



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	Épidémies,herméneutiques socioculturelles et vaccinations jennériennes des Aïnous sous le règne des Tokugawa(1603-1867)
Author(s)	Clercq, Lucien
Citation	メディア・コミュニケーション研究, 69, 33-70
Issue Date	2016-03-25
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/61059
Type	departmental bulletin paper
File Information	02_CLERCQ.pdf



Épidémies, herméneutiques socioculturelles et vaccinations jennériennes des Aïnous sous le règne des Tokugawa (1603–1867)

Lucien CLERCQ

Mots clés: *Ethnohistoire; Aïnous; Représentations de la maladie; Herméneutique; Ophiolâtrie; Anthropologie de la violence*

« Vaincus: le choc psychologique subi par les Indiens ne se réduit pas à l'irruption de l'inconnu; l'étrangeté des Espagnols se manifeste selon une modalité particulière: celle de la violence. La défaite signifie partout la ruine des antiques traditions. Même les Indiens qui accordèrent leur aide aux Espagnols dans le but de les utiliser comme un instrument au service de leurs intérêts politiques virent finalement leurs alliés se retourner contre eux et leur imposer la foi chrétienne. Partout donc les dieux meurent. Le traumatisme de la Conquête se définit par une sorte de «dépossession», l'univers traditionnel soudain anéanti. »

Nathan Watchel (*La vision des vaincus*¹)

1. Rappels historiques

Les Aïnous sont la population aborigène de l'île de Hokkaidô et peuplaient jadis le sud de Sakhaline, les îles Kouriles ainsi qu'une importante partie du Tôhoku. Reconnus officiellement par le gouvernement japonais le 6 juin 2008 comme population aborigène du Japon possédant une langue, une religion et une culture distinctes de celles de la majorité, ils sont aujourd'hui estimés officiellement à 25.000 membres, et officieusement à plus de 250.000. Les raisons de cet écart peuvent être attribuées à des circonstances communes à bien des minorités ethniques: l'assimilation par intermariages au groupe majoritaire entraînant la perte du sentiment d'appartenance à la communauté aborigène, la crainte de discrimination raciale au sein d'une société relativement conservatrice incitant à cacher ses

origines, le refus d'adhérer à l'organisation gouvernementale² les répertorient en tant que tels en raison de divergences politiques, ou le farouche désir de rester indépendant de toute étiquette identitaire ethnique, suite à des relations particulièrement complexes avec l'État japonais³.

En effet, les rapports entre la société japonaise et les Aïnous (appelés d'abord *Emishi*, *Ebisu* puis *Ezo*⁴), avant leur intégration forcée à la nation japonaise, furent marqués par une longue histoire de lutte et de conquête du territoire, repoussant ces derniers toujours plus au nord. Ils restèrent néanmoins assez limités et sans grande interaction culturelle malgré un négoce important, puisque essentiellement basés sur des stratégies de résistance guerrière, jusqu'à la reconnaissance en 1599 du clan Matsumae par le shogounat des Tokugawa et l'établissement de leur quartier général à l'extrême sud-ouest de l'île (*Wajin-chi*⁵), correspondant à la péninsule d'Oshima et dont la frontière était Sekinai (*Pommoshiri*⁶ en aïnou). Considérées comme appartenant au clan Matsumae, ces terres devinrent pour la première fois la propriété des membres du groupe et furent interdites à tout peuplement aïnou, à l'exception de ceux qui y habitaient déjà. Il fut également formellement interdit aux civils japonais de s'établir ou de pêcher en dehors de ces strictes limites, et de commercer ailleurs qu'aux comptoirs établis sur le long de la côte. Le reste du territoire⁷ (*Ezo-chi*) appartenait aux Aïnous où les différentes tribus y vivaient en toute indépendance dans des *kotan*, petits villages agencés selon les parentèles et la proximité de rivières dont ils dépendaient. La volonté très nette du clan Matsumae de couper l'accès de l'île aux autres clans japonais afin de s'en arroger l'hégémonie et la politique de ségrégation mise en place, empêcha dans un premier temps l'acculturation des Aïnous. Ces restrictions territoriales limitaient l'accès aux zones de chasse, de pêche et de négoce et ne furent pas sans provoquer le mécontentement croissant de chefs aïnous qui culmina une première fois en 1457 lors de la révolte de Koshamain⁸, puis deux siècles plus tard lors de la guerre de Shakushain⁹ en 1669, dont le but était essentiellement de redéfinir sur des bases plus équitables les modalités de commerce et d'accès aux ressources halieutiques et cynégétiques.

De plus, cette société de chasseurs-pêcheurs-cueilleurs étant en étroite relation avec son environnement, les relations de trocs avec les Japonais, largement au désavantage des Aïnous bientôt rendus dépendants des produits manufacturés de leurs voisins, conduisirent à une surexploitation des ressources naturelles qui détruisit progressivement l'équilibre écologique et bouleversa les structures traditionnelles. Des luttes intestines reposant sur une concurrence lignagère pour se les approprier conduisirent à des «viols» de plus en plus

fréquents des *iwor*, les territoires de chasse ancestraux appartenant aux tribus, entraînant de violentes représailles et de longues vendettas générationnelles, entérinant définitivement les possibilités d'union collective de longue durée contre un ennemi commun. Ces vastes territoires dépendaient d'un *kotan* et englobaient à la fois les zones de pêche, d'agriculture et de chasse nécessaires à la subsistance de la ou des communautés y vivant. Un groupe était lié à un *iwor* en raison de ses liens avec un ancêtre mythologique commun ayant jadis occupé et possédé cet espace. Le non-respect de ces délimitations par un autre clan entraînait de graves représailles, se transformant la plupart du temps en des guerres intertribales meurtrières. L'une des plus connues date de 1648: à la suite de violations territoriales lors de chasses aux cerfs, les groupes régionaux des Menashunkur du leader Kamokutain (Shibuchari, Shizunai actuel) et des Shumunkur de Onibishi (région de Hae, aujourd'hui Monbetsu) s'opposèrent brutalement en un conflit sanglant, qui ne s'apaisa qu'un temps grâce à la médiation offerte par le clan Matsumae, craignant pour ses intérêts dans la région et ne pouvant s'engager face aux importantes forces en présence¹⁰. La guerre de Shakushain en 1669 trouve elle aussi une partie de ses racines dans la rivalité des Aïnous de Hae avec ceux de Shibuchari. L'alliance entre les Hae et les mineurs *shamo*¹¹ dont ils toléraient la présence en aval de leurs terres, attisa le mécontentement de Shakushain, dont le clan subissait directement les effets néfastes de l'extraction des métaux. La pollution et les perturbations liées à ce type d'activités venaient entraver la reproduction et la course des saumons. Les bouleversements écologiques entraînés par la présence des mineurs japonais apparaissent ici distinctement. Ne parvenant pas à se faire craindre de Shakushain, Onibishi et les siens tentèrent en vain à plusieurs reprises d'obtenir le soutien de Matsumae, jusqu'à l'embrasement final du conflit.

Réfractaires à l'émergence d'un pouvoir centralisé, les tribus aïnoues vivaient en effet sans classe dirigeante et sans État jusqu'à l'avènement de l'ère Meiji et leur incorporation à la nation japonaise, malgré la présence de figures fortes dirigeant les *kotan* et d'inégalités sociales relatives aux jeux de pouvoir, à la subordination d'un clan sur un autre, à l'exploitation des esclaves, où à l'inégalité entre les sexes. Ils s'opposèrent également à la taxation des fourrures par les Russes qui continuaient la colonisation des Kouriles, dont le point culminant fut une bataille en 1771 sur l'île d'Irup, dont l'issue victorieuse les repoussa pour un temps. Enfin, une ultime rébellion armée dite de Kunashiri-Menashi¹² eut lieu en 1789, dans la péninsule de Shiretoko, afin de briser les effroyables contraintes et l'obligation de travailler dans les pêcheries des commerçants japonais des îles Kouriles.

C'est en 1799 que la situation changea brutalement, avec la mise sous contrôle direct

du shogounat des terres de Matsumae, par crainte de l'avancée russe dans le pacifique nord, de leurs tentatives de négociations diplomatiques répétées mais toutes avortées avec le Japon et de la colonisation progressive des Kouriles du Nord par ces derniers, descendant du Kamtchatka depuis 1730 par l'île de Shumushu et convertissant les populations locales à la religion russe orthodoxe. La présence de plus en plus régulière de navires étrangers hollandais, anglais et parfois français au large des côtes hokkaïdoises inquiéta le shogounat, transformant dès lors ses comptoirs commerciaux en postes militaires, posant ainsi les bases d'un premier contrôle administratif sur le territoire aïnou. Certains d'entre eux pouvaient désormais être recrutés en cas de menace externe, susceptible de mettre à mal les relations commerciales exclusives entre les deux groupes. Le shogounat n'intervenait cependant pas dans les affaires internes aïnoues et ces réquisitions peuvent être considérées comme une forme d'alliance reposant sur l'échange de biens, au bénéfice plus ou moins équitable des deux partis. Cette politique continua après la remise en place du clan Matsumae de 1821 à 1854, malgré un immobilisme généralisé et une ségrégation persistante, n'ayant eu pour seul avantage jusqu'alors que d'empêcher l'acculturation des autochtones. L'emploi stratégique de guerriers aïnous aux postes militaires japonais servant à la défense de l'île et l'utilisation grandissante d'une main-d'œuvre autochtone toujours plus nombreuse dans les pêcheries, allait inverser la tendance. Le shogounat des Tokugawa reprit à nouveau possession des terres du clan de 1855 à 1867, période déterminante dans la future colonisation de l'île, devenue partie intégrante du Japon en 1868 et renommée Hokkaidô¹³. (À l'origine, sur le modèle de la Chine des T'ang du VII^e siècle, un *dô* est un district qui se distingue de la capitale. Il y en avait huit au Japon, tous devenus des *ken*, préfectures, le 14 juillet 1871 en remplacement des domaines féodaux¹⁴, à l'exception de Hokkaidô¹⁵). De simples comptoirs commerciaux gérés sous la tutelle hégémonique du clan Matsumae dont les prétentions n'étaient que strictement économiques, *Ezo* allait devenir un gigantesque territoire dont les ressources seraient mises en valeur à grande échelle et ses habitants placés sous la tutelle bienveillante, mais néanmoins paternaliste, du jeune État-providence.

En effet, le contrôle direct d'*Ezo* s'est accompagné de mesures politiques exceptionnelles dont une nouvelle médecine sponsorisée par l'État, touchant à son apogée avec la vaccination des Japonais installés dans l'île mais aussi des Aïnous, marquant la volonté assimilationniste du shogounat et le début de la période moderne japonaise (XVII^e — XIX^e siècles). Des épidémies de variole, dont la première fut répertoriée à Ezo en 1624¹⁶, ravageaient le pays. Cette politique s'inscrit dans la structure de la logique confucéenne

chinoise de «*la voie des cinq vertus*¹⁷» et de la gouvernance bienveillante dont les membres de l'empire en devenir devaient tous bénéficier. Elle souligne également l'idée qu'être le bénéficiaire de la bienveillance des Tokugawa signifiait *ipso facto* être sous la protection de l'État. Ce choix politique eut des répercussions immédiates sur l'autonomie des Aïnous, désormais perçus comme des éléments déterminants qu'il fallait intégrer au plus vite, car situés aux marges d'un État moderne en création. Comme dans d'autres confrontations coloniales similaires, les conceptions culturelles aborigènes que se faisaient ces derniers de la maladie en furent elles aussi bouleversées, fragilisant considérablement l'équilibre déjà précaire entre les deux partis. Pour les Tokugawa, l'immensité d'*Ezo* était un problème logistique considérable et sa défense particulièrement délicate, face à l'appétit de conquête de plus en plus inquiétant de l'empire russe. Il était fondamental pour eux de s'assurer du soutien des Aïnous, en nombre réduit, mais connaissant parfaitement l'écoumène hokkaïdois, en plus d'être des partenaires commerciaux de premier ordre dont il fallait conserver l'exclusivité, inscrits dans une longue chaîne de négoce allant jusqu'à la Mandchourie et le Kamchatka. Certains produits échangés avec eux, peaux d'animaux sauvages, fourrures, saumons, algues comestibles, plumes de faucons et d'aigles, étaient extrêmement prisés jusqu'à Kyôto. De plus, ils étaient devenus une main-d'œuvre prolétaire indispensable au fonctionnement de l'économie proto-capitaliste locale en cours de développement. Ce changement d'attitude vis-à-vis des Aïnous lorsque la gouvernance de l'île passa des Matsumae à celle des Tokugawa eut donc des répercussions importantes sur la société aborigène et fragilisa considérablement son autonomie politique.

2. Animisme et représentations de la maladie chez les Aïnous

En effet, la politique du clan Matsumae était d'accentuer au maximum les différences ethniques et culturelles entre les Japonais et les Aïnous, afin de délimiter le plus distinctement possible les frontières de la présence réduite japonaise dans le Nord et conserver ainsi leur hégémonie jalousement protégée. Le témoignage d'un représentant officiel des Tokugawa, Mogami Tokunai¹⁸, décrit dans un rapport avec une certaine surprise à quel point les édits du clan Matsumae interdisaient aux Aïnous d'imiter en tous points les Japonais, jusqu'à la façon de se vêtir¹⁹. Mais plus encore, c'est surtout l'indifférence des dirigeants du domaine face aux effets dévastateurs de la variole²⁰ parmi les Aïnous, vraisemblablement introduite à *Ezo* par des colons japonais installés dans la péninsule d'Oshima, qui témoigne de la volonté de laisser se propager la maladie aux autres villages

épargnés sans intervenir. Entre 1800 et 1862, on dénombre treize épidémies varioliques répertoriées à *Ezo* à un rythme régulier, alternant des salves d'éruptions rapprochées (1817, 1818, 1819) et des périodes de répit suivies de rechutes systématiques (1823, 1844, 1855)²¹, en raison des faibles conditions sanitaires et de la promiscuité sexuelle souvent contrainte entre les communautés.

