HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	Prolégomènes à un essai de reconstruction historique de l’ identité socioculturelle aïnoue contemporaine (1e partie)
Author(s)	Clercq, Lucien
Citation	メディア・コミュニケーション研究, 70, 1-35
Issue Date	2017-03-25
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/64718
Type	departmental bulletin paper
File Information	MC70-1_Clercq.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

Prolégomènes à un essai de reconstruction historique de l'identité socioculturelle aïnoue contemporaine (1e partie)

Lucien Clercq

Mots clés : *Aïnous ; Amérindiens ; Autochtonie ; Ethnohistoire ; Identité (s) ; Noiraméricains*

> 《 *Le souci de faire une anthropologie de l'actuel ne conduit pas, dans le contexte de notre enquête, à l'évacuation pure et simple de la démarche historique, tant il apparaît que l'histoire est présente dans la réalité sociale contemporaine, non seulement au sens où tous les faits ont des causes antérieures, mais aussi en ce qu'elle est thématisée, qu'elle apparaît comme source d'identité et de légitimité dans les entretiens que nous avons réalisés comme dans d'autres contextes d'interlocution* (…) 》
>
> Michel Naepels (Histoires de terres kanakes[1])

1. Une reformulation identitaire à travers la comparaison avec d'autres minorités opprimées

La population aborigène aïnoue originaire de Hokkaidô s'élève aujourd'hui officiellement à environ 25 000 personnes (les données officieuses oscillent cependant entre 100 000 et 250 000 individus), dans un archipel comptant 127,3 millions d'habitants. Elle tente avec plus ou moins de succès depuis les années 1960, à l'instar d'autres peuples autochtones minoritaires confrontés à des défis similaires, de se réapproprier un passé qui connut une rupture brutale en raison de l'acculturation socioculturelle de l'ethnie, conformément aux souhaits d'un pouvoir étatique cherchant à accélérer son assimilation. Engagés de longue date dans la lutte pour l'obtention puis l'application de droits relatifs à leur statut de peuple autochtone du Japon, finalement obtenu le 6 juin 2008 après un combat de longue haleine, les Aïnous sont en constante recherche de ce passé fragmentaire, dont la quête s'avère indispensable dans l'espoir de le reconstituer ou d'expliquer sa disparition. Cette recherche éperdue soutient également des revendications politiques plus pragmatiques s'appuyant sur

une histoire et des origines différentes de celles de la majorité, qu'ils continuent de chercher à définir et à affiner. En effet, si les Aïnous ont rapidement privilégié l'éducation des plus jeunes et le mimétisme socioculturel autant que possible pour faciliter leur intégration dans cette nouvelle société, ils n'ont cessé néanmoins d'élaborer en parallèle au cœur des foyers et lors de rencontres politiques des stratégies de résistance à l'acculturation, en s'interrogeant sur leurs spécificités autochtones.

