yo no me podía estar en la casa, y fui a casa de mi hijo mayor en Sappor, y yo no le caía bien a mi nuera, y entonces nació mi nieto y me consolé un poco.

[140] Entonces fuimos a casa de varios conocidos a ayudarles, y al llegar el invierno hicimos un viaje a las montañas.

[141] *Como mi nuera no comía carne de mapache, la aventó al jardín.*

[142] Mi esposo y mi hijo trabajaban y yo iba brincando en la nieve y cargando a Toshinori (mi nieto) y cuando caminaba iba brincando con mucha alegría. Fue una primavera divertida.

A media noche busqué con la mano
A mi esposo, pero
Él estaba en la cama de la pequeña hija de los wajin.
Yo me asusté, pero
Me quedé callada.
Fuimos al fondo de la montaña
Y ahí habia una pequeña choza
Y por eso entramos ahí[143]
Llevaba un poco de *sake*
Y lo se lo tomó solo
Y como otra vez me maltrató
Yo me enojé.
Fue como cuando todavía estaban mis dos hijas.
Como siempre, aunque
Fuera de noche huía
Y cuando hacía frío cargaba mi futón,
Y en verano me escondía en la maleza
Y mientras nos mordían los mosquitos
Nos abrazábamos y nos quedábamos dormidas
Y como pensé que ya todas estaban muertas
Yo también me iba a morir,
Y entonces cuando le dije que si el fuego se expandiera
y la casa se quemara
me iba a morir, entonces él me desnudó
y me empujó para afuera y había
mucha nieve, y aunque traía puestos los zapatos para la nieve
la nieve me llegaba hasta las rodillas
y me dijo vete, vete
mientras me jaloneaba y cortó una cuerda
y me desnudó y entonces
mientras lloraba a gritos

[143] La choza de paja. Fue construida en el onceavo mes. Por poco se quema.

mi esposo me pisoteó
y cuando se quemó el interior de la casa
mi esposo apagó el fuego.
Se quemó la mayor parte de la casa.[144]
Aunque no estaba demasiado borracho
(como de costumbre) lo hacía y por eso
como lo había vuelto a hacer
igual que me zafé del hombre wajin que me
quiso atacar,
y eso fue lo que me enseñó
y lo recordé, pero no lo hice ni una sola vez
pero pensé en morir, y tenía mucha fuerza
y lo aventé y le puse el pie encima.[145]
Entonces, durante más o menos cinco años
No me golpeó.
Ese año sembramos el campo
Y recogimos mucha comida.
A mi nieto le dolía el estómago
Y mi hijo mayor trabajaba en
Asahikawa y por eso
Mi nuera cargó a mi nieto y fue para allá.[146]
Al poco tiempo
Llegó un telegrama
Diciendo que mi nieto (Toshinori) había entrado al hospital.
Le pedí a mi tío que me dejara ir,
Y se mejoró un poco, pero

---

[144] Fue en el duodécimo mes del año 15 de Showa.

[145] Hacía mucho tiempo, cuando tenía quince o dieciséis años y estaba con el director del hospital, un pariente me enseñó a zarafme, pero no se lo dije ni a mi esposo ni a nadie. Esta noche por primera vez estaba totalmente desnuda, y lo aventé por arriba del hombro, lo pateé y como saqué mucha fuerza, pensé en que lo mataría. También apagamos las hojas de bambú que había en la casa. Desde entonces me trató bien.

[146] Ahora pienso que si entonces no se hubieran llevado a mi nieto a Asahikawa, no se hubiera muerto. Yo no me separaba de mi esposo, y aunque yo lloraba, mi nuera me lo arrebató y se subió al tren, y escribí esto mientras lloraba, con los ojos en blanco y negro.

Otra vez se puso mal y finalmente

Murió y entonces pasaron otros tres años

Y mi nieta se murió.

Me la pasaba llorando y todos los días, todos los días

Caminaba sola,

Como cantando una canción

Pero cuando la voz me salía, lloraba

Y mientras tanto caminaba.[147]

26. Nace mi nieto. Criamos al osezno que todavía no tenía pelo.

Ese año mi nuera

Regresó con su familia, y después de un año

En la primavera capturamos

Un oso, y construimos una casa nueva

Y vino mi nuera y al poco tiempo

Otra vez se fue.

Entonces, cuando estaba en Sapporo

Llegó una carta diciendo que otra vez estaba embarazada

Y la llamamos y vino. Estaba embarazada.

En la primavera nació mi nieta

Y otra vez (deveras)

Estaba feliz.[148]

Construimos una buena nueva casa

Y ahí estábamos.

Cosechamos arroz

Y teníamos mucha comida.

Ese año fuimos a las montañas de Bibai

Y cazamos mucho.

En primavera fuimos a cazar a la montaña

---

[147] Estaba deveras triste y no sabía qué sería bueno hacer.

[148] Ese año mi esposo y mi nuera se enojaron, y ella se fue y me dijo que yo también me fuera y lloré. Eran puros días tristes. Agarramos al hijo de un oso grande, y construimos una casa y vino mi nuera y al poco tiempo otra vez se fue a Sapporo y ya en Sapporo llamamos a Natsuko (mi nuera) y en la casa nueva nació mi nieta Chieko, cosechamos mucho arroz y fue muy divertido. Chieko era muy linda y todos los días la mimaba. Ese año fue feliz.

De Noppusa de Mashike, y agarramos
Dos osos de dos años.
Me dieron de regalo carne,
La cargué y regresé a la casa. Estuve ahí dos días
Y ora vez regresé a la montaña. Mi esposo
Estaba solo en la montaña
Y me vino a recibir.
Me dijeron que
También mi hijo mayor
Agarró un oso grande.[149]
Al año siguiente fuimos a cazar a las montañas
De Bibai,
Y otra vez llegó el invierno, pero
Mi esposo encontró un hoyo de oso
Y había dos osos chicos, pero todavía eran tan pequeños
Que nada más tenían poco cabello, y los sacamos
Y a la mañana siguiente uno había muerto.[150]
Al chiquito que vivía, me lo metía en el pecho, y le daba arroz remojado[151]
En la boca, lo abrazaba y se dormía.
A media noche
Cuando se despertaba, y tres veces le puse
Una cosa en la boca,
Y al amanecer, lo cargué[152]
Y me fui a recoger leña. No tenía portección del cabello,
Pero sus garritas eran muy afiladas y me arañaba
Y después de un mes,
Le creció el pelo y abrió los ojos
Y se volvió como un oso.

---

[149] Nació mi nieto, fuimos a cazar, había una casa nueva, y en mi terreno mi hijo estaba cazando, y deveras que fue un año feliz. Este año mi esposo encontró un oso en un hoyo, y había dos osos chiquitos que todavía no tenían pelo.
[150] Uno había sido aplastado por su madre, y por eso aunque estaba un poco grande, se murió.
[151] Remojaba el arroz, y se lo daba en la boca.
[152] Movía la boca tres veces y luego se quedaba dormida.

Cuando abría los ojos y le daba de comer
Pensaba que yo era su mamá,
Y se dejaba consentir.[153]
Como le ponía la mano de almohada y se dormía
Pues no había más remedio. Lo cargaba y se me trepaba
Cuando lo bajaba,
Y no se me separaba ni un momento.
Hasta entonces , se decía que desde hace mucho
nadie había criado un oso pequeño sin pelo
y yo estaba feliz de criarlo.
(Como lo hice bien, se volvió un oso grande).
Ese año
Sucedió que mi hijo mayor
Fue al ejército.
(En aquel entonces) yo también me enfermé
y entonces
mandé al oso al bosque de Noboribetsu.
Como estaba preocupada, fui
Y aunque no le enseñara mi cara
Y me escondiera detrás de la sombrilla,
Sintió mi olor y lloraba a gritos
Y los wajin estaban sorprendidos.
Cuando la gente que venía de Naichi
Se reunió a ver al oso, escapó.
Conocía mi olor
Y quería venir, y como
Empezó a llorar, yo también escapé.[154]
Aunque durante la guerra
No había comida,

---

[153] De todas formas, cuando se enojaba me mordía, me rasguñaba, y desde luego como era uno de los animales más temibles de la montaña, cuando creció me cuidaba mucho. Al principio no tenía cabello, y nada más abría la boca como cocodrilo y no tenía ojos ni orejas.

[154] Yo iba al lado, y si le hubiera enseñado la cara, se hubiera puesto violento y por eso huí y regresé.

Vi que estábamos comiendo mucha
Buena comida, y otra vez
Me sentí tranquila y regresé.
Ese año lloré porque en la guerra
Había peligro de ser asesinado.[155]

27. Capturamos al oso escondido en un hoyo.

Fuimos muchas veces a la montaña
De Bibai, y agarramos osos.
Un año subimos a la montaña de Bibai
A agarrar armiños,
Y estábamos hasta el final de Ashibetsu.
(Parte alta del río Ashibetsu, ¿=? Río Ashibetsu)
Había un árbol enorme llamado Nara,
Y ahí nos detuvimos y cuando dijimos
Que qué árbol tan gordo,
Mi esposo dijo gritando "estúpido"
Aquí es, donde hace mucho tiempo
Mis tíos encontraron un hoyo
Y mataron a todos, hasta a los perros,
Y como dijo que era un hoyo
Era horrible.[156] Mi esposo
Conocía la entrada del hoyo y por eso,
Entró con un palo
Y mientras decía que había un oso,
Aventó el equipaje, y dijo que rápido viniera
Y cortáramos un árbol,
Pero yo no sabía a dónde ir y qué árbol cortar.[157]
Cuando lo corté, me dijo que lo pusiera

---

[155] Durante la guerra, mi hijo mayor estuvo fuera.
[156] Había oído que hacía mucho tiempo, en ese lugar, en un hoyo que había abajo de ese gran árbol, habían matado a tres perros, y eso era terrorífico.
[157] Cortamos un árbol como de dos metros y al parecer bloqueamos la entrada del agujero.