Considéré par les Aïnous comme l'une des divinités les plus redoutables, *Payoka kamuy*, le dieu de l'affliction responsable des épidémies, décima dans des proportions considérables la population aborigène²². Cette divinité ayant le pouvoir de se déplacer entre les plans physiques (*Ainu moshiri*) et métaphysiques (*Kamuy moshiri*) de l'existence humaine transformait selon ses humeurs capricieuses les vivants en fantômes (*tukap*), propageant à leur tour toujours plus de peste parmi les communautés. Les chamanes aïnous (*uepotarakur*) tentaient par le biais d'exorcismes (*kasikik*) de réaliser des miracles en faisant sortir *Payoka kamuy* du corps des infectés, pour le contenir dans une cellule faite de sculptures d'*inao*²³. Ces bâtonnets sculptés sont considérés comme des messagers ailés (*shongo koro guru*) faisant office d'intermédiaires entre les humains et les *Kamuy*, afin de leur présenter des requêtes ou les célébrer. D'une grande beauté, la finesse de leur réalisation s'apprécie au nombre de mèches torsadées que l'on tire du bois d'un saule frais par une technique délicate, lui conférant l'aspect d'une chevelure dense et bouclée aux reflets d'or blanc²⁴. Ils contiennent une grande quantité de *ramat*²⁵, énergie proche du mana polynésien et concept central de la spiritualité aïnoue, car taillés dans un matériau réputé pour son efficacité protectrice contre les esprits démoniaques. Plus d'une dizaine de bois différents sont utilisés selon les *kamuy* auxquels ils sont destinés²⁶. Les Aïnous utilisaient aussi des médications naturelles²⁷ et pratiquaient des incisions pour expulser le mauvais sang, avant de battre le corps avec des branches de *Lespedeza* (*sinkep*) dont la forte odeur était censée faire fuir l'esprit maléfique. Devant le peu de résultats probants face à la variole, tous fuyaient se réfugier dans les montagnes en période d'épidémies, pour revenir plus tard après la mort des contaminés les enterrer et brûler leurs maisons²⁸. Malgré tous leurs efforts, les Aïnous payèrent un tribut extrêmement lourd à cette maladie qui les décima: selon une estimation du shogounat la population des aborigènes de Hokkaidô passa de 26.256 personnes en 1807 à 15.171 recensés en 1854, soit un déclin de 43% en l'espace de 47 ans²⁹. Certains groupes perdirent jusqu'à 60% de leurs effectifs annihilés par la variole au plus fort de la contamination, notamment dans la région de Shizunai en 1845³⁰. L'explication de tels ravages par les chamanes, sur lesquels ils n'avaient presque aucune emprise, était l'impossibilité pour ces fantômes de rejoindre en paix la terre des ancêtres. Ce n'était pas

en réalité à une maladie que les Aïnous étaient confrontés, mais à un esprit terrifiant, hors de tout contrôle, illustrant les profondes perturbations culturelles auxquelles les aborigènes faisaient face, avec la pénétration toujours plus importante des Japonais sur leur territoire et la contagion de maladies doublement étrangères. Si les médications traditionnelles étaient jusque-là suffisantes pour soigner les affections habituelles, l'introduction d'une maladie contre laquelle ils n'étaient pas immunisés et ne pouvaient lutter signe un effondrement des assises sociales et identitaires aborigènes.

L'équilibre entre les deux mondes physique et métaphysique bouleversé, cette perturbation fut interprétée comme l'impossibilité dramatique pour les défunts de trouver le repos. Ne pouvant véritablement mourir et rejoindre l'autre monde, leur errance sans but sous forme de fantômes contaminant les humains peut être perçue comme l'impossibilité pour le savoir traditionnel de répondre à une situation extrême jusqu'alors inconnue. Cette interprétation de la maladie apparaît comme une traduction possible du traumatisme colonial et de ses ravages que l'on ne peut pas enrayer, venant remettre en cause les fondements même de l'autonomie politique aïnoue. Si le contrôle sur les éléments naturels était délicat mais toujours possible par le biais de cérémonies, celui d'une épidémie étrangère ingérable tout autant qu'inconnue dans les communautés fut comprise comme un désordre total et les prémices de la fin du monde aïnou³¹. Le traumatisme qui gagna alors l'ensemble des communautés se traduisit par un sentiment de culpabilité propre aux victimes d'abus graves, dont les répercussions sociales, psychiques et religieuses bouleversèrent la société traditionnelle. Ainsi, un sentiment irrévocable d'infériorité socioculturelle des Aïnous par rapport aux Japonais semble apparaître à cette période. Cette situation de crise totale et de défaite face à la colonisation semble avoir été interprétée par les aborigènes comme le seul fait de leur responsabilité. Ils imputèrent les mauvaises relations avec leurs dieux, les *kamuy*, comme la source de leur lente chute vers une condition sociale toujours plus difficile. Si les *kamuy* étaient partis en les abandonnant à leur triste sort, c'était uniquement de leur faute, puisqu'ils n'étaient pas arrivés à remplir leurs obligations vis-à-vis de la nature. Société animiste par excellence, ce rôle culturel de «gardiens de la nature» des Aïnous ne fonctionnant plus, l'écosystème traditionnel dépendant de la bonne régulation des rites religieux fut détruit. Les *kamuy* qui les avaient investis de cette mission mais dont la parole n'avait pas été respectée, n'eurent d'autre recours que de disparaître de ce monde où ils ne pouvaient plus ni venir ni rester: par conséquence de cause, les rites les célébrant n'étant plus rendus, la culture périssait.

Cette idée d'un abandon des dieux fut formulée par Katarina Sjöberg³² dans l'une des

premières études sociologiques réalisée dans le cadre de la renaissance culturelle des Aïnous des années 1980. Malgré le rôle pionnier d'une telle étude, c'est aussi cet angle d'approche sociologique qui fut quelque peu débattu³³. Il apparaît à travers celle-ci et d'autres plus anciennes, dont la magistrale traduction des *yukar* relevés par Kindaichi Kyôsuke de Donald L. Philippi³⁴, que les Aïnous imputèrent leur disgrâce aux manquements à leurs devoirs envers la nature, sur lesquels reposaient la pérennité de leur société. Ils semblent avoir pensé au paroxysme de leur défaite contre la colonisation, que cette hyperprosexie animiste vis-à-vis de leurs devoirs envers les dieux et l'écosystème, était peut-être un frein à l'amélioration de leurs conditions sociales. Ils se reprochaient dans une culpabilisation désespérée le fait d'avoir pour *kamuy* des puissances inférieures à celles des *Shamo* (les Japonais en langue vernaculaire), n'ayant pas pu leur permettre de vaincre et d'empêcher ainsi la destruction de leur culture. Si ces derniers imposaient leur volonté et leurs lois aux Aïnous, c'est que leurs dieux étaient forcément plus puissants que ceux qu'ils avaient vénérés jusque-là³⁵. Ici se donne clairement à voir le choc culturel suscité par les campagnes de vaccination du shogounat contre la variole et l'impact de cette science ne relevant pas de la magie chamanique animiste. Le parallèle avec l'expression du sociologue allemand Max Weber est tentant: « le désenchantement du monde³⁶ » y trouve ici un cadre choisi. Ce processus religieux de rupture avec la magie des chamanes et leurs exorcismes pour obtenir le salut qui ne fonctionne pas, est ici remplacé par la cure et les techniques médicales inconnues des Aïnous, mais d'une efficacité instantanée après une simple inoculation par incision. Désacralisé et désenchanté, le monde n'étant plus lui-même rempli de sens ou de significations premières ne peut plus donner immédiatement de sens aux activités et à la vie des individus. Ce processus est irrépressible dans le cas des Aïnous, puisque les *Shamo* détiennent le remède à la colère du plus terrible de leurs dieux, *Payoka kamuy* contre lequel aucune magie n'avait prise. Les explications magiques ou mythologiques reculent ainsi devant l'avènement d'une science nouvelle qui s'applique par la rationalité. C'est le début de l'inexorable intellectualisation du monde³⁷ et de l'élimination de la magie en tant que technique salvatrice. Les *kamuy* se retirent des pratiques socioculturelles des Aïnous, de l'organisation de leur vie et de leur écosystème, en une sorte de sécularisation³⁸. Cette étape décisive est décrite dans certains *kamuy yukar*, dont celui du chant de la jeune sœur d'Okikurmi. Ce récit mythique chanté le 18 décembre 1932 par Hiraga Etenoa, fut retranscrit par le linguiste Kubodera Itsuhiko³⁹. La narratrice est la jeune sœur d'Okikurmi (*Okikurmi kot tureshi*, un doute subsistant toutefois quant au mot *tureshi*, désignant parfois l'être aimé), la divinité civilisatrice des Aïnous.

Éprise de mélancolie, elle pense à son pays natal proche de la rivière Shishirmuka. Okikurmi lui apparaît alors par magie montrant des images de sa terre chérie, en expliquant pourquoi son peuple en est parti et vit désormais dans un pays adjacent, *Samor-moshiri*.

Dans son ouvrage *Ainu seiten*⁴⁰, Kindaichi Kyôsuke note lui aussi des légendes variées de la région de Saru concernant le départ définitif d'*Oina kamuy*, le dieu créateur. La thématique est la même, à chaque fois, *Oina kamuy* installée à Hayopira pour enseigner comment vivre aux Aïnous se courrouce en constatant leur dépravation et leur manque d'obéissance. Dans la retranscription de tous ces récits mythiques recueillis par le savant et ses disciples, un sentiment de désespoir est perceptible chez ces anciens aïnous d'une grande piété, déplorant avec tristesse le départ d'*Oina kamuy* du monde des humains. Les conditions de vie dramatique de ces *ekashi*, qui voyaient s'éteindre autour d'eux rapidement les dernières lumières crépusculaires de leurs traditions, ne sont pas étrangères à ce douloureux fatalisme. Pourtant, malgré tout, nombre d'entre eux ne pouvaient se résoudre à l'idée d'être abandonnés définitivement par elle. Ainsi, ils expliquèrent à Kindaichi Kyôsuke que la divinité revenait parfois visiter leurs villages, chaque premier grondement de tonnerre à proximité de la mer en amont de la rivière Saru indiquant son arrivée. *Oina kamuy* descendait ainsi le long du cours d'eau en un long frémissement, marquant son passage d'un grondement régulier jusqu'à eux. Ils l'attendaient en célébrant un *kamuy nomi* (rituel de célébration des divinités) à l'extérieur, en une communion animiste enfin retrouvée entre les hommes, les *kamuy* et cet exceptionnel environnement hokkaïdois. On ressent à quel point les *ekashi* et les *fuchi*, ces anciens au savoir précieux, s'identifient au désir ardent de la jeune sœur d'Okikurmi exilée, se lamentant de son lointain pays natal. Les Aïnous expliquèrent que ce chant fut transmis à l'origine par l'intermédiaire d'un rêve à un vieil *ekashi* connu pour son érudition. L'obtention de révélations ou d'enseignements par ce biais est en effet récurrente chez les Aïnous. La jeune sœur d'Okikurmi lui apparut pendant son sommeil, alors qu'il pagayait sur une mer agitée et pleine de brume. Ce refrain à la tonalité mélancolique bien connu des aborigènes, lui fut chanté par la jeune fille le guidant vers le rivage avant de disparaître⁴¹:

《Anna hore hore hore (...)

Je ne pensais qu'à cesser de respirer

je ne songeais qu'à mourir

Au fond de moi

je ne parvenais pas à oublier mon pays natal

Un jour

mon frère

a enveloppé dans une natte les objets qu'il avait fabriqués

les a mis de côté puis s'en est allé je ne sais où

Après une courte absence

il est revenu et s'est assis

à la place du maître de maison

pendant un moment il a regardé fixement le foyer

puis il s'est tourné vers moi et a dit

《Allons allons petite soeur !

Lève-toi

Je vais te montrer ce à quoi tu songes tant

j'ai recrée les formes de notre ancien village

j'ai dessiné les contours de notre pays

Lève-toi et sors

il serait bon que tu connaisses notre village》

Voilà quels ont été ses mots

J'étais allongée et je souffrais comme si j'allais mourir

posant les mains à terre je me suis mise à genoux

et j'ai avancé chancelante

je me suis dirigée vers l'extérieur

et me suis assise sur le pas de la porte

Voici ce que j'ai vu

Le cours de la rivière Shishirmuka

semblait clair et limpide

comme autrefois

les petits bancs de poissons

et les grands se suivaient

de petits bois se mêlaient aux grandes forêts

*des plaines de hautes herbes s'étendaient sur la colline
de fins roseaux poussaient au bord de l'eau
Je ne pouvais décrire cette beauté
ce ravissement (...)*

*Mais le spectacle qui s'offrait à mes yeux
a soudainement disparu
comme s'il avait été effacé
Alors je suis rentré à la maison
et me suis assise sur le bord de l'âtre
Voici ce que mon frère m'a dit
«Petite soeur
écoute bien ce que j'ai à te dire (...)
tu ne dois plus agir comme tu l'as fait jusqu'à présent
tu ne dois plus rêver ainsi
aux rivières de notre pays
aux courbes de la rivière Shishirmuka
que j'avais dessinées pour toi».
Ainsi a parlé mon frère
Alors j'ai entrepris un ouvrage de broderie
et j'ai vécu ainsi absorbée dans ma tâche⁴²»*

Voici donc l'avènement d'un nouveau monde auquel les Aïnous doivent s'adapter, le temps de la vie communautaire en harmonie avec les *kamuy* n'est plus, il faut vivre désormais dans le temps présent. Ils se retrouvent au cœur du conflit entre une société moderne qu'on leur a imposée où l'individu sera bientôt au centre des préoccupations, et la société traditionnelle dont ils ont hérité où le groupe social domine. Une fois les dieux partis, surgit alors une nouvelle problématique pour le peuple aborigène, devant se résoudre à son intégration au sein de la nation japonaise, puisqu'il ne semble plus y avoir d'autres alternatives. Selon le concept de « société contre l'État », introduite par Pierre Clastres avec le succès que l'on connaît, les stratégies contre l'émergence d'un pouvoir centralisé dépassant cette fois le cadre de la société traditionnelle ayant échoué, il fallait désormais accepter de gré ou de force ce nouveau statut. Marcel Gauchet élargit cette notion de refus, en suggérant que la fonction de la divinité, centrale dans la société traditionnelle, se

voit alors remplacée soudainement par l'État. Le vide laissé par le départ des dieux après leur fuite, occasionne autant de places vacantes dans la société moderne que l'État se propose de prendre en charge, en offrant de nouveaux dogmes liés cette fois à l'avènement de la rationalité. Le choc culturel eut l'intensité d'un séisme. Jusque-là, les *kamuy* du panthéon aïnou, à la puissance considérable, supportaient directement l'invention du monde et son bon fonctionnement. Les Aïnous avaient la possibilité d'accéder, par l'intermédiaire de ceux-ci et dans le dialogue permanent avec eux, à l'explication concernant le mystère de l'origine humaine partagé par tous les peuples. Cette ultime rupture, correspondant à l'émergence de l'État-providence, entraînant un rejet du religieux de ce nouveau monde, provoque une nouvelle genèse en obligeant la société aïnoue à entrer dans une époque totalement neuve: celle de l'Histoire. Ils sont contraints de remettre en cause pour la première fois «la question du bien-fondé de l'organisation collective jusqu'en son fondement sacré⁴³». Alors que dans la société traditionnelle des mécanismes de blocage empêchaient généralement la confrontation directe entre individus et groupes, l'apparition de la structure étatique a occasionné la remise en question du sens et de la légitimité du pouvoir. Cette mise en mouvement fit sortir les Aïnous du temps sacré, anhistorique et immobile par essence, projetant d'un coup d'un seul le religieux dans la sphère humaine et privée.