Car comme dans toute entreprise coloniale, il apparaît distinctement qu'une nouvelle société issue de la modification des assises écologiques et socioculturelles du groupe d'origine dans ce nouvel élément, est née de ces migrations massives japonaises à Hokkaidô (officiellement intégrée au territoire national en 1868). Elle a immanquablement bouleversé lors de sa création celle de ceux qui vivaient déjà là, sans jamais véritablement les intégrer ni à elle, ni au corps national (essentiellement en raison de la loi aliénante de protection des anciens autochtones (*Kyûdojin Hogohô,* 旧土人保護法) votée en 1899, envisageant l'assimilation comme l'éradication de la langue, des coutumes et des valeurs de la société traditionnelle). Les Aïnous ont donc dû s'accommoder de cette situation peu enviable tout en élaborant des stratégies de résistance originales à l'acculturation[2]. Les rapports entre ces deux groupes semblent largement s'inscrire dans le type de ceux existant entre colonisateurs et colonisés : dénués des moyens démographiques et techniques nécessaires pour repousser la violence de cette colonisation massive, ils n'ont pas pu être contrôlés par les Aïnous pendant ou après la conquête. Or, il nous semble que ceux-ci, malgré les tentatives d'effacement de leur histoire, sont pourtant les créateurs et les détenteurs d'une historicité que l'on a longtemps voulu leur nier pour mieux les déposséder. Loin d'être restée passive face à ces bouleversements, malgré les multiples assauts acculturatifs auxquels elle a dû faire face, la communauté aïnoue se caractériserait plutôt par une valorisation de la combativité et une forte capacité de résistance à travers certaines figures héroïques (chefs de guerre d'antan, artistes, écrivains et militants d'aujourd'hui), mais aussi grâce à l'élaboration de stratégies inspirées de la lutte d'autres minorités. Ouvert sur le monde, l'activisme politique communautaire aïnou et son calendrier se sont restructurés autour des mutations socioculturelles que traversait l'ethnie, tout en s'adaptant à ses besoins immédiats. Vers le milieu des années 1960, un important mouvement s'est alors engagé dans un effort de réinterprétation et de reconstruction de l'identité aïnoue et de son histoire, s'exprimant notamment à travers un journal peu connu *: Anutari Ainu : Warera Ningen*（アヌタリアイヌ：われら人間, Anutari Ainu : Nous les humains), publié à Sapporo de juin 1973 à mars 1976 (20 numéros), s'inspirant en partie des expériences amérindiennes et noiraméricaines[3]. Si sa publication s'arrêta au bout de

trois ans en raison d'un manque de soutien et de financements, elle marque néanmoins son insertion croissante dans un réseau international, cherchant à désenclaver son isolement et faire pression sur un gouvernement peu enclin à entendre d'une oreille favorable les revendications aïnoues, dont la principale était la demande de l'abrogation immédiate de la loi de protection attendue comme une parousie. Malgré la pluralité des avis aïnous, s'opposant parfois en des conflits d'opinions aux allures de guerres picrocholines concernant les moyens pour y parvenir, le désir collectif de mettre fin à ce système d'aide ségrégationniste est incontestable.

Ainsi, la montée en *crescendo* des voix de la contestation aïnoue se fit en étroite relation avec les communautés régionales des anciens *kotan*[4] transformés en hameaux (*buraku*, 部落), largement mobilisées et se réunissant autour d'une identité aborigène en cours de revalorisation. Présentée comme un héritage collectif remarquable en opposition à une culture japonaise écaillée par le racisme académique dont l'apogée fut atteinte durant la période d'expérimentations de l'anthropologie physique[5] (1912–1945), tous cherchaient désormais à y trouver un motif de fierté. Même les partisans les plus favorables de l'assimilation, incarnés par les *ekashi* (vénérables anciens) siégeant au bureau décisionnel de l'association *Ainu kyôkai*[6], avaient depuis sa création tenté de lutter contre les représentations primitives et stéréotypées concernant leur culture. Mais c'est particulièrement au milieu des années 1970 que les activistes se focalisèrent sur une argumentation positionnant les Aïnous comme étant un peuple ou une《nation》aborigène, cherchant à ce titre à regagner une autonomie décisionnelle, tout en bénéficiant à parts égales des opportunités offertes par la société dans laquelle ils vivaient désormais. Ils cherchaient à combattre, en utilisant des stratégies politiques modernes, l'*a priori* récurrent de leur infériorité raciale et culturelle et à le transformer habilement en un ensemble de caractéristiques socio-identitaires positives. Ils insistaient notamment sur un lien privilégié à la Terre et sur un ensemble de valeurs spécifiques présentées comme étrangères à la société *wajin* ou vraisemblablement oubliées de celle-ci : conscience humaniste, étroites relations avec l'environnement, spiritualité animiste respectueuse des hommes, des êtres vivants et des dieux de l'animisme insulaire Redynamisées, elles devinrent une source d'inspiration permanente et les témoignages de la vitalité d'une culture indestructible malgré les assauts d'une modernité coloniale ambigüe. Ce moment crucial marque les débuts de la construction de l'histoire aïnoue par les Aïnous eux-mêmes et apparaît simultanément avec la naissance d'un sentiment《d'aborigénéité》ou d'autochtonie dont les termes, largement sociopolitiques, servirent à définir les orientations du militantisme contemporain.