Parado ahí, pero
Mi esposo me llevó, cortamos el árbol
Y yo traje un árbol, lo pusimos
En el hoyo y mi esposo se paró en el árbol
Pun, le pegó,[158]
Y entonces yo corrí hacia abajo.
Mi esposo me gritó que huyera
Para arriba.
Había mucha nieve y aunque
Quería subir,
No sé por qué no podía correr
Y me paré al lado de un árbol de *kanbi.*
Como era un árbol doblado para abajo,
Si viniera el oso, pensé que
Me subiría.
Al rato, hubo un disparo.[159]
Era horrible, pero fui temblando de miedo,
Y como a nueve *shaku* estaba
Mi esposo quitando la nieve.
Simplemente (el oso) no salió.
El perro era joven y por eso
No ladraban.
Entonces, le prendimos fuego al *kanbi,*
E hizo una antorcha con el árbol, y la metió al hoyo
Y entonces el oso apagó la antorcha con la pata.
Yo también me tambaleé.
Entonces amarré al perro del cuello,
Y lo até al árbol
Y cuando lo metimos al hoyo, lo golpeó
El perro rompió la soga

[158] Mi esposo cortó dos árboles, y se paró en el hoyo y con un horrible grito le pegó.
[159] Como nadie puede escribir el significado de "arriba" en lengua ainu, y eso lo pensé después, pero ya no lo podía escribir. Desde que mi esposo murió, no me gusta ver ni leer.

Y aullando escapó.
Esta vez, de nuevo prendimos fuego
Al *kanbi*, y lo metimos
Y le pegó y lo mordió
Y mientras mi esposo me decía
No me sueltes, no me sueltes,
No lo solté.
Lo jaló hasta la entrada
Del hoyo
Y lo jalaba, pero lo detuve con fuerza
Hasta que me dolieron los músculos
Del estómago, pero no lo solté.[160]
Vi la nariz del oso
Y ahí mi esposo le dio un disparo.
Cuando sacamos al oso de ese
Árbol, me sorpendí y me caí.
También ese árbol estaba lleno de sangre.
Entonces ya no salió.
Como se hizo de noche y oscureció,
Preparamos una cabaña
A mitad del pantano
Y ahí nos quedamos.[161]
Al día siguiente, mi esposo
Subió a ver el hoyo en la mañana,
Y el oso todavía no salía.
(*kuzan* es "osa". *Eberu* es "oso" en general)
Parece que está viva,
Dijo mientras venía.
Después de comer, los dos
Subimos,

[160] No puedo escribir el horror de ese entonces.
[161] Sólo de recordarlo me duele el pecho. Había como 90 centímetros de nieve de febrero. Arriba de la nieve pusimos una tienda, prendimos una fogata y ahí nos quedamos.

Y estaba enojada y salió de adentro una voz.
Entonces mi esposo entró al hoyo
Y cuando disparó la escopeta
Que llevada colgada,
El oso gritó. Parecía
Que había muerto.
Entonces jalamos al oso
Fuera del agujero y lo sacamos.[162] Era
Una buena osa, y mi esposo dijo
Que al parecer estaba embarazada, y por eso
Mientras entraba de un salto al hoyo,
Cuando mi esposo entró al hoyo,
Diciendo ¡Ah, es un oso de dos años!
Salió de un brinco. Chocó conmigo,
Y yo me caí abajo de él,
Y huí a gatas hacia arriba.
Después de que huí, mi esposo se rió
Al ver mis huellas.[163]
Adentro del hoyo había dos
Enormes osos de dos años. Fuimos bendecidos
Con dos osos de dos años y estábamos
Todavía más felices. Entonces
Cargamos la carne hasta la cabaña.
La cabaña era pequeña, y por eso
Mi esposo dijo que construyéramos
Una más grande,
Y fue al *kotan* para ver quién nos ayudaba a llevarla.
Luego, construyó solo
Una cabaña más grande.

---

[162] Era febrero, pero como había mucha nieve, había muchos hoyos.
[163] No estaba muy empinado, pero como me puse a gatas, también había huellas de manos. El año anterior, el esposo de la hermana mayor de mi esposo había recibido una herida de un oso que había saltado de un hoyo y por eso tenía miedo. Yo pensé que quería huir para salvar mi vida.

Después de tres noches
Mi esposo trajo a la hija de su hermana mayor.
Vinieron los *utari* de Dorogawa,
Y les dimos carne.[164]
Entonces bajamos dentro del pantano
De Bibai, y ahí había ya construida una choza.
El primo de mi esposo,
Taroo, vino, bebieron sake y se pelearon.
Me pegó y me dobló la nariz,
Y me salió sangre.
Me dolía y no podía dormir,
Desaparecieron tres estómagos de oso y también
Rompieron la choza, y pensé
Que como estábamos a la orilla del río,
Y se la podría llevar la corriente,
Cuando estaba quitando la nieve
Llegó el primo Taroo
En la mañana desde la cabaña,
Y en la oche le pegó a su hermano menor
(su primo menor)
y en la mañana, cuando vino a ver
qué se había tirado,
como estaban atados los tres estómagos de oso,
y hubiera sido malo que desaparecieran,
dijo que los había metido en mi mochila,
y ahí estaban los tres estómagos y deveras
me puse feliz. Pensé que eran difíciles de encontrar.
Aunque había alejado todo de la corriente y quitado la nieve,
Donde quiera que tomaba sake

---

[164] Era el fondo de Horoko, y como para bajar desde Bibai y Naie eran como 78 *ri*, nos tardamos como dos días en llegar a Ebeku.
Los *utari* que supieron que habíamos agarrado un oso, trajeron sake, bebieron y caminaron, pero nadie capturó un oso. Había mucha carne.

me maltrataba, y cuando capturaba osos,
se ponía de fanfarrón, y deveras
que era puro sufrimiento.[165]
Aunque no bebiera sake, de vez en cuando
Me decía cosas como si yo fuera un perro,
Y me decía cosas horribles.
Aunque no hacía nada malo,
Deveras me enojaba, pero
No pensé en separarme de él.
Entonces los niños todavía eran chicos
Y sin importar lo horrible que fueran las cosas que me dijera,
Me reía y al tomar las cosas malas,
Mejoraron un poco.
Cuando me pegó en la nariz,
Me dolió durante tres años y también me dolía la cara
Y cuando fui al hospital
Me dijeron que eran adenoides.
Además, siempre me salía
Pus y sangre y por eso
Estuve por un tiempo en la casa, y entonces
Siempre bebía sake y los niños
No podían aguantar el horror, y por eso
El papá y la mamá (de mi esposo) me dijeron
Que nos llevaban a las montañas, y por eso, dejé a todos
en la casa de mi mamá, y me llevaron a las montañas
y siempre estaba preocupada por los niños
y no podía dormir,
y me la pasaba llorando.[166]

---

[165] Tenía la intención de escribir estas pequeñas cosas en japonés, pero al leerlas, aún ahora que pienso en las cosas tristes no puedo escribir porque estoy mal del corazón. Se me pierden las letras, me fallan los ojos y no puedo escribir. Son cosas que no he sacado para ver desde que murió mi esposo.

[166] Cuando estaba en la casa, bebía sake y a los niños no les gustaba que se enojara y también mi mamá le dijo a papá que me llevara a la montaña. Dejé a los niños y me fui a las montañas, pero no importaba qué hiciera, enlas noches no podía dormir y me la pasaba llorando.

Cuando regresé, aunque se alegró
Mi esposo se ponía borracho
Y sin importar con quién se peleara,
A la que le pegaba era a mi.
Cuando los niños crecieron un poco
Dicen que una vez,
Después de que salí corriendo de la casa,
Los niños buscaban a su mamá enmedio del campo oscuro
Y algo se estaba moviendo y por eso
Pensaron que era su mamá,
Y buscaban a tientas con su vocecita
Diciendo mamá, mamá,
Pero era una vaca pequeña que se me había
Olvidado guardar y estaba durmiendo afuera,
Y cuando me lo dijeron, me reí.
Cuando mis hijas todavía no estaban muertas,
Lloré cuando pensé que sin importar qué triste historia fuera
Ellas se reían.
Mi hijo mayor
Me dijo que si rápido hubiera huido
Llevándomelos conmigo, ahora hubiera podido ir a la escuela,
Y hubiera podido tener mucho dinero.
Cuando (mi esposo) tenía dinero
Se la pasaba tomando sake
Y era puro sufrimiento.
Cuando me decía que aunque había ido a la escuela
Había sido en realidad muy poco,
Yo me enojaba.[167]
Todos los años cuando agarraba un oso
Aunque ganara dinero

[167] Ahora me da mucha lástima que los niños se hayan muerto. Aunque fuera por un solo día, quería estar preocupada por ellos y que jugaran. Les ponía ropa remendada y les daba de comer mala comida, ypor eso siempre estaba triste y llorando.

Se la pasaba bebiendo
Y cuando se acababa el dinero
Trabajaba por aquí y por allá,
Y cuando por un rato no hacía nada,
Regresaba a la casa.
(Cuando por un tiempo largo no trabajaba)

28. La preocupación por la enfermedad. Los maltratos recibidos de mi suegra

Después de la guerra, recibimos de un funcionario
Una tierra en Upun.
Como tarifa de la tierra, cortamos
Cien montones de leña atados.
Mi esposo le dio a ese funcionario
Una piel de oso, una piel de castor, un saco de arroz
Y varias cosas,
Y como diez *utari* recibimos tierra y cultivamos el campo.
Yo me enfermé[168]
Y a medio invierno
Iba al hospital.
Como en primavera me mejoré un poco,
Me llevaron a una cabaña en las montañas,
Y la enfermedad se empeoró, pero
No fui al hospital.
Debido a la guerra, todos recogimos el arroz que habíamos
Cultivado con tanto cuidado y lo dimos
No había comida, y nada más comíamos
Trigo, y antes de venir a la montaña
Hicimos una fiesta con un pequeño oso
Que mi hijo mayor había capturado,

---

[168] Después escribo.
Yo me enfermé y cuando sufría me acordaba de aquél doctor de cuandoyo era joven, que me dijo que me volviera enfermera, y pensaba que ahora no tendría ese sufrimiento si yo sola me pudiera poner las inyecciones, y lamentaba que no pudiera hacer nada. Aunque todos los días me hacía estudiar, pienso ahora que fui deveras una tonta pobre, y por eso ahora lo escribo.

Y aunque mi esposo le dio mucha carne
A mi suegro,
A mi nada más me dio un poco.
Otra vez me puse pálida
Y mi hermana menor sintió lástima por mi
Y como todos los días me inyectaba,
Me alivié rápido.
No sé por qué se enojó mi esposo
Pero también aventó el reloj y lo rompió.
Tenía mal genio, y para ponerme un pie encima,
Se dormía boca arriba
Y cuando le decía que no lo hiciera, me dormía.
Dicen que él pensaba
Que ojalá me muriera rápido.
También mi suegra me insultaba, y
Mis cuñadas me dijeron que
Mi suegra decía que ojalá me muriera rápido
Y que cuando el color de mi cara mejoró,
Se enojó.
Deveras me asusté.
Yo no pensaba eso de nadie
Y no tenía ni idea de lo que ellos pensaban.
Cuando estaba dormida porque estaba enferma,
Mi esposo se enojaba por algo
Y se la pasaba diciéndome groserías.[169]
Desde la primavera me mejoré,
Y me puse a trabajar. Metí a la pequeña cabaña
Carbón,
Y como había un árbol ahí parado,
Mi esposo me aventó la madera,

[169] Al pensar en el sufrimiento de ese entonces, aún ahora se me agita el corazón y no puedo escribir. No lo puedo escribir con detalle.