Marcel Gauchet rappelle que ces peuples sans État, qui sont aussi ceux sans écriture, offrent partout le spectacle d'une même double affirmation. Celle qui consiste à montrer la dépossession radicale des hommes quant à ce qui détermine leur existence, tout autant que ce qui les lie. Ce que les peuples primitifs savent, ils le tiennent de leur mythologie, de leurs Dieux, de leurs Héros, de leurs Ancêtres:

« grandes obligations et menus gestes, toute l'armature dans laquelle se coule la pratique des présents-vivants procède d'un passé fondateur que le rite vient réactiver comme inépuisable source et réaffirmer dans son altérité sacrée⁴⁴ ».

On comprend ainsi que la dépendance religieuse en place jusqu'à ce moment crucial de l'histoire des Aïnous illustre celle ressentie par les hommes face aux *kamuy*, mais également que leurs moyens de contrôle sur la nature grandiose et sauvage des terres hokkaidoises sont dérisoires. D'autant plus que les ressources techniques étaient bien souvent mineures. Une implication politique cruciale a aussi était définie par le philosophe: en opérant une séparation irréductible entre les individus du temps présent et le temps mythologique, c'est l'ultime garantie qu'aucun d'entre eux ne pourra jamais s'attribuer la

parole sacrée afin d'édicter sa propre loi, ou prendre possession du pouvoir décisionnel de la communauté:

« Entendons derrière l'expression (de Pierre Clastres): une société où la soustraction religieuse du principe instaurateur prévient et désarme la séparation d'une autorité légitimante et coercitive. Étant d'autre part entendu qu'elle porte en elle au titre de virtualité structurale pareille scission politique - et que cette virtualité est à la source de la réflexivité impersonnelle à l'œuvre dans le choix religieux qui la désamorce et la recouvre⁴⁵ ».

Une fois intégrés dans cet État et ses institutions, les aborigènes doivent trouver sans le recours à la mythologie et aux *kamuy* un nouveau sens à ce qu'ils font et à l'organisation de leur vie, puisque leurs anciens dieux les ont quittés et que ces nouvelles structures étatiques ne se réclament en aucun cas du divin. Il n'y a plus de place garantie d'office ou de répartition des tâches assurant une occupation pour tous, comme la société aïnoue traditionnelle en proposait jusqu'alors. Un groupe conquérant a fini par imposer son autorité sur un autre. Il faut alors trouver sa place tant bien que mal dans cette redistribution des cartes sociales et culturelles, «sans que l'individualité soit assurée de s'accorder avec la socialité qui l'environne⁴⁶». Le désenchantement se fait à plusieurs niveaux et ce sont les valeurs de la société traditionnelle aborigène qui sont elles aussi touchées. Ce que les Dieux avaient enseigné comme relevant de la culture, (*Ainu* signifie homme en langue vernaculaire) et que les humains devaient perpétuer, n'est plus un ensemble de règles pouvant continuer à être imposées. Ce sont désormais les individus qui doivent défendre ces enseignements ou les abandonner, face à de nouvelles valeurs paraissant malgré tout bien plus efficaces que la religion traditionnelle contre les nouveaux périls épidémiques. Le temps de l'accommodement n'est pas encore venu et il faudra attendre de longues années avant qu'un réajustement du savoir traditionnel s'opère face aux techniques modernes, sans forcément être en conflit. La culture unitaire ne semble plus pouvoir continuer à vivre dans cette configuration, ou demeurent seulement « des offres de sens qui se concurrencent entre elles⁴⁷ ». La pensée aborigène vise à la création d'une intelligibilité du monde, non pas afin de le contrôler comme dans notre société moderne, mais plutôt au contraire afin « d'établir l'absence au présent, comme au départ et comme à l'avenir, d'une unicité rectrice présidant à la marche d'ensemble des choses⁴⁸ ».

Le *Kaitakushi* proposait d'assimiler les Aïnous à travers une campagne politique

officielle que certains d'entre eux perçurent, à priori, comme une solution possible à leurs problèmes devenus insolubles. Ils n'avaient plus rien à perdre depuis l'exploitation drastique subie jusque-là. Il n'y eut cette fois qu'une faible opposition à ces changements pour se « japoniser » tant bien que mal. Voyant dans ces mesures d'intégration la promesse de jours meilleurs, ils étaient cependant loin de se douter que leur condition sociale puisse sombrer plus encore.

3. Fins du monde, herméneutiques culturelles et ophiolâtrie

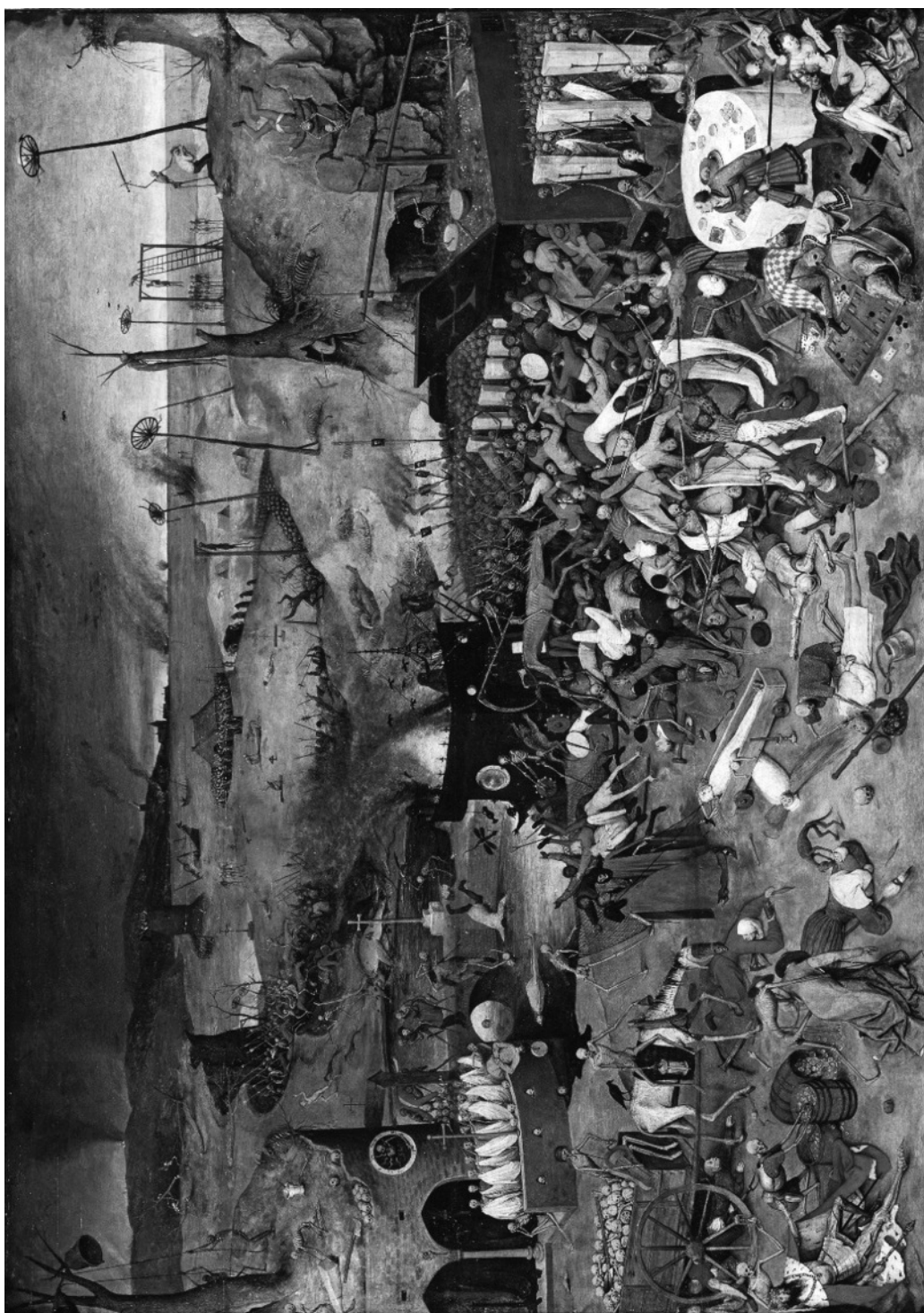
Comme nous venons de le voir, seule l'enveloppe corporelle discerne conceptuellement les humains des non-humains dans les cultures animistes. À l'inverse, c'est l'esprit ou l'âme qui distinguent définitivement les humains des animaux et des dieux dans le naturalisme. C'est aussi notre capacité spécifique à générer de la culture qui nous en écarte depuis l'avènement du *cogito*, une intelligence réflexive de soi conceptualisée par Descartes (1596-1650), ayant rendu possible l'émergence d'un souci d'objectivité dans la description du monde à travers les images perçues par l'humanité⁴⁹. La perspective naturaliste se formalisa dans ses modes d'expression avec l'avènement de la science moderne à partir du XVII^e siècle, mais « tout indique, en effet, que le monde nouveau a commencé à devenir visible dans des représentations iconiques avant d'être systématisé dans le discours⁵⁰ ». La représentation sous forme d'icône conformément à un modèle spirituel idéal, ne cherchait pas le mimétisme avec le sujet à travers les illustrations de saints, mais plutôt à conceptualiser une catégorie de modèles vertueux. Ce ne sera qu'à partir du XV^e siècle que la peinture du Nord de l'Europe commença à se focaliser sur l'intériorité propre à chaque existence humaine, en insistant sur les identités individuelles possédant une âme, mais également sur la nature l'entourant, caractérisée par des continuités matérielles constituant un paysage bientôt autonome et peint en tant que tel. Singularité humaine et indépendance du monde physique sont les deux particularités essentielles de la représentation naturaliste⁵¹.

Les conceptions animistes des Aïnous apparaissent ainsi comme l'envers exact de celles nées dans une Europe elle aussi très tôt confrontée aux épidémies de masse. La plus terrible d'entre elles hanta longtemps les mémoires: la Peste noire qui ravagea la population européenne de 1347 à 1352, tua presque cinquante pour-cent de ses habitants, soit environ vingt-cinq millions de personnes. Si le phénomène s'est répété jusqu'au XVI^e siècle dans des proportions moindres toutefois, ces événements jouèrent en faveur d'une

inquiétude s'insinuant durablement dans les mentalités, bientôt utilisée par l'Église afin d'instiller une peur non plus seulement de la mort, mais aussi de la damnation. Un tableau de Pieter Bruegel l'ancien, *Le triomphe de la mort*, nous semble incarner particulièrement ces angoisses et l'universalité d'un fléau n'épargnant personne. Les squelettes innombrables peuvent être interprétés comme l'incarnation de l'épidémie frappant tous les individus, sans que ne leur soit laissé aucun espoir d'y échapper. Cette description de l'apocalypse selon laquelle toute perspective de rédemption, de miséricorde chrétienne ou de résurrection est enlevée à l'humanité, concerne aussi les autres êtres vivants dont les cadavres jonchent le décor, éliminés impitoyablement et laissés en état de putréfaction. Le paysage est arasé, les rares plans d'eau sont souillés par les morts, tout refuge est interdit aux condamnés en une théâtralisation de la scène rappelant les cortèges folkloriques bruxellois de l'Ommegang, d'importantes processions lustrales dont le but était à l'origine d'implorer la grâce de Dieu pour que cessent épidémies et famines. Vision de l'enfer dans lequel sont envoyés les pêcheurs représentés dans toute leur diversité, ceux-ci sont condamnés à subir les affres de la torture sous la perversité sadique de bourreaux anonymes tous identiques. Certains des sept péchés capitaux semblent être la cause directe de ces punitions infernales, comme en attestent leurs représentations: avarice (tonneaux remplis d'argent), orgueil (aristocrate portant la robe et le chapeau), luxure (squelette s'emparant d'une courtisane par la taille), gourmandise (vins déversés au sol et crânes dans les plats), ou paresse (cartes à jouer et backgammon).

Ici encore, le non-respect des règles enseignées par la parole divine entraîne un effondrement de la société. Les ravages épidémiques incontrôlables trouvent ainsi leur explication dans la plupart des communautés les subissant: mauvaises pratiques du culte animiste chez les Aïnous ne respectant plus les règles de chasse et leurs obligations vis-à-vis de la nature et des *kamuy*, mauvaises conduites des chrétiens coupables de péchés en Europe et condamnés au fléau par la justice divine.