Ses racines plus anciennes peuvent être tracées jusqu'au début des années 1920, autour des premiers écrits des jeunes auteurs aïnous gravitant dans le sillage de Chiri Yukie[7] (知里幸恵 1903–1922), Takekuma Tokusaburô[8] (武隈徳三郎 1896–1951) et Iboshi Hokuto[9] (違星北斗 1902–1929, également appelé Takijirô), cherchant à poser les bases d'une histoire de la résistance aïnoue sur laquelle appuyer la construction d'une identité aborigène. Pour briser leur isolement, il ne manquait que la rencontre avec d'autres altérités autochtones partageant un passé et une conscience identitaire similaires afin de consolider les bases de ce renouveau politique au début des années 1970, tout en comprenant la nécessité de se remémorer et de célébrer les héros du passé à la tête des affrontements contre le pouvoir japonais (Koshamain[10], Shakushain[11], martyrs de Kunashiri-Menashi[12]) et construire ainsi une conscience historique collective. Enterrant la croyance en une passivité présupposée des Aïnous, ces actions montrent qu'ils n'ont en définitive jamais cessé de s'opposer à leur asservissement, malgré leur isolement et des conditions socio-économiques particulièrement difficiles. Ces efforts des militants et des intellectuels aïnous, très actifs dans la réinterprétation de leur propre histoire malgré de modestes moyens, doivent être perçus comme la volonté farouche de devenir les producteurs autant que les analystes de celle-ci.

Ce désir irrépressible se caractérisa d'abord par une vive résistance à la dissolution de la culture aïnoue dans la société majoritaire. Le projet d'assimilation par effacement se trouva contré grâce à la réactivation d'une fierté identitaire, jusque-là enfouie dans le secret des clans et l'intimité des foyers. Les symboles de la culture aïnoue (habits traditionnels, danses, *kamuy nomi*[13] et chants en langue aïnoue, *inao*[14], instruments du culte animiste, etc.) recommencèrent à s'afficher en évidence lors des manifestations de l'ethnie. Cette notion d'aborigénéité, impliquant également l'appartenance à une vaste communauté internationale ayant pris le pas sur celles des *kotan* et des *buraku* les revitalisa intensément. Les Aïnous pouvaient désormais s'appuyer sur une pluralité d'identités réparties en une multitude de pays à travers tous les continents, partageant en commun l'expérience d'avoir vécu des processus coloniaux brutaux similaires en substance, et d'entretenir des liens uniques avec une nature souveraine violentée par les intérêts commerciaux des grands conglomérats appartenant aux nations du nouvel ordre postcolonial. Ce sentiment crucial, permettant l'identification à d'autres destinées aborigènes, leur donna l'opportunité de se désenclaver en brisant un isolement les coupant jusque-là d'une alternative existentielle fondamentale : la possibilité d'une lutte pour la restauration des droits autochtones, dont ils avaient maintenant conscience d'avoir été spoliés et qu'ils pouvaient désormais réclamer, tout comme la revendication d'une identité nouvelle de par son hybridation culturelle. Ils n'étaient plus

les seuls à subir l'oppression étatique d'une puissance coloniale et se devaient eux aussi de prendre part à leur manière à l'opposition contre le dépouillement planétaire des minorités autochtones et à la protection de leur environnement. C'est en intégrant ce paramètre qu'ils purent redéfinir leurs relations avec l'État, arguant contre lui de leur spécificité historique et culturelle et de leur légitimité à obtenir des droits particuliers. C'est de cette rencontre déterminante avec d'autres peuples autochtones que la conscience identitaire aïnoue s'affina et se métamorphosa. Si les premiers militants politiques s'étaient plutôt tournés vers la scène nationale en s'inspirant des actions menées par les *Burakumin*[15] ou des activistes d'extrême-gauche, les leaders de cette nouvelle ethno-génération[16] n'eurent de cesse de tisser des liens avec d'autres communautés fraternelles à l'étranger.