Me rompió la boca, y también me botó los dientes,
Me dobló la nariz,
Yo me hinché, y de alguna manera
Me quedé como un monstruo.
La mamá de mi nuera (finada) me vio
salió rápidamente, fue por aquí y por allá,
y se reía ja ja ja, qué chistoso, parece monstruo
y se reía y luego no dijo nada y dicen que regresó
doblada de la risa.
Mi esposo se juntó con la mamá de mi nuera
y me maltrataban.
Todos mis parientes me protegieron
y luego me dijeron varias cosas y lloré.
Si yo muriera, ellos vivirían felices como pareja.
Si viviéramos en armonía estaría bien,
Pero pensaba
¿entonces para qué estoy viva?

29. Los maltratos recibidos de mi esposo

Me curé de la enfermedad
Y me fui a una cabaña en la montaña.
Chieko había crecido un poco, y
(la hija de mi hijo mayor)
estábamos las dos,
y cuando se hacía de noche,
mi esposo se iba por ahí, bebía sake
y llegó vociferando,
regó el fuego
quemó todos los tesoros ainu
y por poco quema toda la casa.
Cargué a Chieko, y aunque hacía frío
de otoño, caminamos afuera sin rumbo fijo.

En aquél entonces,
aunque le ayudaba con el trabajo
a un joven que venía de Tokachi
mi esposo se enojó y huí.[170]
Cuando regresé al día siguiente
Conseguí dinero
Y regresé a mi lugar de origen. Otra vez
Cuando bebía sake les decía groserías a todos
Y se peleaba.
Siempre se peleaba con su primo mayor.
Mi esposo tenía malos hábitos,
Y como me daba celos con otras mujeres,
No importaba lo que hiciera,
Aunque yo no me enojara, ni fuera mala
Me golpeaba.
Deveras que como decía mi hijo mayor,
Si me hubiera llevado rápido a todos los niños
Y hubiera escapado, no hubiéramos muerto todos,
Y todos estaríamos vivos,
Y cuando pienso en esto lloro.
Mi mamá, desde que yo era niña
Me decía que aunque me casara con un hombre muy malo
No me separara de él para nada.
Cuando eran malos, aunque me separara,
Entonces encontraría un hombre todavía peor[171]
Eso era lo que siempre me decía y por eso
Aunque pareciera que me iba a matar,
No pensé ni un momento en separarme.
Aunque yo ya no le interesaba a mi esposo y se quería separar de mi,
(aunque así me lo hicera sentir)

---

[170] Por poco se vuelve un incendio, y ese joven trajo agua y lo apagó. Aventó el agua dentro de la casa.
[171] Hace mucho tiempo, al parecer las parejas no se separaban por nada. Tenía una amante, y cuando estaban juntos se llevaban bien.

como yo no me salía, otra vez, hacía como
que no me doblaba.
Entonces un wajin me prestó un terreno en la montaña,
Y me fui con mis hijos par a allá.
Sembramos campos anegados y varias cosas.
Mi hijo mayor
Se fue a trabajar a Akan.
Después de que limpiamos el campo
Nosotros también fuimos.
Otra vez vinieron muchas personas
De Naichi
Y compraron muchas coas
Y gané mucho dinero.
Cuando llegó el otoño regresé,
Y trillamos, y sacamos mucho arroz.[172]
En casa de mi primo mayor había una
Máquina trilladora, cargamos el arroz
Y ahí lo dejamos.
Los parientes nos ayudaron mucho,
Y en la noche, después de cenar, pusimos todo en orden,
Y cuando estábamos lavando los platos
Mi esposo se enojó (irushka) y no comió y se salió.
Después de un rato regresó,
Y aunque mis nietos estaban dormidos,
Mi esposo se enojó y me golpeó y entonces
Me asusté, empecé a llorar
Y me fui a dormir dentro de donde tenían el frijol.
Mi esposo no comió y regresó y como no
Había quién le diera de comer,

---

[172] Mi hermano mayor (mi primo mayor) nos ayudó a cargar, entre los dos, con el caballo nuestro arroz a un granero grande. Aunque fue una gran ayuda, no creo que haya sido difícil, y cuando regresó también habló mal de mi.
Mi esposo nada más trilló y cuando cargó el arroz, se puso a beber sake y apenas nos ayudó, y le tuve que pedir a alguien más que me ayudara.

Se enojó.
Cuando todos estábamos comiendo en la casa
De mi primo mayor,
No comió y le hacía falta sake y por eso
Se puso de mal humor.
Entonces ya estaba oscuro, pero
Corrí descalza
Y me fui a casa de mi primo mayor,
Y cuando le pedí a gritos que por favor
Me diera rápido arroz y sopa,
Mi primo y su esposa estaban sorprendidos
Y me dieron arroz y sopa
Y los agarré con las dos manos y corrí.
Yo quería entrar a la casa, pero la puerta
Estaba cerrada y entonces quise entrar por
La puerta de atrás, pero también estaba cerrada,
Y en ese oscuro lugar que era un rincón donde estaba la puerta de atrás
Había muerto una pesona al que le apodaban "el monstruo"
Y yo sentí que el muerto me estaba mirando
Y cuando empecé a llorar a gritos, mi esposo
Abrió la puerta y entré. Todavía
Estaba enojada y mientras lloraba
Me dormí.
Siempre decía que le faltaba de beber
Y siempre bebía muchísimo.
Aunque todos me ayudaban a cultivar el arroz,
Cuando se enojaba por algo, deveras me asustaba.
Era como un loco.
Mi hijo mayor todavía
No regresaba de Akan.

30. Mi madre muere, y yo me mudo a vivir a varios lugares.

Desde ese otoño, mi mamá
Se enfermó, y las dos fuimos a recoger espadaña
Y ella me cargó mis cosas.
Dijo que siempre yo trabajaba mucho
Y que como me enfermaba no podía ir,
Y me cargaron en una camilla hecha de espadaña.
Mi mamá tenía una tos leve, y por eso
Aunque me dijo que no sabía de dónde estaba mal,
Y me dijo que no le dolía nada.
Al siguiente año, en el sexto mes, mi mamá
Falleció. Fue cáncer de pulmón. Todavía
Lloré.
Mi hijo junto con su esposa
Se habían llevado a todos los niños y se habían mudado
A Jakodate y como no había nadie
Mi esposo y yo nos quedamos
Con el pequeño oso.
Pensamos que cuando mi mamá mejorara
Nos iríamos, pero mi mamá empeoró rápidamente
Y por eso no pudimos ir.
Cuando llegó el verano, en el sexto mes,
Murió.
Entonces nos fuimos a Jakodate.
Se enojó conmigo porque no nos dejó nada
Y como éramos una familia pobre,
Nos mudamos sin nada.
Yo no quería irme, pero
Mi mamá me dijo (si tú) no te vas a vivir con tu hijo
Te va a matar.
También mi mamá,
Decía que qué iba a hacer
Si yo me moría y por eso

Me fui a regañadientes.
Deveras vendimos todo,
Y aunque ganamos dinero,
No guardamos nada y
Lo usamos todo.
En el año del tifón
(Showa 29)
me enfermé y fui
al hospital, pero
como no mejoré ni un poco,
dormía junto con una sirvienta
que también estaba enferma.
Como también se nos acabó el dinero,
Fui con mi esposo a Yuubari.
Nos llevamos a la sirvienta hasta la mitad del camino,
Y llegó un telegrama en que decía que
Mi mamá venía a recibirnos
Y nos bajamos del tren
Y entonces llegamos a Ooyubari.
Yo estaba enferma, pero tenía que arreglar la cabaña
No descansaba ni un día
E iba a recoger leña.
Comí mucha carne de tejón
Y comía sahimi hecho de hígado de conejo y ardilla,
Y al comer todos los días, a fines de diciembre
Me mejoré,
Engordé y entonces regresé.
Terminó el fin de año, llegó la primavera
Y me llevaron a Bikuni Kamuenai.
No cazamos nada.
Compramos dos pequeños osos
Que un wajin había cazado y regresamos.

Al siguiente año, llevamos a Chieko
A Soosunai.
Estuvimos en casa de un wajin.
Entonces pedimos prestada una casa
En la montaña.
Después estuvimos en una casa
En un segundo piso en la ciudad.
Mi esposo trabajó
Y de alguna manera teníamos qué comer.
Cuando mi esposo me pegaba,
Chieko se ponía atrás de mi
Y lloraba a gritos.
La pobre, era muy buena conmigo.
En primavera agarramos un oso grande,
Mi nuera vino con Akinori (mi nieto)
Y se llevó de regreso a Chieko a
Jakodate. Cuando estuve sola
Con mi esposo, me golpeó.
Aventó las cobijas y varias cosas
Desde el segundo piso,
Estaba lloviendo y todo se mojó,
Y hasta los *shisam* (wajin) se asustaron.[173]
Cuando le dijeron que por qué le pegaba
A esa señora tan trabajadora,
Y un sacerdote budista le dijo que
Si doblaba algo tendría que componerlo,
Entonces tendría que componerlo
Y le dijeron que era un ainu malo y se enojaron con él,
Y entonces él ya no se enojó tanto.
Mi hijo vino, e inmediatamente

[173] Aventó hasta la estufa por la ventana, y estaban preocupados porque la casa se iba a quemar, entonces dicen que vieron a unapareja de vecinos echarle agua a la casa con una cubeta.

Regresó a Jakodate.
Fui junto con mi esposo a
Ashibetsu.
Entonces cuando fuimos hasta el fondo de Ashibetsu
Se nos acabó la comida,
Y durante muchos años caminamos por la montaña
Comiéndonos el arroz que teníamos de antes.
Entonces cazamos.
Después, cuando llegó la primavera,
Capturamos un oso.
Construimos una casita de paja
Y ahí estuvimos.