Ce désir impérieux d'avoir une emprise sur l'ordre des choses en agençant l'univers selon les règles de bonne conduite enseignées par les mythes est omniprésent dans les mondes aborigènes, s'agençant selon leurs mythologies fondatrices et la reproduction de celles-ci par les hommes. On retrouve chez de nombreuses populations animistes, comme les Hopis⁵³ sédentaires d'Arizona, cette logique métaphysique.



3.1 *Le triomphe de la mort*, Pieter Brueghel l'Ancien, 1562. Influencé par les œuvres du peintre néerlandais Jérôme Bosch (1450-1516) dans lesquelles une humanité pécheresse condamnée à la damnation éternelle subit les assauts de créatures hybrides, Brueghel écarte tout espoir de cette composition. La mort et ses tourments sont ici présents sous les formes les plus diverses que les ambassadeurs squelettiques s'acharnent à donner à tous en une joie morbide, sans distinction de classes sociales ou de genres. Le spectateur, témoin de la scène en est abasourdi: « *Il sortit dans la lumière grise et s'arrêta et il vit l'espace d'un bref instant l'absolue vérité du monde. Le froid tournoyant sans répit autour de la terre intestat. L'implacable obscurité. Les chiens aveugles du soleil dans leur course. L'accablant vide noir de l'univers*⁵² ».



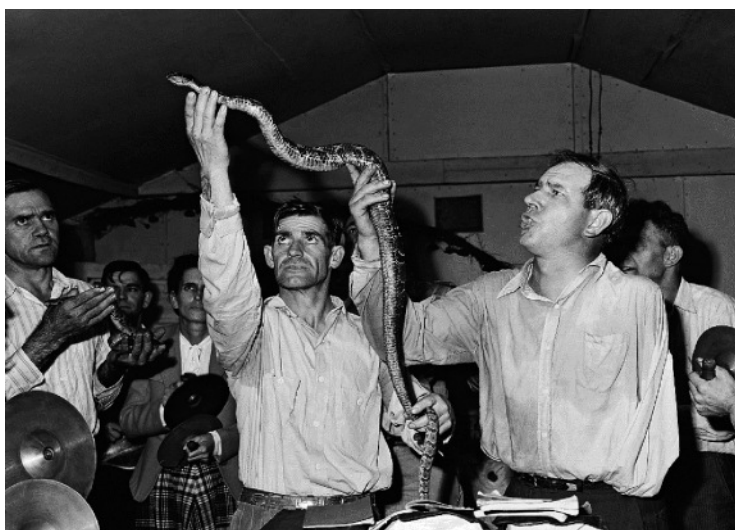
3.2 Danse du serpent des indiens Hopi, Arizona, 1910 (photographie anonyme). L'un des deux protagonistes maintient dans une baguette de bois la tête enserrée du serpent alors que son partenaire le porte à la bouche, afin que la prestation déjà extrêmement dangereuse ne devienne pas totalement suicidaire. Le danger est bien réel et montre l'importance de cette cérémonie dont dépendent les futures récoltes. Cette danse est destinée à contraindre les serpents à sonnette à intercéder en faveur des humains auprès des éléments, au moment où la pluie est la plus nécessaire à la survie de la communauté. À Walpi, ces longues cérémonies durent généralement seize jours. On les conserve dans un sanctuaire après leur capture, la *kiwa*, une pièce située à l'étage inférieur des bâtisses seulement accessible par une échelle, symboliquement rattachée à l'axe vertical du monde, le

sipaapuni. Ils y sont sous la surveillance des chefs de clan, chargés de les laver dans une eau spéciale à base de décoctions d'herbes. On les projette ensuite avec force sur le sol du sanctuaire, où a été dessiné des motifs représentant souvent une masse de nuages, traversés de quatre éclairs de couleurs différentes en formes de reptiles. Ces couleurs semblent être liées à celles des différents types de maïs cultivés par les Hopis: bleu, blanc, rouge et jaune. «Il me semble indéniable que c'est justement cet acte magique de lancer le serpent qui oblige celui-ci à agir en suscitant les éclairs ou en faisant tomber la pluie⁵⁴».

La famine étant l'un des grands périls pour ces deux peuples opposés par leur milieux respectifs (désert de feu contre désert de glace), les Aïnous s'assuraient de l'envoi du gibier par la pratique de l'*iyomante*, alors que les Hopis agriculteurs et dépendants de la pluie célébraient un autre type de rituel, dont l'absence de sacrifice caractérise souvent les sociétés à dominante agraire. En effet la « danse du serpent à sonnette » était pratiquée dans les régions de Walpi et d'Oraibi en Arizona, afin d'invoquer la pluie et d'assurer la récolte du maïs à la base de l'alimentation de cette branche des indiens Pueblos⁵⁵. Menacée par la dure sécheresse estivale, seule cette cérémonie où les danseurs prenaient dans leurs bouches un crotale, symbole de l'éclair annonciateur de l'orage avant de le relâcher librement dans la nature aux quatre points cardinaux, permettait de maîtriser les forces naturelles dont dépend l'existence humaine. « Ici les danseurs et l'animal vivant forment une unité magique⁵⁶ ». Le serpent fait office d'intercesseur par analogie entre sa reptation zigzagante et la forme de l'éclair en revêtant les attributs antinomiques du messager et du démon, du guérisseur et du danger. Dans ce cas de figure, les périls de l'environnement immédiat peuvent ainsi être gérés en surmontant l'effroi que suscite l'animal venimeux, alors qu'à part la fuite, aucune prise ne semble possible sur l'épidémie. Cette danse des serpents rappelle la pratique de l'*iyomante* des Aïnous pour l'envoi de gibiers, car sa fonction n'est pas de sacrifier l'animal mais plutôt d'en faire un messager volontaire par des actes de consécration et des célébrations permettant aux humains de s'assurer qu'une fois de retour auprès des esprits, il déclenchera par l'éclair les pluies attendues par les Mokis. Mythes et pratiques magiques sont ainsi intimement liés. Cette image ambiguë du serpent, à la fois danger et remède, est aussi présente dans la culture grecque autour de la notion de *pharmakon*. En Grèce ancienne ce terme désignait à la fois le remède, le poison et le bouc émissaire⁵⁷. Le *pharmakon* est ce qui permet de soigner et ce dont il faut prendre garde, car c'est une puissance curative dans la mesure et destructrice dans la démesure. Le *pharmakos* désigne également la victime expiatoire dans un rite de

purification utilisé aussi bien par les anciens grecs que par de nombreuses sociétés primitives. Son expulsion permettait de purger la cité ou la communauté du mal qui la touchait.

Enfin on retrouve également dans certains cultes survivalistes des blancs pauvres du sud-est des États-Unis⁵⁸ et de la région des Appalaches apparus au début du XXe siècle, des similitudes avec les croyances et les pratiques des indiens hopis, bien qu'ils poursuivent des buts différents. Les serpents, généralement très venimeux (mocassins à tête cuivrée ou crotales diamantins) sont utilisés afin de témoigner et de s'assurer de la protection divine. Une fois que l'Esprit saint est descendu sur les fidèles, ils se saisissent des reptiles et les brandissent lors de danses, de prières et de chants consacrés à la gloire de Dieu pouvant durer plus de cinq heures. Ce n'est pas l'animal que l'on vénère mais la toute-puissance du divin, en une interprétation stricte et littérale de la bible. La mort à la suite de morsures n'est jamais imputable à un manque de foi ou de ferveur, le décès étant interprété comme le moment venu du départ pour l'au-delà.



3.3 Culte du *snake-handling* à l'église de pentecôte Lejunior, Kentucky, États-Unis (photographie Russell Lee, 1946, NARA). Le crocodile est ici brandi à pleines mains par un fidèle unibressiste et son acolyte dans une euphorie proche de la transe, favorisée par le bruit assourdissant des cymbales, frappées sans relâche par un auditoire fervent rappelant les crécelles des indiens mokis. *« Et voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru: en mon nom ils chasseront les démons; ils parleront de nouvelles langues; ils prendront des serpents, et s'ils boivent quelque breuvage mortel, il ne leur fera point de mal; ils imposeront*

les mains aux malades et ceux-ci seront guéris. 》 Évangile selon Saint-Marc, chapitre XVI⁵⁹.

L'ophiolâtrie était également pratiquée chez les anciens aïnous, elle fut découverte par le missionnaire John Batchelor⁶⁰ (1854-1944) lors de ses enquêtes dans la région de Nibutani. On trouve encore une présence discrète du culte à Noboribetsu⁶¹, sous-préfecture d'Iburi.



3.4 Photographie exceptionnelle du docteur Neil Gordon Munro prise dans la région de Nibutani, probablement au milieu des années 1930 (MUNRO Neil Gordon, *Ainu, creed and cult*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1962, p. 83). Un *ekashi* soigne en pratiquant un exorcisme une patiente possédée par l'esprit-serpent, en se servant d'une représentation de *Kinashut kamuy*, devant le *nusa* qui lui est consacré⁶². C'est l'un des *pase kamuy* (*kamuy* importants) du culte animiste, généralement lié à *Nusa koro kamuy*, en charge de la subsistance des Aïnous. En cas de maladie, on invoque d'abord *Kamuy fuchi*, la divinité la plus importante, puis *Nusa koro kamuy*, et enfin *Kinashut kamuy* par ordre décroissant. Ces deux derniers *kamuy* partagent souvent un *nusa* en commun à travers tout Hokkaidô, le *murukuta*, du mot «paille», car le millet où se cachaient les serpents à l'affût de rats était jadis entassé dans les garde-mangers surélevés.

Il situe l'origine du serpent (*okokko*) au Paradis, ici traduction de *Kamuy moshiri*, pour

des raisons directement imputables à sa position de missionnaire. La déesse du feu (*Kamuy fuchi*) gouvernant cet univers, préside en tant que *kamuy* le plus puissant et le plus vénéré, le panthéon aïnou. Elle devient ainsi, par interprétation biblique, la représentante de Dieu envoyée sur Terre pour enseigner aux humains comment vivre en tant que tels. Dans cette religion animiste, à l'instar de tous les autres animaux, le serpent est lui aussi un *kamuy*, célèbre pour son irréprouvable appétit de séduction. Un mythe raconte qu'ardemment épris de la déesse, il insista pour l'accompagner dans son voyage, malgré ses nombreuses mises en garde: il devrait affronter une ordalie afin de montrer la pureté de ses intentions. Prêt à endurer tous les périls s'il pouvait être auprès d'elle, il rejoignit donc le monde des humains en un éclair fulgurant qui l'estropia, et dont la force perça le sol en un fracas étourdissant (on retrouve ici l'analogie symbolique récurrente entre la reptation et la forme de l'éclair). Ses enfants restés dans l'autre monde souffrant de l'absence de leur père, continuent depuis à lui rendre visite de la même manière et donnent ainsi en partie une explication aux causes de l'orage.

Une autre version de ce récit mythologique explique que le serpent séducteur fut aussi blessé dans sa ferveur par la déesse lors du défrichage des mauvaises herbes par le feu, afin que les humains puissent avoir des jardins. Il ne peut ainsi leur en tenir rigueur et les attaquer sans raison. Ce mythe confirme la présence d'une agriculture chez les anciens aïnous, dont nous savons désormais que les femmes pratiquaient la culture parcellaire du millet, jusqu'à épuisement des ressources. La mue régulière des serpents montre son lien avec le cycle agricole des saisons et son peu d'endurance à la chaleur l'oblige à se dévêtir de sa peau, comme lorsqu'il la perdit pour la première fois à la suite de ses brûlures. Si le reptile n'est pas à priori animé d'intentions maléfiques, il est nécessaire de s'en méfier, puisqu'il réside près des jardins et par conséquent à proximité des femmes. La connotation phallique est évidente et les jeunes filles aïnoues avaient toutes la stricte consigne de ne jamais s'endormir à l'extérieur par crainte d'être fécondées dans leur sommeil par l'animal. On lui attribue également la cause de la plupart des difficultés rencontrées lors d'un accouchement, puisque sa forme longiligne lui donne le pouvoir de bloquer en faisant des nœuds. Célèbre pour sa vanité, il peut être déjoué en usant d'ironie et se satisfait souvent de l'une de ses représentations (*inoka kamuy*) que l'on place généralement dans la maison d'une femme enceinte. Enfin, il est aussi le vecteur de la vengeance masculine, un homme offensé pouvant lui demander de rendre justice en mordant son ennemi en échange d'une adoration et d'offrandes d'*inao*.

4. Prémices de l'État japonais moderne et immunisation active

Le shogounat des Tokugawa, informé de la situation critique des habitants d'*Ezo*, décida finalement de remédier au fléau variolique, en rendant obligatoire la vaccination jennérienne⁶³ aux Aïnous, dont le statut passa subitement de barbares sans gouvernement à celui de sujets ethniquement minoritaires d'un État en cours de modernisation. Ils étaient considérés pour la première fois au titre de la vaccination comme les égaux des *Wajin*⁶⁴, les membres de l'ethnie japonaise habitant à *Ezo* et dans le reste du Japon. Le point culminant de ce projet de vaccination dirigé par Kuwata Ryûsai⁶⁵ eut lieu en 1857, après des débuts difficiles, en partie occasionnés par la réticence des chefs de pêcheries et de scieries de bois, dont la main-d'œuvre aïnoue était fort importante. En plus de ne voir dans ces soins qu'un retard potentiel de production, ils étaient probablement hostiles à la présence des représentants du shogounat ayant potentiellement un droit de regard sur les conditions de travail exécrables, et leur monopole presque total sur ces ouvriers corvéables à souhait. Accompagné de son collaborateur Fukase Yôshun⁶⁶ et de quelques assistants, il mit un point d'honneur à accomplir sa mission auprès des Aïnous.