2. L'influence amérindienne

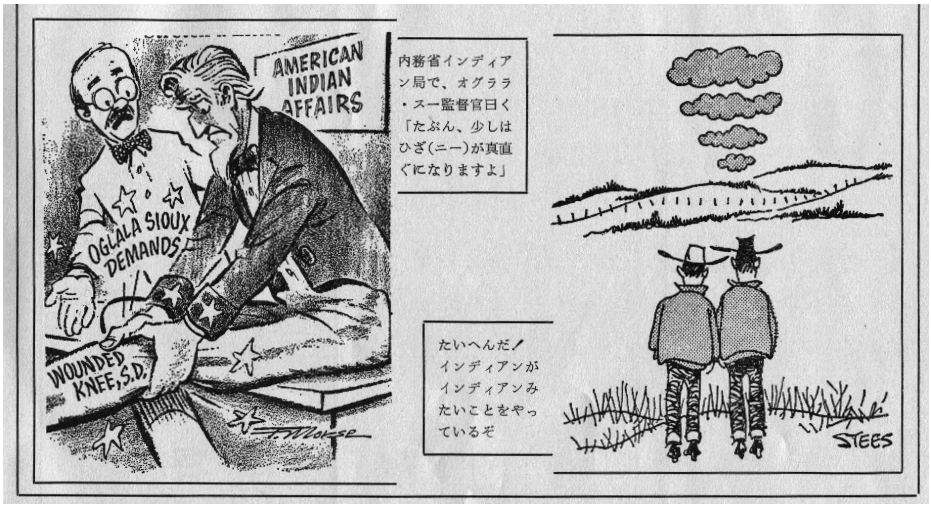
Il s'opéra dès lors un changement stratégique doublé d'une prise de conscience décisive pour certains membres de la communauté. Ces premiers contacts se firent à titre individuel, comme ceux du jeune éditeur Hiramura Yoshimi（平村芳美）du magazine bimensuel publié entre 1973 et 1976 *Anutari Ainu : Warera Ningen*（アヌタリアイヌ：われら人間[17]), illustré par l'artiste Sunazawa Bikky[18]（砂沢ビッキ 1931–1989), déjà très impliqué politiquement, et qui ne tarderait bientôt plus à créer le drapeau de la《nation aïnoue》en mai 1973. Saisi par les similitudes entre l'histoire des Amérindiens et celle des Aïnous après son voyage aux États-Unis en 1972, il encouragea dès lors comparaisons et rapprochements par ses écrits[19].



1.《*Mata, futatabi…?* また、再び…? Ça recommence à nouveau… ?》. *Wounded Knee*, souvent considéré par l'historiographie américaine comme l'événement mettant un terme à 400