31. Acerca de mi nieta Chieko

Quería ver a mi nieta Chieko y cuando fuimos
A Jakodate
Humi tenía apendicitis.
Como se mejoró
Llevamos a Chieko a Yoshiharu
Y llegamos a Ashibetsu.[174]
Dejé a Chieko
En Hakodate,
Y cuando regresé a Ashibetsu
Me la pasaba llorando.
Fue una lástima. Cuando regresé de dejarla,
Me escondía para llorar, pero
Cuando fui a Ashibetsu,
Siempre pensaba en llamar a Chieko
Pero tuve paciencia.
Regresé de dejarla y entonces le compré ropa

[174] Dejé a mi esposo solo en Ashibetsu, y aunque yo quería llegar rápido, estuve ahí diez días y regresé. Aunque estábamos en la cabaña de la montaña, era divertido.

Y fue a a la escuela todavía más feliz.
Siempre estaba triste, y me la pasaba
Caminando en el frío
Sintiendo pena por mi
Lo único que me mantenía viva en este dolor
Y abrazaba mi pecho era el haberla cuidado.
Ese año mi hijo vino de Jakodate
Y se mudó a una casa.
La pequeña casa se llenó.
En primavera Chieko se graduó
De secundaria y fue de niñera
Con unos campesinos y otra vez lloré.
Ese año, mi esposo
Capturó un oso grande
Y mis nietos se pusieron felices
De comer carne.
Ese año mis hijos rentaron una casa
En la ciudad de Ashibetsu y ahí estuvieron.
Entonces renté una casa por ahí
Y como yo quería estar con Chieko
Estuve con Chieko un año en Yamagishi
Y una vez que fuimos de compras
Un hombre malo me agarró
Y me asusté y grité y empecé a llorar a gritos y me ayudaron.
Deveras que qué bueno que hubo rápido
Alguien que me ayudara.
Entonces, como me dio miedo
Cuando estaba en la ciudad
Fui a una escuela para aprender a tejer a máquina
Pero lo dejé siete meses después.
Entonces entré a trabajar
(luego renuncié) y entré

a la escuela de costura.
Luego entré a trabajar
Con un oculista.
Después de un año renuncié
Renté un cuarto y trabajé
En una empresa de leche. En las noches
Iba a una escuela de costura a máquina.
En invierno estuve en Yamagishi
Y a medio año fui a la escuela.
Caminé desde Yamagishi
Me subí a un tren y fui hasta Ashibetsu.
Todos los días, todos los días
Iba a la escuela.
Luego lo dejé en la primavera (desde ese año)
Chieko se casó con Takao
(y nosotras) estuvimos separadas
y estuve trabajando.
A mitad del invierno, vine a Yamagishi
Porque cuando Chieko se casara
No me quería separar de ella.

32. Una vida feliz

Hasta ese entonces,
Entró
Mucho dinero
En invierno fuimos a cazar.
Cazamos muchos animales
Estuve ayudando en las barracas de Kimura
Y recibí dinero, y otra vez
Pude vivir bien.
Antes de eso
Me pidieron que fuera a Moyupar

A cuidar (muchas) casas
Recibí dinero
Y le di ese dinero a mi hijo.
(Con la mitad de ese dinero) construí
la mitad de una cabaña por dentro y ahí me quedé.
Gracias a Dios
(todos tuvimos una vida tan buena como no la hemos vuelto a tener).
En toda nuestra vida
No habíamos vivido
Tan bien.
Cuando era joven
Había comida
Y no nos faltaba nada, pero
Cuando mi esposo empezó a beber
Sólo había cosas horribles.
Luego siempre hubo
Sufrimiento.
Ahora
Somos pobres
Y no tenemos propiedades, pero no hay
Cosas horribles ni nada de qué enojarse,
Comer
Era como estar en el paraíso
Las cosas que cultivábamos también
Eran muy buenas
Y había mucha buena comida.

33. Me invitan a una reunión con mucha gente

(Fui a visitar a mis parientes a su casa).
Mi primo mayor
siempre me llamaba
y cuando iba me daba dinero

bailaba con mis parientes,
y era como si no hubiera nada más
feliz.
Un año
me llevaron hasta Tokio
y lo bueno es que me llevaron a ver varios lugares.
Recibí mucho dinero
y cuando regresé mi esposo
que estaba en una situación difícil se puso contento.
Entonces cada año
me llamaron y deveras
estuve feliz y divertida.
Un año, los ainu de todo Jokkaidoo
los esposos y esposas se reunieron
y en ese entonces llevé a mi esposo.
Se reunieron personas de todas partes que yo no había visto,
Bailamos, contamos yukara y shinotcha, y todavía me sorprendí.
(poesía improvisada en que se dice a los dioses los propios pensamientos).
Todos tenían buena voz (había mucha gente diferente como una multitud)
Gracias al alcalde de la ciudad,
Queríamos agradecerle que nos hubiéramos encontrado todos
(Iyairaikere es mejor que eyayrayke (querer agradecer algo)
También vinieron mujeres interesantes *(imumenoko)*
y nos reímos mucho.
Fue mejor que cuando fui a Tokio. Estaba feliz.
Pensé que en toda la vida
no me había divertido tanto.
No lo voy a olvidar
mientras viva.
Como estaban haciendo el Festival del Marimo
en Akan, me llamaron y llevé a mi esposo.
En ese entonces vinieron muchos *utari*

de todas partes y se reunieron
nos subimos a un barco y el barco
corrió dentro del agua,
y de verdad pensé que ese era un lugar
donde vivía Dios, con mucho respeto.
El paisaje que nos rodeaba era maravilloso
y pensé que era un lugar que Dios había hecho
y en el que vivía.
Ese momento también fue interesante.
Al siguiente año, otra vez mi primo
me llamó
y fui con mi esposo a Asahikawa
y tuve la felicidad de conocer al Prof. Kindaichi.
Nos tomamos fotografías con los profesores,
y toda la noche hablamos de muchas cosas en casa de mi primo.
En ese entonces mi esposo todavía tenía buena cara,
por eso
nos saludamos en lengua ainu
con el Sr. Kaizawa.
Mi esposo hizo ofrendas a los dioses
en la lengua de nuestros antepasados y regresamos.
Luego otra vez
nos llamaron
y fuimos al festival del
Dios Rikomanbetsu.
Estuvimos ahí una noche
bailamos y mi esposo
oró para los dioses
y comimos buena y sabrosa comida.
Luego regresamos
todos los años nos llamaban
nos llevaron a las aguas termales de Shirogane

y en ese entonces hice yukara
y me dio vergüenza.[175]
Me dieron mucho dinero
y yo estaba feliz.

34. Los últimos años de mi esposo
Después, hicieron un festival en el *kotan*
de Kamuikotan y por eso
me llamaron, y llevé
a mi esposo.
Mi esposo oró a los dioses
ofrendando en lengua ainu. Nos dieron
muchas cosas de comer, y también salió mucho sake,
pero mi esposo decidió no tomar
porque yo le dije que era malo.
Yo quería llevarlo a todas partes, pero
cuando bebía se volvía malo y por eso
me iba y lo dejaba. Como por diez años
no me dijo cosas malas y por eso
me daba lástima, pero ni modo.
Desde hacía tres años
mi nuera había huído de su casa
y entonces yo me fui a su casa, pero mi esposo
dijo que eran mejores las montañas
y decidió irse a las montañas.
como estaba solo,
tal vez se sentía triste e iba y venía.
El pobre se bebió todo el dinero que tenía
con todos.
Cuando yo le daba dinero
se iba a la montaña, y se la pasaba

[175] De repente mi primo mayor me dijo que hiciera Yukara, y me dio vergüenza.

bebiendo. Entonces
su cuerpo ya no lo dejó trabajar
(el significado de la oración en lengua ainu es "rápidamente se le dobló la cintura)
y creo que se le dobló la cintura, pero
y se le hacía difícil ponerse de pie).
no me dijo nada.
El año anterior, en el segundo mes del año 42,
Mi nuera trajo a una hija
Desde Jidaka, y por eso
entonces, fuimos las dos a la montaña y
tuvimos una vida muy divertida.
En la primavera
cultivamos el campo, y especialmente ese año
levantamos mucha cosecha,
y todavía los dos nos divertimos mucho.
Había una organización de mujeres,
y el noveno día del sexto mes fuimos
a verla.
Cuando entramos al baño termal
de la ciudad, a lo mejor estaba caliente
y cuando regresamos dijo que
estaba muy cansado y se durmió
sin comer.
A la mañana siguiente dijo que le dolía el pecho
se desmayó, y rápido llamamos al doctor
lo llevamos en un taxi especial al hospital
entró al hospital
y cuatro meses después, el noveno día del décimo mes,
dejó este mundo.
Se liberó de
cuatro meses en que no podía dormir en las noches.
Al principio iba solo al baño, pero todos recogíamos

de la recámara la pipí y la popó,
y todos los días, todos los días, mientras lloraba
lavaba los pañales,
y le daba todos los cuidados.
Una enfermera wajin me dijo
que yo había ensuciado el baño y aunque yo le dije que no había sido,
sin importar cuánto se lo dijera, se enojó conmigo.
Yo también me enojé.
Me dijeron que también
mi esposo tiraba la popó,
y me puse todavía más triste. No sabía qué sería
bueno hacer.[176]
Me la pasaba llorando y cuando
finalmente se murió,
lloraba y lloraba
y rápidamente los ojos se me pusieron malos.
Pensaba que si se hubiera muerto
cuando era joven y me pegaba,
no le hubiera llorado tanto como ahora.
Ahora que éramos mayores, aunque éramos pobres,
vivíamos divertidos,
no se enojaba conmigo,
y cuando vi que apenas podía trabajar
me dio lástima.
Pensaba que hace mucho tiempo
me hubiera gustado vivir muchos años
si hubiera sido de esta manera,
pero desgraciadamente
no se puede, y sólo eso
es una pena.
Me pregunto cuándo

[176] Me dijeron que como yo era ainu, no sabía leer y que por eso no podía leer lo que estaba escrito.

podré olvidar esta tristeza.

Las cosas hasta el año Showa 42 (1967)
Después de que mi esposo murió, ya no pude escribir nada.

35. Para terminar
Desde que murió mi esposo
No escribí nada
hasta este año. Viví sola
un año en la montaña, y después
mi nuera se separó de mi hijo,
y cuando estaba ahí, hacía todo
y no podía salir ni nada.
Tampoco podía escribir.
Deveras que me la pasaba ocupada
todos los días.
Showa 46, cuarto mes, día diez y siete.