Certains d'entre eux déjà vaccinés les aidaient à convaincre les réticents jusque dans les régions reculées les plus difficilement accessibles du territoire. Les officiels du *bakufu* n'hésitèrent pas à recruter les troupes du domaine de Nambu pour empêcher les Aïnous de s'enfuir au plus fort de la campagne de vaccination, afin que tous sans exception soient traités. Cet effort épidémiologique à *Ezo*, réalisé de concert avec le vaste projet national de vaccination, illustre à quel point la médecine d'inspiration occidentale, comme dans le cas de vaccination jennérienne, fut importante dans la création des frontières géographiques de l'île et de son intégration à l'État japonais. La vaccination fut rapidement rendue obligatoire, et plutôt bien acceptée par les communautés, comprenant sa nécessité devant les taux de mortalité considérables. En contrepartie, l'éradication de l'un des *kamuy* les plus puissants du panthéon aïnou par une simple piqûre dans le bras, contre lequel toutes les médications traditionnelles avaient échouées, entraîna inévitablement un bouleversement culturel dramatique en instaurant la supériorité de la médecine japonaise d'inspiration occidentale sur les *uepotarakur*, qui perdirent alors une grande partie de leur prestige.

L'analyse d'une peinture de Hirasawa Byôzan, dont la reproduction est visible au siège de l'Association des Aïnous de Hokkaidô⁶⁷, témoigne de son importance dans l'histoire des rapports entre Aïnous et Japonais. De plus, elle nous apporte des précisions remarquables sur le déroulement de ces séances.



4.1 Peinture d'*ainu-e*, représentant une importante séance de vaccination des Aïnous contre la variole, mandatée par le shogounat des Tokugawa et dirigée par Kuwata Ryūsai. *Ezojin shutô no zu* (蝦夷人種痘の図, *Peinture de la vaccination des Ezo*), Hirasawa Byôzan, 1857. Reproduction autorisée par l'Université de Hokkaidô, bibliothèque des documents septentrionaux (北方資料室, *Hoppô shiryô shitsu*).

Arrivé dans l'Est d'*Ezo*, Kuwata Ryūsai est ici peint assis sur un coussin rouge en train de vacciner des Aïnous en grand nombre. On remarque la présence de deux autres médecins et de représentants officiels des Tokugawa supervisant la scène, symboles de l'autorité étatique dominant l'ensemble de ses sujets.

Un scribe se tient à sa droite afin de concilier par écrit le nombre de vaccinés et le déroulement des opérations. Brett L. Walker a souligné que pour vaincre la réticence à la vaccination des Aïnous étrangers à cette procédure, le shogounat offrait l'opportunité, après l'intervention, d'obtenir de précieux objets manufacturés japonais par le biais d'échanges de biens lors d'un *omusha*, une cérémonie consacrée à cet effet (communément appelés par les aborigènes *ikor*, on aperçoit au fond de l'illustration ces trésors: fûts contenant du saké, du riz, des bols et des coupes laquées ainsi que du textile et des kimonos). On remarquera que les Aïnous sont tous ici vêtus de l'habit traditionnel et qu'aucun d'entre-eux ne porte le kimono japonais. En effet, seuls les plus proches alliés du clan Matsumae étaient remerciés de ces atours afin d'en embellir le prestige. Pour beaucoup, ces vêtements revêtus encore de nos jours par quelques leaders lors des événements contemporains de l'actualité aïnoue, rappellent la proximité avec une autorité contestée et liée à l'une des pages les plus sombres de l'histoire aborigène, l'insurrection de Kunashiri-Menashi⁶⁸.

Cette réticence aux soins peut être interprétée comme le rejet d'une autorité étatique ordonnant brutalement une vaccination générale, sans prendre en compte les hiérarchies socioculturelles propres à celles des Aïnous. Comme d'autres communautés aborigènes de la région sibérienne et dans une plus large mesure des Amériques, le rejet d'une autorité centralisée était et demeure encore chez eux extrêmement fort⁶⁹. Le recours à l'*omusha* permettait d'obtenir l'accord en amont des *ekashi*, les anciens à la tête des différentes communautés régionales aïnoues, qui tout en partageant de nombreuses similitudes politiques et culturelles étaient loin de former un bloc uniforme et homogène, ne reconnaissant que l'autorité exclusive de leurs leaders. Malgré de nombreuses transformations socioculturelles des communautés, les *ekashi* font toujours office de leaders d'opinion de nos

jours. L'identification à un *kotan*, un groupe de peuplement régional composé d'une à dix habitations (*chise*), était liée au partage d'une zone de fraie des saumons et d'un ensemble de données écologiques permettant la subsistance de tous (proximité d'eau potable et de zones de chasse et de pêche). La vie traditionnelle n'étant désormais plus possible, l'appartenance à une même branche de la communauté aïnoue se définit aujourd'hui surtout par une histoire commune et un ancêtre totémique patrilineaire appelé *itopka* partagé par tous les hommes de la même famille (renard, aigle, faucon, orque épaulard, etc.). Si les métissages avec les *Wajin* sont presque toujours les alliances contemporaines les plus fréquentes, les mariages entre différentes communautés aïnoues étaient quant à eux régulés par une stricte réglementation matrilineaire. Chaque femme possède une ceinture secrète, *upshoro-kut*, associée à un *kamuy* commun lui interdisant d'épouser un homme dont la mère porte la même affiliation (loup *Korokey Kamuy*, lièvre *Isepo Kamuy*, blaireau *Moyuk Kamuy*, etc.)

Cependant, la contamination massive par la variole n'était pas le seul péril épidémique auquel les Aïnous devaient faire face. La propagation de maladies vénériennes comme la syphilis⁷⁰, introduite par une prédation sexuelle notable des chefs de pêcheries *wajin*, allait de pair avec le développement rapide de la prostitution dans les zones commerciales. Le célèbre explorateur et cartographe Takeshirô Matsuura⁷¹ qui proposa de renommer *Ezo* en Hokkaidô, note dans ses carnets que sur 41 chefs d'exploitations piscicoles travaillant dans la région de Kushiro, 36 avaient pris des femmes aïnoues de force pour concubines, après avoir expédié leurs maris travailler à Akkeshi⁷². Proche des Aïnous dont il avait appris la langue et grâce auxquels les cartes qu'il dessina sont encore aujourd'hui d'un intérêt majeur, il fut l'un des premiers à évoquer cette exploitation sexuelle et appeler à la naturalisation des Aïnous pour les protéger d'abus toujours plus importants. Les frontières culturelles et ethniques entre les deux populations *wajin* et aïnoue se sont donc effondrées sous le double assaut de la contagion épidémique lors des échanges commerciaux et des contaminations vénériennes dues à l'exploitation environnementale et sociale. Variole et syphilis, l'une tuant en quelques semaines, l'autre empêchant à court terme la procréation, ont grandement mis en péril la société aïnoue. Comme dans d'autres rencontres dramatiques entre populations aborigènes et nouveaux immigrants, les contagions furent parmi les premiers échanges entre les deux peuples.

L'interprétation que faisaient les Aïnous de ces contaminations massives par la variole ou par d'autres maladies sexuellement transmissibles permet de comprendre comment ils percevaient ces bouleversements physiques au sein de leur ordre culturel. Ces fléaux

étaient d'essence divine et considérés comme des *kamuy* se déplaçant entre les deux mondes de la cosmologie aïnoue, l'un temporel et peuplé d'humains (*Ainu moshiri*), l'autre métaphysique (*Kamuy moshiri*), habité par les dieux, les ancêtres mythologiques et les défunts. L'une des particularités de la culture aïnoue est de réactiver en permanence un dialogue entre ces deux univers par le biais de cérémonies dont la plus célèbre est l'*iyomante*, le «renvoi de l'esprit» ours (mais d'autres animaux comme la chouette ou le chien étaient autrefois utilisés), afin de libérer le *ramat*, l'essence du *kamuy* prisonnière d'une forme animale investie pour sa visite chez les humains. Cette pratique cérémonielle longtemps considérée à tort comme un sacrifice, n'est en réalité qu'une action humaine permettant le retour des esprits dans leur monde d'origine, qui témoigneront de la bienveillance et du bon comportement des Aïnous envers eux. Ils seront remerciés en retour par l'octroi d'un gibier abondant ne pouvant être assuré que par ce cérémonial. Cette relation est la base de l'écosystème aïnou, dont le bouleversement a entraîné un coup fatal à l'assise de cet ordre du monde saturé d'animisme. La maladie est elle aussi envisagée comme un *kamuy* doté de ses propres motivations venant punir les humains de leurs excès et de leurs transgressions envers la nature, notamment celui d'abus de nourriture. Les expéditions punitives de *Payoka kamuy* en terre humaine peuvent être interprétées comme une sanction terrible au non-respect des règles écologiques élémentaires à la survie de tous et illustrent l'étroit maillage qui lie les Aïnous, mais aussi de nombreuses autres cultures aborigènes, à leurs environnements respectifs. N'ayant pu résister plus longtemps à l'envahissement de leur territoire et à la protection de ses ressources face à une immigration toujours plus massive, disposant d'une médecine supérieure à la leur et immunisée contre la plus terrible des malédictions, on peut imaginer que certains des chamanes se résignèrent et virent dans cette succession de catastrophes une approbation divine à la conquête étrangère, comme dans d'autres endroits du globe (ils furent obligés par la suite de se convertir au bouddhisme, devenu religion d'État). La conquête de l'empire aztèque par les conquistadors espagnols pour la plupart immunisés contre la variole, alors que les indiens ne l'étaient pas et mouraient en nombre phénoménal, instaura dans l'inconscient collectif une supériorité nette du Dieu des chrétiens sur les divinités locales⁷³.

Déjà fort perturbés par le nombre de décès considérables et affaiblis dans leur capacité de résistance à l'exploitation incessante des ressources territoriales par les colons japonais, cette dépréciation de leur médecine et de leur religion, due à un fléau apporté par ces mêmes migrants qui en détenaient aussi la délivrance, finit de bouleverser leur autonomie qui avait duré des siècles. Dans la société aïnoue traditionnelle, les chamanes étaient aussi

souvent les chefs du clan et détenaient une grande partie du leadership. Il fut facile aux représentants des Tokugawa de les destituer progressivement de leur rôle, en plaçant à leur guise des interlocuteurs aptes à servir leurs intérêts politiques. Quelques dix années plus tard, les débuts officiels de la colonisation de Hokkaidô et le recensement des Aïnous avec la population des colons japonais s'accompagneraient de l'appropriation du territoire par le gouvernement et d'un certain nombre de lois répartissant les terres entre les deux communautés (les Aïnous obtinrent la citoyenneté japonaise en 1876 et prirent tous des noms de famille japonais en adoptant, tout du moins en apparence, la religion du Bouddha).

Un changement social d'envergure allait s'opérer dès lors puisque l'axe d'intégration à la Nation se ferait désormais selon l'ascendance impériale, garantie d'une continuité ininterrompue dont la croyance serait renouvelée et intensifiée sous Meiji. Sous le règne shogounal, il n'en était pas envisagé de même afin de ne pas ombrager la toute-puissance du shogoun. L'empereur n'avait qu'un rôle symbolique. Mais avec l'avènement de l'ère Meiji, l'État devint le centre unique puisqu'il fallait créer la Nation moderne. Elle se conçoit ici comme une famille hiérarchisée dont l'empereur est le père et les Japonais littéralement ses enfants⁷⁴. La question de l'intégration des colonisés devint donc fondamentale. Pour bon nombre de politiciens, il fallait les intégrer sans ambages alors qu'émergeait l'idée d'une sorte de République quelque peu fictive. Il fut dès lors interdit aux Aïnous de chasser le cerf et l'ours et de pêcher le saumon, alors que les colons étaient fortement encouragés à développer l'agriculture et l'élevage de bétails sur de larges parcelles de terrain. Cette nouvelle interdiction eut des répercussions dramatiques sur l'acquisition des moyens de subsistance dont ils furent soudainement dépossédés: à la maladie allait s'ajouter de terribles famines.

Dès 1884, l'encouragement par le gouvernement japonais à une conversion définitive à l'agriculture, finit d'achever le processus d'acculturation de la vie traditionnelle aïnoue, en déplaçant des groupes entiers de leurs lieux d'existence originelle, peu favorable aux travaux agraires ou présentant un intérêt majeur pour les investissements de capitaux japonais. L'impossibilité de pratiquer chasse et pêche, activités étroitement liées à la religion aïnoue et fondements identitaires d'une société de chasseurs-pêcheurs-cueilleurs, fut un ultime coup porté aux mœurs ancestrales qui avaient perduré des centaines d'années. L'assimilation des Aïnous dans la nation japonaise lors de la restauration de Meiji peut être perçue comme le résultat de la politique des Tokugawa, montrant l'importance pour l'État de définir des frontières claires dans les territoires du Nord, face à la menace expansionniste de son voisin russe. Cette redéfinition de l'espace national s'est

accompagné d'une japonisation intensive de ses nouveaux sujets et de leurs vaccinations rendues obligatoires afin d'accélérer une assimilation, dont le but final était l'évaporation au sein même de la japonité. Cette volonté de les dissoudre à tout prix dans le mirage mono-ethnique conditionnera les études d'anthropologie physique qui les emprisonneront par la suite dans l'image d'une « race » non seulement sur le déclin, mais vouée à disparaître. En les sauvant du péril endémique, ils les ont aussi mis en danger d'une autre manière, en bouleversant les assises d'une culture ancestrale assaillie de toute part. L'acceptation de la supériorité de cette nouvelle médecine montre pourtant l'intelligence et la capacité d'adaptation rapide des aborigènes, en soulignant paradoxalement d'autre part que les cultures semblent porter en elles le germe de leur propre destruction tout autant que celui de leur renouveau. Dans de nombreuses situations extrêmes, elles trouvent des stratégies d'adaptation conciliantes afin de ne pas périr. Loin de l'image de passivité et de docilité d'une population vouée à la disparition par les politiques puis les universitaires, et ce jusqu'aux mouvements sociaux des années 1960, l'histoire aïnoue nous semble plutôt se caractériser par sa remarquable résistance, sa finesse d'adaptation et une longévité à toute épreuve qui la liera ensuite à un maillage aborigène international, assurant ainsi sa définitive pérennité et sa reconnaissance comme peuple aborigène du Japon en 2008. Enfin, c'est en développant une médecine bienveillante sponsorisée par lui-même que le gouvernement Tokugawa a notamment affirmé par le marquage sur les corps que la santé physique de ses ressortissants impliquait *de facto* une délimitation territoriale marquant les limites de ses possessions.