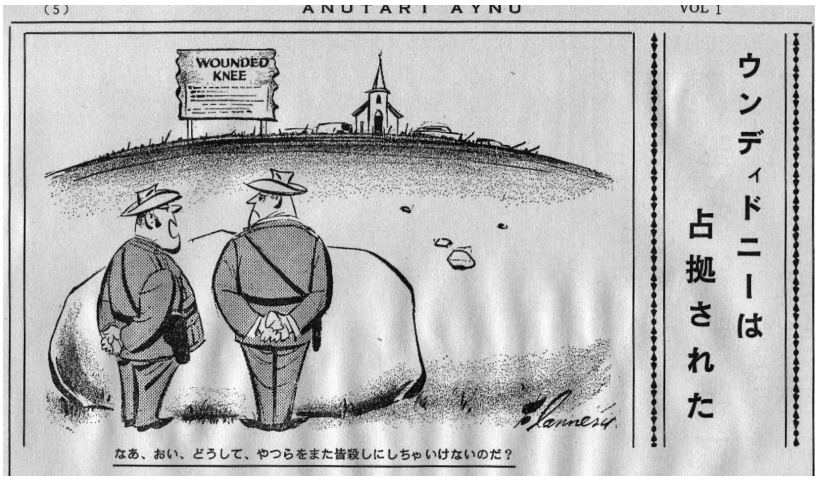
ans de guerres contre les Indiens, fut à nouveau le cadre d'affrontement le 21 février 1973 entre les autorités fédérales et les militants de l'American Indian Movement（AIM, groupe de droits civils des Indiens des États-Unis fondé en juillet 68 à Minneapolis）. Des Sioux Oglalas, l'un des sept clans formant la tribu des Lakotas, occupèrent le village du site, soutenant un siège de 71 jours face aux agents du FBI pour contester la corruption et la gestion désastreuses de la réserve par le chef alors en place[20]. Il marque une renaissance contemporaine de la cause amérindienne, plus de quatre-vingts ans après, précisément sur le lieu supposé de leur ultime défaite où ils avaient été trompés[21]. Cette résistance héroïque devint un modèle pour le militantisme aïnou qui s'en inspira, comprenant l'importance de se doter lui aussi de figures fondatrices de la résistance aborigène hokkaïdoise et de symboles culturels forts. La construction de l'imposante statue de Shakushain le 15 septembre 1970 à Shizunai, dans le parc Mauta de la petite ville de Shin Hidaka, avait déjà posé les bases d'une volonté de contester la version unilatérale de l'histoire pacifique du développement de l'île. On y fête chaque année la célébration mémorielle de Shakushain（*Shakushain hôyôsai,* シャクシャイン法要祭）, dont la 70e s'est déroulée en 2016[22]. Cette découverte des actes pleins de bravoure des Amérindiens, fonctionnant comme une autre historiographie venant corriger la version exclusive et tronquée de la majorité, encouragea les instances décisionnelles de la communauté à construire une version correcte de leur propre histoire, libérée des scories d'une colonisation amnésique à dessein, servant ses propres intérêts. Ils commencèrent alors à célébrer les héros de la résistance du passé en contestant frontalement les mythes liés à une nation japonaise monoethnique reposant sur les politiques impériales. *Anutari Ainu*, n° 1, 1er juin 1973, p. 5.

La volonté de doter les Aïnous de leur propre journal, donnant largement la parole aux anciens à travers de longues interviews（rubrique : *Ekashi Fuchi wo tazunete*, エカシフチを訪ねて ,《Une visite aux Ekashi et aux Fuchi（vénérables anciennes）》）afin d'assurer une transmission culturelle de qualité aux plus jeunes, atteste de la volonté de pouvoir enfin contrôler et rétablir les informations les concernant. Dès le premier numéro, des caricatures du massacre de *Wounded Knee*[23] dénonçaient les exactions fédérales à l'encontre des Indiens, faisant écho indirectement aux malversations subies par les Aïnous.



2/3. Illustration de gauche :《*Naimushô Indian kyoku de, Ogurara・sû kantokukan iwaku* 《*Tabun, sukoshi wa hiza (nî) ga masugu ni narimasu yo*》, 内務省インディアン局で、オクララ・スー監督官曰く《たぶん、少しはひざ（ニー）が真直ぐになりますよ》, Au bureau indien du ministère de l'Intérieur : L'inspecteur des Sioux Oglalas dit : "Le genou se redressera peut-être un peu."》. Illustration de droite :《*Taihen da ! Indian ga indian mitai koto wo yatte iru zo,* たいへんだ！インディアンがインディアンみたいことをやっているぞ, Mon Dieu ! Voilà que les Indiens se mettent à se comporter comme des Indiens》. *Anutari Ainu,* n° 1, 1er juin 1973, p. 5.