Este año tengo 73 años. No importa cuánto escriba, no puedo terminar de escribir las cosas de hace mucho tiempo, y aunque mi esposo se murió, también tuve mucho sufrimiento. Mi nuera trajo a un hijo de otro matrimonio, se gastó el dinero que tenía escondido, le pidió dinero al banco y escapó a Asahikawa y entonces me dijo que eso no importaba porque ella tenía dos hijos, y ahora todavía estoy preocupada porque mi hijo se vuelve un poco disparatado. A veces a mi hijo le da por tomar y no sé qué será bueno hacer. Desde ahora estoy trabajando en Ashibetsu y de alguna manera estoy empleada y echándole ganas, pero las cosas no son como yo quisiera y estoy preocupada. Me dijeron que yo también estoy enferma del corazón y tampoco puedo trabajar el campo, y como mi difunto esposo nació en Sorachi, dijo que iba a acabar con todo lo que tenía y que iba a venir a morir aquí y se murió. Asahikawa era mi tierra, pero como era de mi yerno, me peleé con mis primos y como también me pegaron, y no necesito que me peguen, les dije que abajo de un puente también podría dormir bien, y en la maleza de la orilla del río construí una cabaña de paja. Mientras tanto, todavía tenía un poco de dinero y construí una pequeña casa, pero mi esposo murió. Mi hijo sintió lástima por mi esposo y le dijo que viniera a vivir a Ashibetsu, y limpió la maleza de la orilla del río y decidió ir a visitarnos ahí con todos y eso me dio mucha alegría. Se volvió una zona turística. Entonces dijo que iba a agarrar un oso chico a la montaña para criarlo, pero tampoco pudo hacer eso y murió. Mi hijo dijo que de alguna manera quería hacer un rancho de osos en Ashibetsu, pero como no podía salir a la montaña, dijo que no se podía. El significado de esta montaña de Ashibetsu (Aspet) es "as" – estar parado, o sea, montaña que está parada. Es un lugar donde es muy difícil agarrar osos. Mi esposo buscaba en los hoyos y capturaba osos pequeños, y mató doscientos veinte osos hasta morir. Yo todavía sufro, pero ahora que vuelvo a leer y corregir todo esto, me pongo triste, no me gusta y no puedo escribir. No sé cuántos años más voy a vivir, y he escrito mucho, pero mis ojos están malos y rápidamente el *yukar* ya no me sale, y mi corazón está malo y creo que ya no podré hacer representaciones. No me puedo comprar ni una grabadora y sólo puedo escribir el *yukar* de Ishikari. No sé si sea algo útil, pero dejo algo escrito. Después voy a enviar mis notas del *yukar*.

* (Antes de la primavera, fuimos esquiando hasta el inicio del Río Naie, subiendo y bajando la montaña de Bibai).

Anexo No. 16

Upaskuma

Nakamoto Mutsuko – Narradora

Katayama Tatsumine – Editor y comentarista

『アイヌの知恵・ウパシクマ 1』

Ainu no Chie. Upaskuma 1 (La sabiduría de los ainu. Upaskuma 1)

Katayama Gengo Bunka Kenkyuudyoo. Tokio: 1999

Usa Kina En=tusare
Varias hierbas me=curan

1. Ku=pon hi ta ramma ku=shiyeye — Cuando era pequeña siempre me enfermaba.
(yo)era cuando siempre (yo)me enfermaba.

2. Ku=sapaja arka kor — Cuando me dolía la cabeza
(mi)cabeza dolía cuando

3. Ku=kor totto setanto kar — Mi mamá iba afuera
Yo(mi) mamá setanto recoger
Kusu soy ta arpa — para recoger *setanto.*
Para hacia afuera iba

4. Sayo or setanto omare wa — Ponía el *setanto* dentro de un caldo
Caldo dentro de setanto en-ponía
Pon kasup ani en=ere — me lo daba de comer con una pequeña cuchara.
Pequeña cuchara en me=daba — de comer

5. Ne sayo juraruy wa — Ese caldo tenía un olor fuerte
Ese caldo olor fuerte y
K=eramasu ka somo ki — y no me gustaba.
(yo)=gustar nada no

6. Ku=tekehe piro hi ta — Cuando me lastimaba la mano
(mi)mano lastimar cuando

7. ku=kor totto noya ham uk wa — mi mamá recogía hojas de noya
yo=(mi) mamá noya hoja recogía
tekkotoro ani nuyanuya wa — la molía entre las manos
palma de las manos en la molía y

8. pirihi kotukka wa — cubría la herida
herida cubrir(la) y
korkoni ham kamure wa — y la envolvía con una hoja de *fuki*
fuki hoja la envolvía y

9. korkoni kap ani sina ruwe ne — y hacía un atado con un tallo de *fuki*
fuki cáscara con atado uno hacía.

10. kikir en=kupapa kor ritenkina — Cuando me picaba un insecto, molía entre
insecto me=picaba cuando pamplina
ku=nuyanuya wa kinape turano — las palmas de la manos una hoja de pamplina
yo=molía jugo de la hoja junto con
hamauju k=usi — *(jakobe)* y ponía el jugo y la hoja sobre el piquete.
de la hoja me=ponía

11. Ku=seturu hupo kor totto — Cuando me salía una ampolla (腫れ物) en
Mi=espalda salía ampolla cuando mamá
Erumkina sesekka wa — la espalda, mi mamá asaba una hoja
Llanten asaba y
En=kotukka akusu pirkano yenu — de llantén *(oobako)* y me la ponía en
Me=la colocaba al hacer esto muy bien salía la pus de
— la ampolla, y al hacer esto salía la pus.

12. Ku=jacir kor ku=kema noyke wa — Cuando me caía y me torcía el pie
Yo=caer cuando mi pie me torcía y
Sonno arka. Totto rawraw — de verdad que me dolía. Mi mamá rallaba
De verdad dolía. Mamá *Ezotennanshoo*
Sirsiru wa en=kotukka akusu — raíz de *Ezotennanshoo* y me la ponía. Al

Rallaba y me la ponía al hacerlo

Nani ku=totek. hacer esto, rápidamente me ponía bien.

De inmediato me ponía bien.

13. ku=kokkasapa arka kor totto Cuando me lastimaba la rodilla, mi mamá

mis=rodillas doler cuando mamá

sokoni etupsik kaye wa popte. Doblaba la corteza de árbol de sabuco

Sabuco corteza doblar y hervir.

Ontaro or kema k=omare wa *(niwatoko)* y la hervía. Metía los pies

Cubeta dentro rodilla yo=metía y

Ku=popkere akusu ku=totek. Dentro del cubo, y al calentarse los pies me ponía bien.

Me=calentar al me ponía bien.

14. ku=honihi arka kor Cuando me dolía el estómago

mi=estómago dolía cuando

15. ku=kor totto sikerpeni kap Mi mamá quitaba la corteza de un árbol

mi=mamá árbol de kijada corteza

kep wa siwnin pe uk. De *kijada* y sacaba la parte amarilla.

Sacaba y color amarillo cosa quitaba

Oro korkoni ham kamure wa Cubría con una hoja de *fuki* el lugar de

Lugar *fuki* hoja cubría y

Kapuhu ani sina. Donde había cortado la corteza y la ataba

Corteza con ataba Con un poco de la corteza del árbol.

16. siwnin pe kerkeri wa Cortaba la parte amarilla y

amarilla parte cortada y

wakka tura en=kure me la daba de beber con agua.

agua con me=daba de beber

17. kera anakne arikinne siw El sabor era muy amargo y era difícil

sabor en cuanto al muy amargo

wa ku=ku niwkes. beberlo. Hasta ahora, han visto cómo

Y yo=beber difícil de

Te pakno usa kina en=tusare. varias hierbas me han curado.
Ahora hasta varias hierbas me curaron
Kim ta oka usa okai pe Es bueno cuidar las diferentes hierbas que
Montaña en hay varias hay cosas
A=eyam yak pirka. Hay en la montaña.
Nosotros=cuidamos si bueno

Yuptek Huchi
Mi muy trabajadora abuelita

1. Ku=kor juchi anakne Mi abuela
Mi abuela (en cuanto a)
Yuptek wa kes to era muy trabajadora, y todos los días
Trabajadora y todos días
an kor nepki patek ki. se la pasaba trabajando.
=== trabajo sólo hacía

2. Chitarpe tese kusu Para tejer tapetes
Tapetes tejer para
Pet or un arpa wa shikina ka iba al río a recoger *shikina*
Río hacia iba y shikina recogía.

3. Saranip kar kusu Para fabricar morrales
morral fabricar para
kim ta arpa wa iba a la montaña
montaña hacia iba y
nipeshkep ka ki también recogía corteza de olmo.
Olmo también recogía.

4. Shirsesek hi ta Cuando hacía calor
calor cuando
nitay tum ta arpa wa se adentraba en el bosque
bosque dentro hacia iba y

turep ta
lirio desenterraba.

y desenterraba una especie de lirio

5. ku=kor huchi turep ham
mi abuela lirio hoja
tuypa kor poppetaashin wa
cortaba cuando sudaba y
tekunpe ani nanu pirpa
guante con cara limpiar
ranke
varias veces.

Mi abuela sudaba cuando cortaba
hojas de lirio y
se limpiaba la cara
una y otra vez con el dorso de su *tekunpe*

6. Shirchuk kor iyokpe ani mame
otoño llegar cuando hoz con frijol
cha. Orowa mun patcere kusu
cosechar. Entonces cáscara separar para
muy suyesuye korka rera
Criba agitar muchas veces pero viento
Sak. Juchi mawsiru akusu rera
No había. Abuela silbar cuando viento
Ash ruwe ne
Soplar pareciera es.

En otoño, mi abuela cosechaba frijoles
para separar la cáscara
agitaba la criba muchas veces, pero no había viento.
Mi abuela silbaba y, al hacerlo,
Era como si el viento soplara.

7. Ihuraye hi ta ontaro or
lavar cuando balde dentro de
una ka wakka ka omare wa
ceniza y agua y meter y
una ratcire okake ta wakka
ceniza asentarse después cuando agua
echikiki wa ani ijuraye
Separar y con lavar.

Cuando lavaba, dentro de un balde
ponía ceniza y agua, y
cuando se asentaba la ceniza
separaba el agua y con ella lavaba.

8. Ijuraye=an oka ta nupki

Mi abuela siempre decía que

la gente que lava después agua sucia

anakne iteki pet or un kuta — la gente que lava jamás debe tirar el agua sucia

en cuanto a jamás río dentro de tirar

sekor ku=kor juchi jawean — dentro del río.