In memoriam:

Mitsuru Gônai (郷内満 1934-2014)

Bibliographie

- BATCHELOR John, *The Ainu and their Folk-Lore*, édition originale de 1901, rééditée par Forgotten Books, London, 2012.
- BATCHELOR John, *Chikoro utarapa ne Yesu Kiristo ashiri aeuitaknup (The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ)*, translated out of the Greek by Batchelor, Yokohama: The Bible Societies' Committee for Japan, 1897.
- BERQUE Augustin, « La chaîne culturelle d'une colonisation : les paysans à Hokkaidô » in: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 29e année, N. 6, 1974. pp. 1425-1449.
- CHAPELL Fred, *Dagon le dieu-poisson*, Christian Bourgois, 1994.
- CHIRI Yukie 知里幸恵, *Ainu shinyôshû (アイヌ神謡集, Chants mythologiques aïnous)*, Iwanami shoten, 1978.
- Pour des extraits en français, voir : TSUSHIMA Yûko.

- CLERCQ Lucien, «Constructions et figures de l'altérité dans le Japon moderne (1868-1912) — Débats sur les origines des Aïnou et des *Wajin* à travers l'émergence du savoir anthropologique japonais» in *The Review of Liberal Arts* n°128, Otaru University of Commerce, pp. 151-188, 2014.
- CLERCQ Lucien, «La guerre de Shakushain à Ezo (1669) et quelques comparaisons entre les différentes formes de la violence collective dans les sociétés primitives» in *Septentrional* n°3, Société japonaise de la culture et des lettres françaises, Hokkaidô, pp. 61-83, 2014.
- CLERCQ Lucien, «L'ethnie aïnoue vue par les japonais à travers une étude la peinture *«ainu-e»* et quelques-uns des grands maîtres de ce genre (1720-1876)» in *Septentrional* n°2, Société japonaise de la culture et des lettres françaises, Hokkaidô, pp. 35-56, 2012.
- CLERCQ Lucien, «*Dies Irae*: Des constructions de l'intolérable et du contrôle de la violence chez les peuples indigènes» in *Research Journal of Graduate Students of Letters*, vol.10, Hokkaido University, pp. 203-218, 2010.
- CLERCQ Lucien, «*Ikari no hi — Jinruigaku to yurushien mono*》(怒りの日—人類学と許しえぬもの, *Jours de colère — Réflexions anthropologiques sur la notion d'intolérable*) in *Sô — Eizô to hyôgen* n°3 (層・映像と表現, Strates — Images & Représentations), 北海道大学大学院文学研究科 映像・表現文化論講座, 2010, pp. 4-18.
- DESCOLA Philippe, *La fabrique des images — Visions du monde et formes de la représentation*, Somogy, 2010.
- GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde*, Folio, Essais Gallimard, 2005.
- GÔNAI Mitsuru 郷内満, *Ashita ni mukatte — Ainu no hitobito wa uttaeru* (明日に向かって—アイヌのうたとは訴える, *Tournons-nous vers l'avenir - Le peuple aïnou lance un appel*), Shônen Shôjo Kyôyô Bunko, 1983.
- JANNETTA Ann, *The Vaccinators: Smallpox, Medical Knowledge, and the «Opening» of Japan*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007.
- KINDAICHI Kyôsuke 金田一京助, *Ainu seiten* (アイヌ聖典, *Livres sacrés aïnous*), Tôkyô, Sekai Bunko Kankôkai, 1923.
- KINOSHITA Yoshihiro & TAKEMURA Haruo, *Studies on diseases and the medical treatments of Ainu people*, Sapporo, Takeuchi, 1993.
- KIRKMAN Robert & ADLARD Charlie, *The Walking Dead*, Image Comics, California, 2003-2015.
- KITAHARA Jirôta 北原次郎太, *Ainu no saigu Inau no kenkyû* (アイヌの祭具 イナウの研究, *Objets rituels aïnous — Études sur les Inao*), Hokkaidô daigaku shuppankai, 2014.
- KUBODERA Itsuhiko 久保寺逸彦, *Ainu no shinyô* (アイヌの神謡, *Chants mythologiques des Aïnous*), Sôfûkan, 2004.
- MCCARTHY Cormac, *La route*, Éditions de l'Olivier, 2008.
- MARAINI Fosco, «Une renaissance aïnoue ?» in *L'Homme*, 1996, tome 36 n°137, pp. 195-204.
- MATSUURA Takeshirô 松浦武四郎, *Sankô Ezo Nisshi* (参考蝦夷日誌, *Journal d'un périple hokkaidôis*), Edo, Réédition Tôkyô, Yoshikawa Kobunkan, 1970.
- MATSUURA Takeshirô 松浦武四郎, *Matsuura Takeshirô Kikôshû* (松浦武四郎紀行集, *Recueil des récits de voyage de Takeshirô Matsuura*), Takezô Yoshida, Tôkyô, édition originale 1858.
- MOGAMI Tokunai 最上徳内, *Ezo sôshi* (蝦夷草紙, *Écrits sur Ezo*), réédition 1965, Jiji tsûshinsha, édition originale 1790.
- MUNRO Neil Gordon, *Ainu, creed and cult*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1962.
- PHILIPPI Donald L., *Songs of Gods, Songs of Humans, The Epic Tradition of the Ainu*, Tokyo, University of Tokyo Press, 1979.
- RAIMOND Sophie, «Histoire(s) du regard: le complexe d'Ulysse dans Les Carabiniers et le Mépris de Jean-Luc Godard», 2008, www.cinémainaires.wordpress.com.
- SJÖBERG Katarina, *The Return of the Ainu. Cultural mobilization and the practice of ethnicity in Japan*,

- Switzerland, Harwood Academic Publishers, 1993.
- TSUSHIMA Yûko, *Tombent, tombent les gouttes d'argent — Chants du peuple aïnou*, Paris, L'aube des peuples, Gallimard, 1996.
- VINCENT Jean-Marie, «Le désenchantement du monde: Max Weber et Walter Benjamin» in *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXXIII, 1995, N°101, pp. 95-106, p.95.
- WALKER Brett L., *The Conquest of Ainu Lands — Ecology and Culture in Japanese Expansion 1590-1800*, University of California Press, 2001.
- WALKER Brett L.: «The early modern Japanese state and Ainu vaccinations: Redefining the body politic 1799-1868» in *Past & Present* N°163 (may 1999), Oxford University Press, pp. 121-160.
- WALKER Brett L., «Foreign Contagions, Ainu Medical Culture, and Conquest» in: William W. Fitzhugh & Chisato O. Dubreuil, *Ainu Spirit of a Northern People*, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution, Washington, 1999, pp. 102-107.
- WARBURG Aby, *Le rituel du serpent. Récit d'un voyage en pays Pueblo*, Art et Anthropologie, Macula, 2011.
- WEBER Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Tel, Gallimard, 2004.

Notes

- 1 WATCHEL Nathan, *La vision des vaincus*, Gallimard, 1971, réédition 2013, p. 55.
- 2 *Hokkaidô Utari Kyôkai* 北海道ウタリ協会, fondée en 1946 et renommée ainsi en 1960.
- 3 Voir notre étude concernant le processus de «racialisation» des Aïnous et l'acharnement scientifique dont ils furent victimes au début du XXe siècle: CLERCQ Lucien, «Constructions et figures de l'altérité dans le Japon moderne (1868-1912) — Débats sur les origines des Aïnous et des *Wajin* à travers l'émergence du savoir anthropologique japonais» in *The Review of Liberal Arts* n°128, Otaru University of Commerce, pp. 151-188, 2014.
- 4 Les kanji sont identiques pour les trois termes: 蝦夷, *Ezo*.
- 5 *Tokugawa bakufu* 徳川幕府, 1603-1867.
- 6 L'aïnou est une langue isolée parlée jusqu'au début du XXe siècle dans trois foyers majeurs de peuplement, correspondant à l'île de Hokkaidô, à l'île de Sakhaline, et des îles Kouriles jusqu'à la pointe du Kamchatka. Il y avait trois dialectes principaux, jusqu'à ce que l'Union Soviétique prenne définitivement possession des Kouriles et de Sakhaline en 1945, entraînant le regroupement rapide de toutes les populations aïnoues à Hokkaidô. Il n'y a plus de nos jours que très peu de locuteurs connus le parlant couramment sur ces deux îles. Jusqu'au milieu des années 1950, les dialectes de Hokkaidô et de Sakhaline coexistaient, malgré un affaiblissement constant. L'aïnou de Hokkaidô se caractérise par trois grands groupes régionaux, correspondant aux régions nord, centrale et sud de l'île. Au sein de ces zones existent de nombreuses variantes dialectales (aïnou de Shizunai, aïnou de Chitose, région considérée comme le centre de l'aïnou classique, aïnou de Samani...) dont le nombre de locuteurs est difficile à déterminer. Certains chiffres avancent le nombre de trente personnes capables de parler encore parfaitement leur langue vernaculaire. Malgré le peu de locuteurs, on assiste cependant depuis le début des années 1980 à un véritable regain d'intérêt des Aïnous pour leur héritage linguistique et culturel et de nombreuses classes, multipliées depuis le vote de l'*Ainu shimpo* de 1997 puis pérennisées par la reconnaissance des Aïnous en tant que peuple autochtone du Japon en 2008, ne cessent de voir le jour. Si la langue est en grand danger d'extinction, elle n'est pourtant pas tout à fait une langue morte. Longtemps considérée comme un mystère académique, son origine et son appartenance à d'autres groupes linguistiques, furent l'objet de nombreuses spéculations. C'est une langue isolée, traditionnellement non-écrite et parfois assimilée aux langues paléosibériennes. Elle est de type agglutinant,

c'est-à-dire que les mots sont formés d'un radical auquel viennent s'ajouter des enchaînements de suffixes, constituant des fonctions syntaxiques et toute une gamme de spécifications modales. Ne comportant pas d'alphabet, elle fut transcrite dans ceux des langues des chercheurs qui la recueillirent, généralement en lettres romaines, dont l'accentuation permet de faciliter sa transcription sonore pour les non-spécialistes, ou en *katakana*, l'un des trois types de caractères japonais. Elle possède cinq voyelles comme le japonais (a, i, u, e, o) et seulement onze consonnes (c, h, k, m, n, p, r, s, t, w, y). Le son de la lettre «c» comporte une affrication, proche du «ch» anglais. Elle laisse entendre un petit bruit de friction entre son explosion et le début de la lettre suivante. Il n'y a qu'un unique son de type fricatif, le «s» et la lettre «r» s'apparente à son équivalent japonais, très proche du «l». Une phrase typique se construit selon le modèle sujet, objet, verbe: *Shirokanipe ranran pishkan, konkanipe ranran pishkan, Tombent, tombent les gouttes d'argent, tombent tombent les gouttes d'or*, (chant de la chouette pêcheuse Kétoupa de Blakiston, tiré du *Ainu Shin'yōshū*, Chiri Yukie). Ne possédant pas de systèmes d'écriture, sa transcription pose donc un certain nombre de problèmes stylistiques. Nous avons choisi de suivre la méthode employée en 1920 par Chiri Yukie (1903-1922), une jeune femme aïnoue parfaitement bilingue en aïnou et en japonais, qui fut la première à transcrire en alphabet romain de nombreux chants épiques de la région de Horobetsu, l'*Ainu Shin'yōshū*. Ayant reçu comme d'autres aborigènes un enseignement par des missionnaires, sa transcription reflète l'influence du système Hepburn pour recueillir le japonais. Ce système utilise «ch» et «sh» pour indiquer la palatalisation du «c» et du «s», généralement aisé à prononcer pour les anglophones. Il a été affiné par la suite par l'éminent linguiste aïnou Kubodera Itsuhiko pour pallier aux problèmes liés à l'utilisation des *katakana* lors de l'écriture des mots aïnous en japonais. D'autres systèmes de transcription de l'aïnou en alphabet romain plus modernes ne sont pas rares, l'association *Utari* (camarade en aïnou) a publié en mars 1994 un manuel de langue établissant certaines règles de traduction, et gomme pour la plupart ces palatalisations en transcrivant également les sons «u» par «w» ou «i» par «y». Ainsi, un bâtonnet d'offrande sculpté de bois blanc pourra être écrit «*inau*», «*inao*», ou encore «*inaw*»; le mot aïnou pourra voir son orthographe varier ainsi: «*aïnou*», «*aino*» ou «*ainu*». Si nous avons l'habitude de conserver cette dernière transcription littérale puisqu'elle nous paraissait la moins problématique, fidèle au système Hepburn et au syllabaire *katakana*, le terme «aïnou» existant et appartenant à la langue française, c'est donc celui-ci que nous avons privilégié ici. L'autre exception au système Hepburn concerne certains termes essentiels de l'aïnou comme les mots «*ikupasuy*», les baguettes de libation cérémonielles ou les «*kamuy*», les dieux et esprits de l'animisme aïnou. Nous avons préféré respecter la nuance d'ordre phonétique existant entre les successions vocaliques bisyllabiques et les diphtongues, comme dans les remarquables traductions françaises des poèmes du *Ainu Shin'yōshū* supervisées par Tsushima Yuko. Ainsi «*ikupasui*» s'écrira «*ikupasuy*» et «*kamui*» (*kamoui* chez André Leroi-Gourhan par exemple), «*kamuy*». Les spécificités de prononciation de la transcription officielle japonaise sont: u = ou, ge = gué, e = é, ch = tch, ai = a+i, le «h» est aspiré, au = a+ou, r = «r» roulé.