Richard Siddle a retracé avec minutie l'historique de ces contacts importants dans son ouvrage de référence, dont les premiers à titre officiel ne le furent pourtant pas avec des Aborigènes[24]. Grâce à l'ambassadeur chinois au Japon et à la demande de Kaizawa Tadashi（貝澤正 1912–1992）, alors vice-président de l'*Ainu kyôkai*, une délégation aïnoue fut invitée à visiter les régions autonomes des minorités ethniques de la Chine et fut impressionnée par le degré d'autonomie dont elles bénéficiaient. Devant le succès du projet, il y eut quatre voyages en tout, dont beaucoup d'Aïnous y ayant participé se souviennent encore avec émotion et enthousiasme（1974, 1976, 1978, 1983）. Mais ce n'est qu'à partir de 1977 que des Aborigènes commencèrent à se déplacer en personne au Japon[25].



4.《*Wounded Knee wa senkyo sareta : Nao, oi, doushite, yatsura wo mata mina koroshi ni shichaikenai no da ?* ウンディドニーは占拠された・なお、おい、どうして、やつらをまた皆殺しにしちゃいけないのだ？, *Wounded Knee* est à nouveau occupé : “Dis donc, pourquoi faut-il que nous les tuions tous encore une fois ?”》 *Anutari Ainu*, n° 1, 1er juin 1973, p. 5.

On le voit, cette prise de conscience toucha également les élites décisionnelles, ce qui permit aux Aïnous de dépasser pour un temps leurs désaccords en créant un sentiment communautaire fort, au-delà des clivages politiques, des intérêts de classe et des différences générationnelles. Un front uni se constitua ainsi durant cette période d’effervescence afin de contrer le projet étatique cherchant à nier l’existence de minorités ethnoculturelles au sein de la nation, notamment à travers l’essor des *nihonjinron*（日本人論, théories insistant sur l’homogénéité supposée de l’ethnie japonaise très en vogue dans les années 1970–1980), alors que se développait un sentiment d’appartenance fort à une《nation》particulière proche de celles des Amérindiens, lointains cousins d’Amérique. C’est cette affirmation identitaire qui aida à consolider un sentiment d’unité plutôt faible jusque-là et à formuler la place cruciale de la terre au cœur de leur vie spirituelle et matérielle, pour la placer bientôt stratégiquement au centre de revendications juridiques futures. Ces liens étroits avec les leaders de nations autochtones continuèrent de se resserrer au fil du temps, renforcés par l’appui de personnalités célèbres comme Dennis Banks[26]（1937–), activiste ojibwé instigateur du *Longest Walk*[27], ou Tom LaBlanc[28]（1946–), militant qui se rendit au Japon en 1986 pour aider les Aïnous à fonder une organisation non gouvernementale（ONG）apte à les représenter aux Nations unies afin d’appuyer leurs revendications.

Tous deux continuèrent de les soutenir régulièrement par leur présence, notamment lors

de longues marches antinucléaires (en 1988, de Hiroshima à Horonobe, et en 1990 après un passage par l'Europe) dans lesquelles les Aïnous étaient très impliqués. Ces deux figures du militantisme autochtone, ainsi que les nombreux activistes gravitant dans leur sillage, eurent une influence concrète sur les stratégies de revendications des droits aïnous. C'est grâce à leurs efforts qu'une première mise en réseau internationale de ces peuples fut organisée par l'intermédiaire d'une ONG indienne célèbre (*International Indian Treaty Council*) composée de 98 délégués de différents peuples. Son action, après une lutte de longue haleine, eut un impact majeur sur le vote de la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones le 13 septembre 2007. Inspirée par ces modèles, cette prise de conscience suscita le désir de réunir tous les Aïnous pour défendre une cause identitaire commune, préoccupation essentielle des années 1970.