Lo que mi abuela cuenta

9. Nupki anake eutunne uske — Ella decía que era bueno

agua sucia en cuanto a lado oeste de la casa

ta a=kuta yak pirka sekor jawean. — que se tirara el agua sucia en el lado oeste de la casa.

en tirarla si bueno lo que decía

10. Ku=kor juchi nep ne yakka — Mi abuela cuidaba todas sus cosas,

mi abuela cosas ser cualquiera

otupekare wa yar amip — y aunque su ropa se descosiera

no desperdiciar y descosida ropa

utapke wa pirka amip neno — la remendaba y quedaba como nueva.

Remendar y bonita ropa como si

An pe ne kar.

Hay cosa ser fabricar

11. Utari arki kor ku=kor juchi — Cuando venían los *utari*, mi abuela

compañeros venir cuando mi abuela

kaeka kor uenewsar — hilaba mientras conversaba de esto y lo otro.

Hilar cuando conversar de varias cosas

12. Onne kur anak pojo kor — La gente mayor vivía al lado

Mayor gente en cuanto a hijos de

Chise sama ta an wa — de las casas de sus hijos, y

Casa al lado en vivir y

Chise soyke ta toyta wa — afuera de la casa cultivaban vegetales y

Casa afuera de cultivar vegentales y

Yayparoyki — Se ganaban su propio sustento

Ganarse su propio sustento

13. Onne kur kor chise jankeno
mayor gente de casa cerca
an wa mippojo pirka aep
estar y nietos sabrosa comida
ramma rura
Siempre llevar.

Como sus abuelos vivían cerca,
sus nietos siempre les llevaban
comida sabrosa.

14. Mean hi ta kakko orowa
frío cuando escuela desde la
ku=joshipi kor ku=teke petetne wa
yo=regresar cuando mis=manos entumidas y
juchi upsoro ku=teke omare wa
abuela pecho mis manos meter y
popkere
calentar.

Cuando hacía frío y regresaba de la escuela
mis manos estaban entumidas, y
la abuela metía mis manos en su pecho y
las calentaba.

15. Shirkunne kor juchi arikikino
anochecer cuando abuela con entusiasmo
kaeka ka ki.
Hilar también hacer.
Ape sam ta ashkepechi kem wa
Fuego al lado en el dedo lamer y
Kaeka ruwe ne
hilar hacía.

Al anochecer mi abuela también
Hilaba con entusiasmo.
Al lado del fogón se lamía los dedos y
hacía hilo.

16. ku=jotke hi ta juchi ramma
yo=dormir cuando abuela siempre
kamuy-yukar en=nure
Canciones de los dioses me=cantaba
Ne jawe arikinne pirka wa
Esa voz muy hermosa y
Tane ne yakka k=oyra ka
Ahora es aunque yo=olvidar no

Cuando me dormía, mi abuela siempre
me cantaba canciones de los dioses.
Su voz era muy hermosa y
aún ahora no la he olvidado.

Somo ki

No

17. Juchi ramma en=ye hawe — Mi abuela siempre me decía

abuela siempre me=decía

ene an i, iteki ikka, — que nunca robara

estas cosas nunca robar

ojashir ta iteki ajun sekor hawean — y me decía que nunca entrara a una casa vacía.

Casa vacía en nunca entres decía

Ojashir ne chise apa ta — En la puerta de una casa vacía

Casa vacía ser casa puerta en

Pon chikuni a=ashi ruwe ne — la gente ponía una varita parada.

Pequeña vara dejar parada eso es.

Ku=ki Nepki

El trabajo que yo hacía

1. Joshkino isepo k=ere kina — Para empezar, mi trabajo era juntar hierba

para empezar conejos dar de comer hierba

ku=kar ji nepki ne ku=ki — para darles de comer a los conejos.

Yo=juntar cosa trabajo es yo=hago

2. Soy ta an chikuni ku=kor wa — Después llevaba la leña desde afuera

afuera en estar leña yo=llevar y

chise onnayke k=omare — hacia adentro de la casa.

Casa adentro yo=meter

3. Onuman an kor pet or ta — En la tarde, sacaba agua del río

Atardecer es cuando río a donde

Wakka ku=ta wa ku=rura — y la acarreaba.

Agua yo=sacar y yo=cargar

4. Orowano ku=kor achapo turano — Después cortaba hierba junto con mi tío

después mi tío junto con

umma ch=ere kina chi=tuypa para darles de comer a los caballos.

Caballos nosotros=dar de comer hierba nosotros=cortar

5. Upash ru wa isam kor Cuando la nieve se derretía

nieve derretirse y desaparecer cuando

ku=mataki utar turano aja-ta iba junto con mis hermanas menores

mis hermanas menores junto con desenterrar cacahuates

kusu paye=as a desenterrar cacahuates.

para íbamos

6. ku=kor totto mame etoyta Después de que mi mamá sembraba frijoles

mi mamá frijol sembrar

okake wa ku=kema ani yo iba apisonando la tierra

después y mi pie con

k=otoypukka. Con mi pie.

Yo=apisonar tierra

7. Shirsak kor atpake ta juchi Al principio del verano

al llegar el verano cuando principios en mi abuela

turano turep-ta kusu iba junto con mi abuela a la montaña para

junto con *turep* (lirio) para

ekimne paye=as. desenterrar raíces de *turep* (lirio).

A la montaña íbamos=nosotros

Juchi turep jam tuypa wa La abuela cortaba las hojas y

Abuela lirio hojas cortar y

Kani turep k=umomare yo juntaba las raíces.

Yo lirio yo=juntaba.

8. Chikuni poronno ku=se wa Una vez estaba cargando mucha leña y

leña mucha yo=cargar y

ku=san hi ta ku=jachir wa cuando bajaba la montaña me caí y

yo=bajar montaña cuando yo=caer y

ku=kokka-sappa piro wa kemnu. Me lastimé la rodilla y me salió sangre.

Mi=rodilla herida y salir sangre

Arikinne arka korka — Me dolía mucho, pero

Mucho doler pero

Umma-ru pakno ku=rura okere. — Logré llevarlo hasta el sendero de los caballos.

Sendero de los caballos hasta yo=cargar hacer hasta el final

9. Paykar janke kor topeni — Al acercarse la primavera

primavera acercarse cuando árbol de maple

tumam ka ta juchi piro wa — mi abuela hacía una incisión en el tronco

tronco sobre en abuela incisión y

oro top nit etarare wa — de un árbol de maple y le enterraba una vara de

en el lugar vara de bambú enterrar y

nitope tokkuri or un chikka — bambú y sacaba la savia dejándola caer en un frasco.

Savia botella dentro de dejar caer

10. Paykar an kor uka an wa — Cuando llegaba la primavera, la nieve se endurecía,

primavera ser cuando nieve dura haber y

jekattar turano kaykuma-ta — y los niños agarrábamos el trineo e íbamos

niños junto con recoger leña

kusu ekimne paye=as — a la montaña a recoger leña.

Para (con el fin de) a la montaña ir=nosotros.

11. Shirsak kor turepni nikaop — Al llegar el verano, recogía moras

Hacerse verano cuando árbol de moras frutos

Ku=uk wa ku=mataki utar K=ere — y se las daba de comer a mis hermanas menores.

Yo=recojo y a mis hermanas menores yo=doy de comer

12. Ayushni epuy ku=kar kusu — Cuando iba a recoger los brotes de *taranoki*,

Taranoki brotes yo=recojo para

K=arpa hita

Yo=ir cuando

Ayeje ani k=askepechi piro — seguido me lastimaba los dedos con las espinas

Espinas con mi=dedo herir

Korka ku=shini ka somo ki — pero no dejaba de hacerlo.

Pero yo=descansar no.

13. Kina-kar kusu ekimne k=arpa
frutos silvestres para a la montaña iba
wa usa pepero usa ojawkina
y como pepero como ojawkina
usa korkoni poronno ku=kar
Como korkoni muchos yo=recogía

Iba a la montaña a recoger muchos frutos silvestres como pepero y ojawkina y korkoni.

14. Kina naa pon hita
hierbas todavía pequeñas cuando
surku ka ojawkina ka uneno
torikabuto y ojawkina parecidas
an korka kina poro hi ta
son pero hierba grande cuando
katuju usinnano an.
Forma diferente ser
Surku kina k=umomare yakka
Torikabuto hierba yo=agarrar aunque
K=unuju amke wa en=epakasnu
Mi mamá apartaba y me=enseñaba
Wa k=eramuan.
Y yo=aprendía.

Cuando las hierbas todavía eran pequeñas el surku y la ojawkina se parecían pero cuando crecen la forma es diferente. Aunque yo agarrara una hierba de surku (venenosa) Mi mamá las apartaba y me enseñaba Y yo aprendía

15. Surku kina ne yakka yaku kor
torikabuto hierba es aún útilidad tener
pe ne. Tan moshir ta yaku sak
Es. Este mundo en utilidad no tener
Pe shinep ka isam. Joshkiteyne
Cosa una sola no hay. *Baikeisoo*
Ne yakka emo a=etoyta kor
Es aunque papas se=planta cuando
Toy or a=omare yak pirka.
Fertilizante en el lugar se mete si bueno

Aún la hierba del *torikabuto* es útil En este mundo no hay nada que no sea útil. Si se entierra la hierba de *baikeisoo* (venenosa) en el campo cuando se siembran papas, es un buen fertilizante.

16. Shirsak kor ekayni okari — Al llegar el verano, alrededor de los tocones

Al llegar el verano cuando tocones alrededor

Chikisani-karus poronno jetuku. — nacen muchos hongos llamados *chikisani-karus*

Chikisani-karus muchos crecer

Ne karus ku=se wa ku=joshipi. — Yo los cargaba en mi espalda y los llevaba a casa.

Esos hongos cargaba en la espalda y yo=regresaba a casa

Ojaw or k=omare wa k=e — Se los ponía al caldo y me los comía,

Caldo dentro de yo=poner y yo=comer

Akusu arikinne keraan — y entonces era muy sabroso.

Al hacerlo muy sabroso

17. Korkoni a=kar hi ta oro ta — Cuando la gente recoge *fuki*, debe asegurarse

Fuki la gente=recoge cuando en el lugar

Oka korkoni iteki opitta kar. — de nunca llevarse todo.

Haber *fuki* nunca todo tomar

Opitta a=kar yakun oyapa an — Si se toma todo, para el año siguiente

Todo la gente=recoger si año siguiente es

Kor pon korkoni patek jetuku. — sólo crecerán plantas pequeñas.

Cuando pequeños *fuki* solamente crecer

Orowano, iyos ek kur korkoni kar — Entonces la gente que venga después

Entonces después venir gente *fuki* tomar

Ka eaykap kusu opitta a=kar — no podrá tomar nada.