- 7 *Ezo-chi* 蝦夷地, la terre des *Ezo*.
- 8 *Koshamain no tatakai* コシャマインの戦い.
- 9 *Shakushain no tatakai* シャクシャインの戦い. Pour une interprétation ethnohistorique de l'évènement, voir: CLERCQ Lucien, «La guerre de Shakushain à *Ezo* (1669) et quelques comparaisons entre les différentes formes de la violence collective dans les sociétés primitives» in *Septentrional* n°3, Société japonaise de la culture et des lettres françaises, Hokkaidō, pp. 61-83, 2014.
- 10 Voir: WALKER Brett L., *The Conquest of Ainu Lands — Ecology and Culture in Japanese Expansion 1590-1800*, University of California Press, 2001.
- 11 Ce terme encore communément utilisé de nos jours par les Aïnou et dont la première apparition dans un texte japonais remonte vraisemblablement à 1467 (SASAKI Toshikazu (佐々木 利和), «*Ainu shi wa seiritsu suru darō ka*» (アイヌ史は成立するだろうか, *L'Histoire aïnoue arrive t'elle à maturité?*) in *Kita*

- kara no Nihon shi* (北からの日本史, *L'histoire du Japon vue du Nord*), ed. Hokkaidō-Tōhoku Shi Kenkyūkai, Tokyo: Sanseidō, 1988, pp. 307-314) est une transformation du mot *shisam*, les voisins. Les étrangers non *wajin*, terme qui par contraste remonte quant à lui à 1799, sont les *Fure shisam* (aussi parfois appelés ironiquement *Akai rinjin* en raison de l'imposante barbe rousse des voisins russes d'antan).
- 12 *Kunashiri-Menashi no tatakai* クナシリ・メナシの戦い.
 - 13 Littéralement «la voie des mers du nord», Hokkaidō, 北海道.
 - 14 Les *Haihan chicken* 廃藩置県 de l'ancien Japon.
 - 15 Voir: BERQUE Augustin, «La chaîne culturelle d'une colonisation: les paysans à Hokkaidō» in: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 29e année, N. 6, 1974. pp. 1425-1449.
 - 16 WEINER Michael, *Race, Ethnicity and Migration in Modern Japan*, Routledge, 3 volumes, 2004, p. 399.
 - 17 *Jingireichishin* 仁義礼智信, les cinq vertus confucéennes: *jin* 仁, la bienveillance, *gi* 義, la droiture, *rei* 礼, la bienséance, *chi* 智, la sagesse, *shin* 信, la loyauté.
 - 18 MOGAMI Tokunai 最上徳内 (1754-1836). Cet explorateur et cartographe, disciple du savant Honda Toshiaki (本多利明 1743-1821) était favorable à la colonisation d'Ezo. Il fut l'un des premiers à développer une vision véritablement nationale du gouvernement japonais, en encourageant notamment l'apprentissage des sciences et des techniques occidentales. Il parcouru à huit reprises Hokkaidō, Sakhaline et les îles Kouriles, lors d'expéditions géographiques pionnières. Mogami Tokunai est connu en Europe pour avoir été l'ami de Philipp Franz von Siebold (1796-1866) qu'il fréquenta assidûment lors de son séjour à Edo à partir de 1823 et à qui il enseigna entre autre les bases de la langue aïnoue. Premier japonais à avoir écrit un dictionnaire aïnou-japonais, Siebold en supervisera la traduction allemande. Il lui prêtera également des cartes du Kamtchatka et des îles Kouriles inédites.
 - 19 «Les édits du domaine interdisaient même aux Aïnous de porter des sandales ou des chapeaux de paille de style japonais, qu'il neige ou qu'il pleuve»: WALKER Brett L.: «The early modern Japanese state and Ainu vaccinations: Redefining the body politic 1799-1868» in *Past & Present* N°163 (may 1999), Oxford University Press, pp. 121-160, p. 124. Nous nous sommes inspirés de cette étude pour mieux comprendre l'impact du contrôle direct d'Ezo et de la mise en place de nouvelles politiques de gestion, dont la vaccination gratuite et obligatoire des Aïnous sur la société aborigène, qui s'en trouva paradoxalement considérablement fragilisée.
 - 20 *Tennentō* 天然痘.
 - 21 WALKER Brett L., *Ibid.*, p. 131.
 - 22 Dans le sud hokkaïdois et la région de Saru, le docteur écossais Neil Gordon Munro (1863-1942) qui vécut à Nibutani avec les Aïnous de 1930 à 1942, relève d'autres appellations de cette divinité calamiteuse: *Pakoro kamuy*, le dieu des châtiments, ou encore *Oripak kamuy*, «celui qui inspire une crainte mêlée de respect». MUNRO Neil Gordon, *Ainu, creed and cult*, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1962, London.
 - 23 MUNRO Neil Gordon, *Ibid.*, & WALKER Brett L., *Ibid.*, p. 154.
 - 24 Voir: KITAHARA Jirōta 北原次郎太, *Ainu no saigu Inau no kenkyū* (アイヌの祭具 イナウの研究, *Objets rituels aïnous — Études sur les Inao*), Hokkaidō daigaku shuppankai, 2014.
 - 25 Le *ramat* est indestructible, partout et en toute chose. Son sens le rapproche du mot «cœur», ce qui pulse, qui pompe, qui assure la fluidité. C'est par exemple l'essence du *kamuy* prisonnière de la forme animale investie que l'on libère lors de l'*iyomante*, afin qu'elle regagne *Kamuy moshiri*. Elle est le souffle qui permet également la circulation des *kamuy* entre les deux mondes de la cosmologie aïnoue, l'un temporel et peuplé d'humains, l'autre métaphysique et habité par les dieux, les ancêtres mythologiques et les défunts. Quand un objet se casse ou qu'un être vivant meurt, le *ramat* ne disparaît pas mais s'en va simplement ailleurs. Il est à la base de la religion animiste aïnoue. On peut assurer sa concentration dans des amulettes, des *inao*, ou des crânes d'animaux morts par l'intermédiaire de

- rituels particuliers, afin d'assurer sa propre protection et celle d'autrui.
- 26 Saule (*susu*), lilas (*pungaum*), cornouiller (*utuka-ni*), phellodendron (*shikerebe-ni*), chêne (*tun-ni*), éléuthérocoque (*aiush-ni*), etc. MUNRO Neil Gordon, *Ibid.*, p. 30.
 - 27 Pour une étude détaillée de la remarquable phytothérapie aïnoue, consulter: KINOSHITA Yoshihiro & TAKEMURA Haruo, *Studies on diseases and the medical treatments of Ainou people*, Sapporo, Takeuchi, 1993.
 - 28 L'une des médications récurrentes pour traiter la variole était le lichen *siw karus, eburiko* en japonais, (*Fomitopsis officinalis*, plus généralement connu du nom d'*agarikon* que les anciens grecs utilisaient pour soigner la tuberculose) et la plante *ikema* (*Cynanchum caudatum*, toujours utilisée de nos jours pour soigner la cirrhose du foie). Après l'avoir mâché il était expulsé sur le corps et les pustules du malade.
 - 29 WALKER Brett L., *Ibid.*, pp. 141-142.
 - 30 WALKER Brett L., «Foreign Contagions, Ainu Medical Culture, and Conquest» in: William W. Fitzhugh & Chisato O. Dubreuil, *Ainu Spirit of a Northern People*, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution, Washington, 1999, pp. 102-107.
 - 31 Cette peur d'une mort qui empêche de mourir totalement et détruit toutes les structures sociales par contamination à la suite de bouleversements bioécologiques majeurs, semble également bien ancrée dans l'inconscient collectif des sociétés modernes. Les manipulations génétiques, l'absence de bioéthique, l'exploitation des ressources naturelles à outrance sans respect des assises écologiques et le spectre d'une catastrophe nucléaire, se traduisent dans bon nombre de pays industrialisés par une angoisse que l'on perçoit dans la production fictionnelle contemporaine. On consultera notamment la bande dessinée de KIRKMAN Robert & ADLARD Charlie, *The Walking Dead*, Image Comics, California, 2003, pour un terrifiant panorama de ce jardin des névroses planétaires que sont devenus les États-Unis d'Amérique. Ce récit décrit un monde ravagé par une épidémie inconnue, où tente de survivre à la menace de mort-vivants d'une rare voracité et à la sauvagerie d'autres humains, un groupe de rescapés, poussé toujours plus en avant dans ses derniers retranchements. Son adaptation télévisée quelque peu controversée bâtit aussi des records d'audience internationale en revisitant radicalement un genre fort codifié et marqué par le cinéma de George Romero, reposant essentiellement sur la critique de la société de consommation et de la médiatisation à outrance. Comme dans l'épidémie, toujours au centre de la destruction de leurs pairs, les humains sont encore plus à craindre que les morts dans le renouveau opéré par Robert Kirkman.
 - 32 SJÖBERG Katarina, *The Return of the Ainu. Cultural mobilization and the practice of ethnicity in Japan*, Switzerland, Harwood Academic Publishers, 1993.
 - 33 Voir: MARAINI Fosco, «Une renaissance aïnoue ?» in *L'Homme*, 1996, tome 36 n°137, pp. 195-204. Le grand maître italien spécialiste du Japon et des Aïnou regrette en effet que Katarina Sjöberg n'ait qu'une connaissance très parcellaire de la langue japonaise pour entreprendre une étude de ce type, que l'on aurait plutôt souhaitée anthropologique. Dans ce pays d'Extrême-Orient à haute culture, il paraît difficile sans connaître un minimum la langue et les relations complexes entre les Aïnou et l'État japonais, de mener à bien une telle enquête. D'où un grand nombre d'erreurs de toutes sortes concernant l'histoire du Japon, sa géographie, ses religions et ses habitants, pénalisant considérablement la valeur scientifique de l'ouvrage. Les entretiens conduits à l'aide d'un interprète sont par contre d'un grand intérêt pour discerner l'extrême complexité des relations entre les Aïnou et les *Wajin*, mais aussi celles qu'ils entretiennent entre eux et les différents *kotan*, souvent rivaux, le racisme subtil des Japonais à leur égard, mais aussi celui plus souterrain des Aïnou à leur rencontre. Ces «potins», mets d'exception en anthropologie sociale, permettent de pénétrer l'intimité jusqu'alors restée secrète de nombreuses familles aborigènes.
 - 34 PHILIPPI Donald L., *Songs of Gods, Songs of Humans, The Epic Tradition of the Ainu*, Tokyo,

University of Tokyo Press, 1979.

- 35 Cette thématique du crépuscule des Dieux sera notamment reprise dans un autre contexte par Jean-Luc Godard à travers son film *Le mépris*. Son sujet en est l'adaptation du mythe homérique par Fritz Lang, citant Dante comme Hölderlin, et illustrant la lutte contre une industrie cinématographique toute puissante régnant par l'argent et le pouvoir. Ce sont les hommes qui ont créés les Dieux et à ce titre, les divinités souhaitent être à leur côté. C'est grâce à leur «gai savoir qui resacralise le monde par le geste créateur» qu'ils existent et observent l'humanité. Désacralisée, la civilisation n'est plus guidée par le sentiment du Bien, du Beau, du Vrai. Voir l'article de: RAIMOND Sophie, «Histoire(s) du regard: le complexe d'Ulysse dans Les Carabiniers et le Mépris de Jean-Luc Godard», 2008, www.cinémaginaires.wordpress.com.
- 36 *«Entzauberung der Welt»*. Max Weber (1864-1920) définit le désenchantement comme le déclin de la magie et des religions en tant que technique de salut et de conception du monde (La *Weltanschauung* est à l'origine une vision du monde métaphysique dans l'Allemagne romantique et moderne). L'héliocentrisme démontrant que la Terre n'était pas le centre de l'Univers, on pût dissocier le ciel des dieux divins, bouleversant ainsi la science et les croyances socioculturelles en profondeur. L'avènement de la science moderne a entraîné ce désenchantement puisque dès lors qu'un phénomène est compréhensible scientifiquement, l'explication religieuse ou mythologique ne devient plus qu'une option culturelle. Il n'y a plus de place pour l'interprétation surnaturelle, cette conséquence fragilise l'imagination et le rêve humain, conduisant à une nouvelle souffrance de l'humanité. WEBER Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Tel, Gallimard, 2004.
- 37 VINCENT Jean-Marie, «Le désenchantement du monde: Max Weber et Walter Benjamin» in *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXXIII, 1995, N°101, pp. 95-106, p. 95.
- 38 Nous renvoyons ici à notre thèse de doctorat en cours pour des développements plus approfondis: *Les Aïnous de Hokkaidô: Rapports de pouvoir, violence et transformations socioculturelles dans le Japon septentrional*, EHESS, 2016.
- 39 KUBODERA Itsuhiko 久保寺逸彦 (1902-1971). Brillant disciple de Kindaichi Kyôsuke, ce natif de Hokkaidô passa de longues années à collecter des données ethnographiques ainsi que des récits mythologiques aïnous à travers toute la région Hidaka, particulièrement la zone recouvrant la rivière Saru. Il obtint son doctorat concernant les récits mythologiques aïnous en 1960, à l'Université Kokugakuin de Tôkyô. Il est célèbre pour la qualité de ses travaux et les excellentes relations qu'il entretenait avec ses informateurs autochtones, notamment deux femmes, Hiraga Etenoa et Hirame Karepia, au répertoire mythologique époustouflant. Hiraga Etenoa était native de Shin-Piraka et belle-fille d'Utekare, un informateur de Kindaichi Kyôsuke. Hirame Karepia était quant à elle née au village de Nina. Beaucoup de ses collaborateurs vinrent jusqu'à son domicile de Tôkyô pour y séjourner souvent de longs mois. PHILIPPI Donald L., *Ibid.*, p. 20. Voir: KUBODERA Itsuhiko 久保寺逸彦, *Ainu no shinyô* (アイヌの神謡, *Chants mythologiques des Aïnous*), Sôfôkan, 2004.
- 40 KINDAICHI Kyôsuke 金田一京助, *Ainu seiten* (アイヌ聖典, *Livres sacrés aïnous*), Tôkyô, Sekai Bunko Kankôkai, 1923.
- 41 *Ibid.*, p. 231.
- 42 TSUSHIMA Yûko, *Tombent, tombent les gouttes d'argent — Chants du peuple aïnou*, Paris, L'aube des peuples, Gallimard, 1996, pp. 331-334.
- 43 GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde*, Folio, Essais Gallimard, 2005, p. 66.
- 44 *Ibid.*, p. 46.
- 45 *Ibid.* p. 50.
- 46 VINCENT Jean-Marie, *Ibid.*, p. 99.
- 47 *Ibid.*, p. 95.
- 48 GAUCHET Marcel, *Ibid.*, p. 60.