5. Dennis Banks, fondateur avec Clyde Bellecourt de l'AIM en 1968, et le vénérable Hikawa Zenjirô durant l'un des *Longest walk* ayant eu lieu au Japon dans les années 1980, en guise de protestation contre l'implantation d'usines nucléaires, dont celle de Fukushima. Photographie : The Nowa Cumig Institute, 2015. Source : <http://thedrumwillneverstop.wix.com/thefilm#!gallery/c8te>. Consulté le 6 janvier 2016.

L'importante réunion présidée par Sunazawa Bikky en janvier 1973, organisée par les militants les plus jeunes (*Zenkoku Ainu no kataru kai,* 全国アイヌの語る会, 《Rencontre nationale des Aïnous》), permit de faire entendre les voix de la jeunesse à des anciens souvent suspicieux, redoutant les prises de position trop radicales. Conscients des luttes

politiques traversant leur pays ainsi que celles de leurs camarades aborigènes, une intense réflexion identitaire gagna les plus engagés : le sens du terme《aïnou》évolua de celui de race opprimée en une condition ethnoculturelle, intimement liée à la ségrégation sociale vécue au quotidien. La transition fut de taille, malgré les divergences politiques des militants continuant de présenter des différences d'opinions politiques parfois importantes. Deux courants majeurs résument les grandes orientations de ces derniers :

- Le premier est issu de la minorité de dirigeants relativement aisés de l'*Ainu kyôkai*, dont le président Nomura Giichi（野村義一, 1914–2008）était lui-même membre du Parti libéral démocrate（*Jiyûminshutô,* 自由民主党), la principale force de droite conservatrice du pays, souhaitant conserver l'aide sociale pour les Aïnous et restant favorable à une politique de conciliation avec les autorités japonaises.
- Le deuxième, plus radical, souvent incarné par Yûki Shôji（結城庄司 1938–1983), en rupture avec l'élite rurale et artisanale de l'association, était proche de l'extrême-gauche. Certains de ses activistes, favorables à la révolution de masse socialiste, tissèrent des liens tout autant avec la *Buraku kaihô dômei*（部落解放同盟）des Burakumin qu'avec les travailleurs *wajin* les plus pauvres de Tôkyô.

Entre ces deux pôles, la majorité des Aïnous, pour qui l'engagement politique ne penchait pas plus d'un côté que d'un autre, s'intéressait surtout à la participation à des activités socioculturelles afin d'organiser sa résistance, lui permettant de mieux s'informer sur la culture d'ancêtres dont elle avait été privée en partie. Cette quête des origines vint émuler les revendications politiques des activistes en recherche de symboles culturels forts, afin d'inscrire durablement les Aïnous dans la société japonaise, posant ainsi les bases d'un《nationalisme autochtone》d'après-guerre prônant sa défense. Des festivals et des cérémonies créés à l'attention de la communauté et non plus des touristes commencèrent à émerger partout à Hokkaidô pour répondre à ce double besoin attestant de la vigueur de l'ethnie et de sa vive opposition[29] : commémoration de Shakushain à Shizunai à travers l'édification d'une statue en bronze le 15 septembre 1970, *icharupa*[30] à l'initiative de l'*ekashi* Yamamoto Tasuke（山本多助 1904–1993）en mémoire des 37 exécutés lors du conflit de Kunashiri-Menashi à partir de septembre 1974[31], *icharupa* à Okinawa devant une stèle mémorielle érigée en 1981 en hommage aux soldats aïnous morts durant la bataille d'Okinawa en présence des leaders des Ryûkyû[32], etc.