Tampoco no poder debido a todo la gente agarra

Ka somo ki no a=anu yak pirka — Por eso mi mamá me transmitió la enseñanza

No tomar todo está bien

Sekor k=unuju en=eupashkuma — de que es bueno no tomar todo.

Dijo mi mamá me=transmitió la enseñanza

Iomante

Ceremonia de despedida del alma del oso

1. Chise onnay ta ape-juchi-kamui — Dentro de la casa se encuentra la diosa del fuego

casa dentro de en diosa del fuego

an wa chise soy ta — y fuera de la casa están

estar y casa afuera de

kotan-kor-kamui, wakka-ush-kamui — el dios que cuida el *kotan*, el dios del agua,

dios que cuida el kotan, dios del agua (río)

kimun-kamuy usa kamui — el dios de la montaña y muchos otros dioses

dios de la montaña (oso) varios dioses

oka ruwe ne.

existir es.

2. Kakkok ne yakka yaoskep ne yakka — Aún el pájaro cucú, la araña

pájaro cucú aunque araña aunque

kunaw ne yakka — o la planta de *kunaw*

kunaw aunque

kamuy ne ruwe ne. — son dioses.

Dioses son eso es

3. Iyotta pase kamuy anakne — El dios más respetado,

El más respetado dios en cuanto a

Kimun-kamui ne — es el dios oso.

Dios de la montaña (oso) es

Inawchipa sam ta pewrep set an. — Junto al altar había una jaula con un osezno.

Altar al lado de en osezno jaula haber

4. Pewrep ep anak juchi patek — Solamente mi abuela preparaba la comida

osezno comida en cuanto a abuela solamente

kar wa kuneywa an kor ere. — del osezno, y en las mañanas le daba de comer.

Preparar y mañana es cuando le daba de comer.

Epiji anakne iyotta — En cuanto a la comida,

comida en cuanto a la más

pirka p ne — era la mejor.

buena cosa es

5. ku=kor totto iomante — Para preparar la ceremonia de despedida del oso

mi mamá ceremonia de despedida del oso

etok oyki kusu poro su ani — mi mamá hacía mucho caldo de arroz en una

preparativos para grande olla en

sayo poronno kar. Juchi ne sayo — gran olla. Mi abuela enfriaba un poco ese caldo

caldo mucho preparar. Abuela ese caldo

ponno namte wa kamtachi — y le agregaba levadura para fermentarlo

Un poco enfriar y levadura

Turano poro shintoko or omare. — y todo junto lo ponía en un enorme barril.

Junto con gran barril dentro de meter

Okake ta shintoko chitarpe — Después envolvía un tapete de paja alrededor

Después en barril tapete de paja

Mire wa ojonno anu — del barril y lo dejaba por un momento.

Poner (hacer usar) y un poco de tiempo dejar.

6. Okkayo utar inawneni kar — Los hombres iban a la montaña

Hombre (s) inau (ofrendas) hacer

Kusu kim ta paye wa — para fabricar los *inau* (ofrendas) y

Con el fin de montaña hacia ir y

Utukanni nitek tuypa. — Cortaban las ramas del árbol de cornejo.

Árbol de cornejo rama cortar

Orowa ni etupshike — Después, si enterraban la punta de la rama

Después árbol la punta de

Toy or ta shirewshi yakun — en el suelo, la gente decía que

Tierra lugar en enterrar si

Suy sukup sekor a=ye. — crecerían nuevos árboles de la punta de la rama.

Otra vez crecer lo que decían

7. Rapokke ta menoko utar — Mientras tanto, las mujeres

Mientras tanto mujer (es)

Shiamam poronno uta wa shito kar. — preparaban mucho arroz blanco y bolitas de arroz.

arroz blanco mucho preparar y bolitas de arroz preparar

Shikerpe ne ya mame ne ya — Ponían a hervir estas bolitas de arroz

bayas de alcornoque y frijol es

Supa wa oro sito omare wa
hervir y dentro bolitas de arroz meter y
Shikerpe-sito kar.
shikeerpe-sito preparar.

dentro de un caldo de bayas de alcornoque y frijol y preparaban el dulce llamado *shikerpe-sito.*

Orowa karush ka korkoni ka
después hongos y *fuki* y
Satchep ka poro su or
pescado seco y gran olla dentro
Omare wa supa.
meter y hervir.

Después ponían dentro de una gran olla hongos, *fuki* y pescado seco, y los hervían.

8. Iomante an hi ta
Ceremonia de despedida del oso era cuando
tuyma utar ka janke utar
lejos gente y cerca gente
ka poronno uekarpa ruwe ne.
También muchos reunirse eso es

Cuando era la ceremonia de despedida del oso se reunía mucha gente tanto de lejos como de cerca.

9. Chise onnay ta an apeoy
casa dentro en estar fogón

Dentro de la casa, junto al fogón

sama ta utari turano k=onaja
junto a la gente junto con mi papá
kamuynomi.
Oraciones a los dioses

mi papá oraba a los dioses junto con la demás gente.

10. Chise soyke ta jekattar
casa afuera de los niños
Chirosh ani pewrep chotcha.
Flechas de juguete con osezno lanzar
Shiri ku=nukar wa
Esta situación yo=veo y
Ku=shitoma wa ku=kira
yo=me asusto y yo=escapo

Afuera de la casa, los niños lanzaban flechas de juguete al osezno. Yo vi eso y me asusté y me escapé.

11. ku=yupiji momani konimu wa usa Mi hermano se subió a un árbol de chabacanos y
mi hermano mayor árbol de chabacanos subir y muchos
shito usa ninum usa topenpe lanzó muchas bolitas de arroz, nueces y dulces
bolitas de arroz y nueces y dulces
charpa akusu utari opitta y entonces toda la gente
lanzar entonces la gente todos
uetushmak no uyna parecía estarse pelenado por agarrarlos.
pelear parece agarrarlos

12. Ainu utar rorunpuyar kari La gente metió por la ventana principal al dios (oso)
la gente ventana principal a través de
kamui ajupte wa ror ta are. y lo colocó en el lugar de honor de la casa.
Dios (oso) meter y lugar de honor en colocar
Orowa Ape-juchi-kamui koonkami. Después ofrecieron sus oraciones a la diosa del fuego
Después diosa del fuego ofrecer oraciones

13. Utari poronno an aep La gente comió y comió sabrosa comida
la gente mucho haber comida
e rok e rok pirka tonoto y bebió y bebió
comer y comer buen licor
ku rok ku rok. buen licor.
beber y beber

14. Menoko utar upopo oka ta Después de que las mujeres cantron canciones
mujer (es) canciones después de
Utari opitta jorippa akusu toda la gente bailó, y entonces
La gente todos bailar entonces
Jekattar utar ka eykoysampa. los niños también imitaron las danzas.
Niño (s) también imitar

15. a=e kashma kam jene sito Se repartían tanto la carne como los dulces
la gente=comer sobras carne aun dulces
jene a=eymekte wa que habían sobrado y

aun gente a=repartir y

jankeno an utar joshippa — la gente que vivía cerca regresaba a sus casas,

cerca vivir gente regresar

tuymano an utar rewsi pa. — y la gente de lejos se quedaba a dormir.

lejos vivir gente se quedaba (plural)

16. Jekattar annoshki pakno — Los niños querían jugar toda la noche,

niños medianoche hasta

uenewsar rusuy a korka — y querían platicar, pero

platicar querer ellos pero

aysuye wa mokor ruwe ne. — les daba sueño y se dormían.

dar sueño (cabecear) y dormir eso es

17. Nep kamui ne yakka — A cualquier dios

cualquier dios es aunque

ainu utar eyairayke wa — la gente le agradece y

gente agradecer y

inau ka tonoto ka imoka — la gente dice que es bueno

ofrendas *(inau)* y licor y regalos

kore wa onkami tura kamui — darles ofrendas y licor y regalos,

dar y ceremonia junto con dios

jopunire yak pirka sekor a=ye — y despedir al dios con una ceremonia.

Despedir si bueno lo que la gente dice

Sinrit Moshir
El país de los antepasados

1. Icharpa etok oyki hi ta — Cuando se prepara la ceremonia para los muertos

ceremonia para los muertos preparar cuando

menoko utar sito ne yakka — las mujeres preparan mucha comida,

mujer (es) bolitas de arroz cosas como

chipoyep ne yakka aep — como bolitas de arroz y guisado

guisado cosas como comida

poronno kar.

mucha preparaban

2. Orowa aep esoyne rura wa — Luego llevan la comida afuera y
Después comida afuera llevar y
Inawchipa sam ta nikaop — parten la fruta
Ofrendas *(inau)* al lado en frutas
Perpa satchep yaspa wa — y también el pescado seco y lo esparcen
cortar pescado seco partían y
charpa. — alrededor del altar.
Esparcían

3. Aep ramaichi anakne shinrit — Dicen que así el alma de la comida
comida alma en cuanto a antepasados
or un arpa sekor a=ye — se va donde están los antepasados.
Lugar hacia ir lo que la gente dice

4. Makta ekashi ka makta juchi ka — Dicen que tanto los abuelos como las abuelas
Hace mucho tiempo abuelos y hace mucho tiempo abuelas
Shinrit or ta oka sekor a=ye. — y otros ancestros viven en un lugar.
Ancestros lugar en viven lo que la gente dice

5. Ramma korachi ku=kor totto — Como siempre, cuando mi mamá
siempre como mi mamá
pirka aep suwe kor — preparaba sabrosa comida
sabrosa comida preparar cuando
esoyne rura wa — la llevaba afuera e
afuera llevar y

6. Eronne arpa wa — Iba al lugar de honor y
lugar de honor ir y
apeari wa ape sama ta — prendía un fuego y esparcía comida
prender un fuego y fuego junto a
aep charpa. — alrededor de la fogata.
comida esparcía

7. Shinean to ta ku=kor unarpe — Un día mi tía

Un día en mi tía

Wentarap jumi ene an i. — tuvo un sueño.

soñar como si sintiera sucedió

Unuju chipoyep a=e rusuy — Su mamá le dijo que

su mamá guisado yo=comer quiero

Sekor jawean. — quería comer guisado.

le dijo

8. Nani unarpa chipoyep kar wa — Inmediatamente mi tía preparó guisado y

inmediatamente tía guisado preparar y

charpa — la esparció.

esparció.