- 49 DESCOLA Philippe, *La fabrique des images — Visions du monde et formes de la représentation*, Somogy, 2010, p. 73.
- 50 *Ibid.*
- 51 *Ibid.*
- 52 McCARTHY Cormac, *La route*, Éditions de l'Olivier, 2008, p. 119.
- 53 Les *Hopitu-shinumu*, «le peuple paisible» en langue vernaculaire, font partie du groupe amérindien des Pueblos d'Amérique du Nord. Ce sont les célèbres mokis qu'Aby Warburg partit étudier en 1896.
- 54 *Ibid.*, p. 95.
- 55 WARBURG Aby, *Le rituel du serpent. Récit d'un voyage en pays Pueblo*, Art et Anthropologie, Macula, 2011.
- 56 WARBURG Aby, *Ibid.*, p. 94.
- 57 Comme en témoigne la coupe d'Hygie, déesse de la santé, de la propreté et de l'hygiène, où est recueilli le venin du serpent, devenue l'emblème des pharmacies dans de nombreux pays.
- 58 Consulter le roman de Fred Chappell d'inspiration lovecraftienne revisitant le mythe de Cthulhu et des grands Anciens, grand prix de l'Académie française en 1972, pour un panorama de cette Amérique de blancs miséreux, les *poor whites* de ces états du Sud dont certains pratiquent encore le «*snake-handling*», un culte étrange reposant sur un passage de l'Évangile selon Saint-Marc consistant à prendre à pleine main des serpents venimeux sans craindre de mourir de leurs morsures, ou à boire des «*salvation cocktails*» à base de strychnine pour témoigner de sa fidélité à Dieu. CHAPPELL Fred, *Dagon le dieu-poisson*, Christian Bourgois, 1994.
- 59 Référence: <https://bible.catholique.org/evangile-selon-saint-marc/3224-chapitre-16>.
- 60 BATCHELOR John, *The Ainu and their Folk-Lore*, édition originale de 1901 rééditée par Forgotten Books, London, 2012, pp. 355-374 (Chap. XXXII, Serpent cultus). Membre de l'Église anglicane londonienne, il écrivit une quarantaine d'articles et de livres dont le premier dictionnaire de langue aïnou-anglais pendant sa mission auprès des Aïnou. Il fonda en 1888 une école (*Airin gakkō*) suivie de beaucoup d'autres afin d'assurer leur éducation, mais toutes furent fermées en 1905 en raison de la politique d'assimilation forcée du gouvernement. On lui doit notamment la conversion du barde Imekanu devenu missionnaire, plus connue sous le nom de Kannari Matsu (金成 マツ 1875-1961), qu'il présenta au célèbre linguiste Kindaichi Kyōsuke (金田一 京助 1882-1971) en 1918. Leur collaboration fut particulièrement fructueuse puisqu'elle permit au chercheur japonais d'écrire soixante-douze volumes de *Kamuy Yukar* (sagas épiques aïnoues) de la région d'Horobetsu, jusqu'alors inédits. Sa nièce, Chiri Yukie (知里 幸恵 1903-1922) rédigea elle aussi un monument de la littérature orale aïnoue, l'Aïnou *Shinyōshū* (アイヌ神謡集, *Anthologie des récits épiques des Dieux Aïnou*), avant de décéder tragiquement à dix-neuf ans d'un arrêt cardiaque. Imekanu qui s'installa à Chikabumi pour enseigner l'évangile à ses pairs, fut également très proche des parents du célèbre sculpteur Bikky Sunazawa (砂澤ビッキ 1931-1989), Peramonkoro et Koa Kanno, tous deux très influents dans leurs communautés, convertis sous son influence. Le prisme culturel du révérend et la farouche volonté de convertir les Aïnou à la religion catholique pour les sauver de leur condition dramatique, est toutefois à prendre en compte dans l'analyse de ces travaux, demeurant néanmoins une importante source de renseignements. Cette vision chrétienne du monde fut en effet directement calquée sur celle des indigènes, en opérant une dichotomie entre le Ciel et l'Enfer et en transformant par exemple les *kamuy* en anges messagers du Créateur. Sa traduction de la bible en langue aïnoue est sujette à de nombreuses critiques linguistiques, tout autant que sa validité (BATCHELOR John, *Chikoro utarapa ne Yesu Kiristo ashiri aeuitaknuḥ* (*The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ*), translated out of the Greek by Batchelor, Yokohama: The Bible Societies' Committee for Japan, 1897). L'étude de Kirsten Refsing a montré de quelle manière cette transcription revêt les aspects d'un colonialisme culturel où il s'est approprié la langue de ses sujets en la modifiant à loisir, afin d'y calquer sa propre conception du monde. REFSING

- Kirsten, 《Lost Aryans? John Batchelor and the Colonization of Ainu Language》, in *interventions*, 2: 1, pp. 21-34, Taylor & Francis, 2000.
- 61 *Noboribetsu shi* 登別市. *Nupur-pet* en aïnou, dont l'étymologie signifie rivière sombre et atteste des remarquables qualités curatives des sources de la région célèbre pour ses *onsen*.
- 62 MUNRO Neil Gordon, *Ibid.*, p. 83.
- 63 Vaccination jennérienne: vaccination du nom du médecin anglais Edward Jenner (1749-1823). Il le découvrit en 1796 afin de soigner la variole par la vaccine (*cowpox*), maladie infectieuse des bovidés, permettant d'immuniser l'homme contre cette dernière. Les premières vaccines seraient arrivées au Japon en 1849 grâce aux Hollandais, mais selon Ann Jannetta, les Japonais avaient des informations sur la vaccination depuis déjà une cinquantaine d'années. JANNETTA Ann, *The Vaccinators: Smallpox, Medical Knowledge, and the 《Opening》 of Japan*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007.
- 64 Le terme *wajin* désigne les Japonais non-autochtones d'origine (par opposition aux Aïnous ou aux populations des Ryūkyū). Il opère également une distinction entre la majorité ethnique du pays et les autres Japonais issus d'une immigration diverse, coréenne, chinoise ou brésilienne par exemple. Nous privilégions ce terme à celui de *Nihonjin*, Japonais, faisant référence à la nationalité, sans prendre en compte les particularités ethnoculturelles des groupes sociaux. Les Aïnous quant à eux utilisent le terme *shamo* pour désigner les Japonais non-aïnous.
- 65 桑田立斎, 1811-1868.
- 66 深瀬洋春, 1834-1905.
- 67 *Hokkaido Ainu Kyōkai*, Kaderu 2.7 Building, Nishi 7 Kita 2, Chuo-ku, Sapporo 060-0002.
- 68 Voir: CLERCQ Lucien, 《L'ethnie aïnoue vue par les japonais à travers une étude la peinture 《ainu-e》 et quelques-uns des grands maîtres de ce genre (1720-1876)》 in *Septentrional* n°2, Société japonaise de la culture et des lettres françaises, Hokkaidō, 2012, pp. 35-56.
- 69 Voir: CLERCQ Lucien, 《*Dies Irae*: Des constructions de l'intolérable et du contrôle de la violence chez les peuples indigènes》 in *Research Journal of Graduate Students of Letters*, vol.10, Hokkaido University Graduate School of Letters, 2010, pp. 203-218 et 《*Ikari no hi — Jinruigaku to yurushien mono*》(怒りの日—人類学と許しえぬもの, *Jours de colère — Réflexions anthropologiques sur la notion d'intolérable*) in *Sō — Eizō to hyōgen* n°3 (層・映像と表現, Strates — Images & Représentations), 北海道大学大学院文学研究科 映像・表現文化論講座, 2010, pp. 4-18, pour sa version japonaise.
- 70 *Baidoku* 梅毒.
- 71 Matsuura Takeshirō 松浦武四郎 1818-1888. Géographe et savant de premier plan, il explora *Ezo* à plusieurs reprises au XIXe siècle, écrivant une somme d'informations considérables concernant l'île, sa faune, sa flore et ses habitants. Il releva notamment en détail les peuplements aïnous de très nombreux *kotan* et compila en guise de témoignage et de sympathie pour eux, une liste des déportés de force de la région de Nibutani dans les pêcheries. Motivé par une morale humaniste, proche des aborigènes dont il avait appris la langue et grâce auxquels il dessina des cartes inédites, il fut l'un des premiers à évoquer leur exploitation sévère et appeler à la naturalisation des Aïnous pour les protéger d'abus toujours plus importants.
- 72 MATSUURA Takeshirō 松浦 武四郎, *Sankō Ezo Nisshi* (参考蝦夷日誌, *Journal d'un périple hokkaidois*), Edo, Réédition Tōkyō, Yoshikawa Kobunkan, 1970 et 《*Nosappu Nisshi*》(Journal de Nosappu), in *Matsuura Takeshirō Kikōshū* (Recueil des récits de voyage de Takeshirō Matsuura), Takezō Yoshida, Tōkyō, édition originale 1858, cité par WALKER Brett L., *ibid.* p. 103.
- 73 WATCHEL Nathan, *La vision des vaincus*, Gallimard, 1971, réédition 2013.
- 74 *Sekishi* 赤子, 《bébés》.

(2015年7月6日受付、2016年1月6日受理)

《要約》

流行病、社会文化的解釈ならびに徳川時代（1603-1867） におけるアイヌへの種痘の実施

クレルク・リュシアン

キーワード：エスノヒストリー；アイヌ；病の表象；解釈学；蛇崇拜； 暴力に関する人類学の視座

日本の社会と、日本に統合される以前のアイヌの社会の関係は、領土をめぐる抗争と征服の長い歴史に特徴付けられる。その歴史の過程で、アイヌは北へ北へと追いやられ、それは1599年に松前藩の蝦夷地支配が徳川幕府により承認され、島の南西の和人地にその支配拠点が確立されるまで続く。幕府はしかし、二度にわたって蝦夷地の直接支配を行っていてもいる。一度目は1799年から1821年まで、二度目は1855年から1867年までである。とりわけ二度目の時期は、やがて起きる蝦夷が島の植民地化を決定づけた時期でもある。明治時代になると、蝦夷が島は北海道と改称され、日本の国家の一部とされていくのである。それまで蝦夷は、松前藩主導の保護の下に管理されるただの商業的支所にすぎず、松前藩の要求もまた、経済的なものに限定されていた。ところが江戸末期より、蝦夷は開拓すべき広大な領土となる。その資源は大規模に活用され、そこに暮らす人々は、未成熟な福祉国家の好意的な、しかし温情主義的でもある保護の下に置かれることになるのである。実際に、幕府による蝦夷の直接支配のさなか、異例の政治的措置がとられている。そこには国の負担による最新医療の提供も含まれており、それが頂点に達したのは、蝦夷地に居を構える日本人だけでなく、アイヌにも実施された天然痘に対する予防接種である。この措置は、同化を求める幕府の意志と、日本の近代の幕開きを示している（江戸時代1600-1868）。この政策は、構造のうえでは儒教における「五徳」の論理と慈善的統治とに結びついている。生成しつつある帝国のメンバー全てが、この慈善的統治の恩恵を受けるべきものとされたのである。この政策はまた、徳川幕府の好意の受益者であるということ、その事実をもって、国の保護下にあることを意味するという考えを示している。

この政治的選択は、アイヌたちの自治にすぐさま影響を及ぼした。これ以降、胎動を始めた近代国家の周辺に位置するアイヌたちは、できるだけすみやかに同化させるべき分子とみなされるようになっていくのである。流行病や植民地化による激しい動揺を受けた他の社会文化的解釈（その幾例かは本論の考察の対象となるであろう）と同様、病に関するアイヌの文化的概念もまた壊滅的な変化を蒙り、それに伴い、二分され既にぐらつき始めていた社会文化的均衡

はさらに脆いものとなった。徳川幕府にとっては、ロシア帝国による征服の脅威を前に、蝦夷の広大さとその防衛とは、兵站術上の重要な問題であった。幕府にとって、アイヌの援護を確保することが最重要であった。数の上では乏しいとはいえ、アイヌは北海道の風土を知悉していた。そしてなにより、アイヌはもっとも大切な交易相手であり、その交易の独占権はなんとかも保持せねばならず、またアイヌの労働力も欠かせないものになっていたためである。島の支配が松前藩から幕府へと移行した際のアイヌに対するこの態度変化は、それゆえ、アイヌの社会に対して重大な影響を及ぼすとともに、その政治的自立を著しく弱めるものであった。アイヌを是が非でも単一民族という幻影のなかに取り込もうとするこの意志は、形質人類学の研究を条件付け、その結果、アイヌは衰退期にあるばかりか、滅びゆくことを運命付けられた「民族」とみなされるようになっていく。これに対して、アイヌの速やかな適応能力は、彼らの行動様式がその内部に自己の崩壊の種を宿していたかにみえる反面、その復活の種もまた宿していたということを逆説的に示している。アイヌたちは破滅を避けるため、妥協的な適応戦略を見出していた。政治家ついで大学関係者たちにより、1960年代の社会運動の隆盛まで保たれていた、滅亡を運命付けられた人々という受動的なイメージとは程遠く、アイヌの歴史はむしろ、その卓越した抵抗の力、適応の妙、そしてあらゆる試練の末に、彼らの歴史を世界的な先住民族の網の目に結び付けたその生命力によって特徴付けられるのである。こうして、2008年に至り、アイヌは日本の先住民族として認められ、その文化の継承が保障されるに至ったのである。