9. Teeta anakne itanki ne chiki — Hace mucho tiempo si se rompía un tazón de sopa

Hace mucho tiempo en cuanto a tazón de sopa o bien

Patchi ne chiki perke wa — o un tazón de arroz, entonces

Tazón de arroz o bien y (entonces)

A=osura ka somo ki. — no se le tiraba. Se le ponía al lado del altar y

Tirar=se no

Inawchipa sam ta a=iwakte — se enviaba al mundo de los espíritus.

Altar junto a se=enviaba al mundo de los espíritus

10. Ainu Moshirjoppa hi ta — Cuando una persona fallecía

persona fallecer cuando

mipiji ne chiki eywnkep — yo vi que la gente enviaba a la persona

ropa cosas como que usaba

ne chiki a=iwakte shiri ku=nukar — cosas como su ropa u objetos que usaba.

Como enviar a la persona situación yo vi

11. Kasomante shiri ka ku=nukar. — Yo vi como enviaban casas al otro mundo.

Enviar una casa situación yo vi

Chise onnay ta an chitarpe — Se dañan los tapetes de paja

casa dentro de estar tapetes de paja

Ne yakka e=eywanke p ne — y otras cosas que están dentro de la casa.

algo como se usaban cosas es

Yakka a=piro

aunque se=dañaban

12. Orowa chise a=ujuyka wa — Entonces la gente quema la casa y

Entonces casa la gente=quema y

Kasomante=an. — la casa es enviada al otro mundo.

Se envía la casa al otro mundo

13. Tushir or ta kuwa a=ash. — Se pone una marca donde está la tumba.

Tumba en el lugar lápida se=coloca

Okake ta tushir or un iteki — Mi padre me advirtió que nunca debía ir

después de tumba lugar a jamás

Arpa p ne na sekor k=onaja — luego a la tumba, y por eso

ir cosa es ¿eh? lo que me dijo mi papá

Yupkeno en=ye kusu pishkani — no voy por ahí.

estrictamente me dijo por eso por ahí

Ta k=arpa ka somo ki.

en ir no

14. Moshirhoppa kur kuwa kor wa — La gente que ha fallecido tiene una lápida y

fallecer gente lápida (bastón) tiene y

ajunporu kari shinrit or un — se dice que lo usan para cruzar por el túnel

agujero del otro mundo desde ancestros lugar hacia

arpa sekor a=ye — que lleva al lugar de los ancestros.

ir lo que dice la gente

15. ku=wentarap wa — Tuve un sueño y

yo=soñar y

ku=mataki ne a p en=ye — y mi hermana menor me dijo una cosa

mi hermana menor es cosa me=dijo

jawe ene an i, — y lo que me dijo fue que quería tener

lo que dijo como lo que

nep ka pirka amip a=kor — ropa bonita.

algo bonito ropa yo=tener

Rusuy sekor jawean

quiero lo que dijo

16. Orowano pirka amip ku=jok — Entonces yo compré ropa bonita

entonces bonita ropa yo=comprar

wa chise soy ta ape k=ari wa — y afuera de la casa prendí un fuego y

y casa afuera fuego yo=prendo y

mipiji ku=tuypa wa — corté la ropa

la ropa yo=rompo y

k=omante ruwe ne. — se la envié lanzándola al fuego.

yo=envío lanzando al fuego.

17. Shinrit or ta ku=mataki — Mi hermana que está en el lugar de los ancestros

ancestros lugar en mi hermana menor

ne amip mi wa — usa esa ropa y

esa ropa usa y

sonno eyaykopuntek nankor — y creo que debe estar

muy feliz tal vez

sekor ku=yaynu — muy feliz.

lo que yo=pienso

Anexo No. 17

アイヌをめぐる差別の諸相

東京在住ウタリ実態調査報告書

Situación de la discriminación hacia los ainu

Informe de la investigación sobre los *utari* residentes en Tokio

Investigación: Asociación de *Utari* de Kantoo

Fuente: Kantoo Utari Kai, *Ainu kara no yobikake. (Una invitación de los ainu)*

Número inicial, Tokio, agosto de 1997

Preguntas del cuestionario

1. Familia

a. Situación de los miembros de la familia (sexo, relación de parentesco, fecha de nacimiento, edad, escolaridad, matrimonio, situación de salud y la distinción entre ainu y no ainu).

b. Situación laboral (si tenían o no empleo, forma de administrarse, tipo de trabajo, ubicación del empleo, método de trabajo).

c. Situación de protección de vida (si recibían o no pensión, y sus antecedentes de pensión).

2. Ingreso

a. Situación del ingreso (ingreso del jefe de familia, ingreso de la familia).

3. Vivienda

a. Habitación (casa propia o rentada)

b. Tipo de vivienda (casa independiente, departamento, condominio, casa compartida, etc.)

c. Número de cuartos

d. Equipamiento (cocina, baño, tina [*furo*])

4. Préstamos

a. Si ha habido préstamos o no, y cuál es su experiencia.

b. Objetivo del préstamo

c. Préstamos anteriores

En cuanto al cuestionario individual, las preguntas que se hicieron fueron las siguientes:

1. Situación de vida

a. Época en que se mudó y qué edad tenía.

b. Número de veces que ha cambiado de dirección y por qué razones.

c. Razón por la que dejó Jokkaidoo (Si es el caso)

d. Por qué deseó mudarse a su actual dirección.

e. La razón por la que quiere vivir en su dirección actual.

f. Persona a la que consulta cuando tiene problemas, contenido de la consulta y cuántas veces lo ha hecho.

g. Situación de afiliación a seguros o pensión (seguro de salud, seguro de vida, pensión anual, etc.)

2. Trabajo

a. Experiencia de cambio de trabajo (razones y número de veces)

b. Conciencia en relación con su empleo actual (satisfecho o insatisfecho)

c. Si tiene o no tiene deseos de cambiar de empleo, y por qué razones.

d. Empleo nuevo que desea.

e. Deseo de obtener entrenamiento laboral

f. Sobre qué asunto desea obtener entrenamiento laboral.

3. Educación y cultura

a. Situación de reconocimiento de la cultura ainu.

b. Deseo de preservación y continuación de la cultura ainu.

c. Medidas concretas para la preservación y continuación de la cultura ainu.

d. Opinión sobre los métodos de preservación y transmisión de la cultura ainu.

e. Deseo de continuar hacia la preparatoria o la universidad.

f. Obstáculos para continuar hacia la preparatoria o la universidad.

4. Otros

a. Experiencia de discriminación como ainu (consiguiendo empleo, en el lugar de trabajo, en la escuela, en el matrimonio, con conocidos, con la burocracia).

b. Edad, lugar y persona con la que ocurrió la discriminación.

c. Ejemplo concreto de discriminación.

d. Opinión sobre el turismo y la publicidad sobre los ainu.

e. Comparación de facilidades de vida (entre Tokio y Jokkaidoo).

f. Conocimiento de las políticas hacia los ainu de Tokio

g. Peticiones hacia Tokio

h. Peticiones hacia el país.

i. Si partipó en la investigación anterior.

Conocimiento de la Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo y del Proyecto de la Nueva Ley.

Resultados del cuestionario

1. Contenido concreto de la discriminación recibida en las escuelas:

- Me decían "¡Ah, viene un perro!" *(Aa, inu ga kita)* y no pude tener buenos amigos.
- Aunque se tratara de niños ainu, si tenían poder a veces se unían con los niños *shamo* para burlarse.

- Tanto los alumnos como los maestros se burlaban de los ainu, y nosotros pensábamos que no podíamos hacer nada.
- No me llamaban por mi nombre, sino que me decían "ainu".
- Todo el tiempo me aventaban piedras y cosas así.
- Me insultaban diciéndome que era difícil estudiar con el olor de un ainu.

2. Contenido de la discriminación concreta relacionada con el matrimonio

- Tanto mi esposo como la familia de mi esposo no me dejaron integrarme a la familia y me divorcié.
- Yo estaba comprometida para casarme, pero cuando la familia de mi prometido me preguntó por el lugar de origen de mi padre, se deshizo el compromiso.
- Como no podía decir que era ainu, no pude tomar la decisión de casarme.
- Me dijeron "serías idiota si te casaras con una persona ainu".

3. Contenido de la discriminación concreta recibida en oficinas administrativas

- Fui a hacer una consulta a una oficina de gobierno en relación con un sueldo que no me pagaban, pero no escucharon lo que les dije.
- En la Oficina de Consulta de Bienestar Social *(Seikatsu Jogo Soodandyoo)* tomaron una actitud de "los ainu siempre quieren protección".
- Tengo pruebas de que las políticas hacia los *utari* de Jokkaidoo son sólo para ellos, y que el problema ainu no se considera un problema nacional.
- La Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo es discriminación.
- Además, dentro de las preguntas abiertas acerca de la discriminación sufrida en oficinas públicas, las voces discriminatorias directamente escuchadas de ventanilla pueden dividirse entre aquéllas que hablan del punt de vista de la "nación de un sólo pueblo" y de la "Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Jokkaidoo".

4. Contenido de otras situaciones concretas de discriminación

- Las enfermeras no me quieren atender.
- Cuando entro a una cafetería, con trabajos quieren tomarme la orden.
- Además, en las preguntas abiertas se incluyen no solamente a las personas ainu, sino también a los miembros de la familia ainu que frecuentemente entran como "un japonés que no es ainu", y que también se les puede preguntar acerca de las profundas raíces de la discriminación.

Frecuentemente se señala a la discriminación hacia los ainu como una característica de la sociedad japonesa, porque está fuertemente relacionada con la "orientación hacia la uniformidad" *(kakuitsusei shikoo)*. De acuerdo con esto, las dos caras de la moneda son, por una parte, la orientación hacia el "si uno no es igual a todos, no está contento", y por otra, la cerrazón de la exclusión hacia "lo que tiene naturaleza diferente" *(ishitsu na mono)*.

Puede decirse que la visión de la "nación de un sólo pueblo" se extrae de esta tendencia de Japón. A punto de entrar al siglo XXI la persistencia de Japón en la exclusión impide su internacionalización. Más aún, la existencia de los ainu es evidencia de que Japón no es una "nación de un sólo pueblo", y la negación de este hecho representa el echar marcha atrás en el tiempo desde un punto de vista mundial. Por esta razón, lo que se demanda a Japón a partir de ahora es la anulación de la "exclusión" *(jaidyosei)* y de la "uniformidad" *(kakuitsusei)*, y la exterminación del asimilacionismo *(dookashugi)*. Haciendo esto, por primera vez, aunque hayamos nacido en otro lugar, podremos convivir con respeto como seres humanos, y debemos hacer realidad una sociedad con un contenido de mucha mayor riqueza.