C'est dans ce contexte que se développèrent l'écriture et la lecture de journaux à petits

tirages, afin de résister aux diktats des modèles de comportements socioculturels imposés par les médias pour qu'ils s'alignent sur ceux de la majorité, particulièrement *Anutari Ainu,* dont le comité éditorial était composé essentiellement de jeunes adultes. La recherche de leurs racines culturelles était au cœur de leurs préoccupations, puisque la génération de leurs parents dans sa large majorité avait subi de plein fouet les politiques assimilationnistes du gouvernement. Dans le but de lutter contre une acculturation déjà avancée, cette nouvelle génération métissée se lança à la redécouverte de son héritage identitaire, en même temps que dans l'implication politique allant de pair avec lui, s'efforçant de créer de nouveaux rites perpétuant l'histoire des Aïnous, tout en s'adaptant à leur nouvelle réalité sociale :

> *Or, pour ces peuples en question, l'affirmation d'une spécificité culturelle s'accompagne de l'assimilation des objets qui ont envahi le quotidien et de certains discours [⋯]. En musique on parle de《fusion》, rencontre d'altérité produisant une instance tierce, comme le jazz né de la manière dont la musique africaine s'est enracinée sur le nouveau continent, en transposant le viol esclavagiste de cette terre indienne par l'Europe colonisatrice. Il y a aussi des musique métisses, qui comme un tissage restituent des fibres originales en les tressant dans des formes nouvelles*[33].



6. Le musicien aïnou Oki en compagnie de Marcus Mose, un jeune américain de la nation Navajo, venu rendre visite à son lointain《cousin》pendant son séjour au Japon. Comme lui, Oki fut frappé par les nombreuses similitudes entre les deux cultures lorsqu'il résida dans une réserve indienne aux États-Unis, au début des années 1990. Source : KENNEDY BROWN Everett,《An Ainu 'homecoming' for journeying Navajo》(Un《retour au pays》aïnou pour un Navajo voyageur), *The Japan Times*, 30 décembre 2002. Disponible sur : <http://www.japantimes.co.jp/life/2002/12/30/lifestyle/an-ainu-homecoming-for-journeying-navajo/#.

WCVHKCSWGSr>. Consulté le 11 novembre 2016.

Plutôt que de rechercher la confrontation directe avec l'État en s'inspirant d'autres mouvements sociaux au Japon comme le faisaient les militants les plus engagés à gauche, la majorité de la jeunesse autochtone opta, généralement avec le soutien de l'*Utari*[34] *kyôkai* malgré la réticence de certains *ekashi* conservateurs, pour une relecture de l'histoire aïnoue et à son inscription stratégique dans la société contemporaine. Ils se focalisèrent sur la création de symboles ethnoculturels forts ancrés dans le présent, mais puisant leurs racines dans un passé souvent douloureux, susceptibles de promouvoir l'unité de l'ethnie et de se différencier positivement des *Wajin*. Ils furent soutenus en cela par la sympathie de quelques intellectuels japonais vis-à-vis de ces efforts de revitalisation. Certains jeunes historiens, de cette époque à nos jours, vinrent proposer en soutien une nouvelle interprétation de l'histoire du point de vue autochtone, comme en atteste les travaux de Shinya Gyô, Kaiho Mineo, Emori Susumu, Segawa Takurô et Maruyama Hiroshi[35] pour les plus importants.

3．L'influence noiraméricaine

C'est à travers la recherche d'aspects socio-historiques et culturels que le comité rédactionnel du magazine se mobilisa, comparant bientôt la situation des Aïnous à celle des Noiraméricains luttant pour leurs droits, alors eux aussi en pleine recherche de leurs racines. L'AIM et Dennis Banks s'étant en partie inspirés du mouvement des *Black Panther* né au milieu des années 1960, avec lesquels ils partageaient d'ailleurs le même avocat[36], les Aïnous bénéficièrent indirectement des informations concernant leur combat pour la reconnaissance de leurs droits civiques. Ils saisirent de surcroît l'importance de s'assurer une bonne défense juridique devant les tribunaux. De même, de nombreux numéros du magazine de l'organisation（*The Black Panther Intercommunal News Service*[37]）relatent et soutiennent en des termes élogieux les actions de l'AIM. Cependant, des proches du gouvernement avaient déjà évoqué au Japon dans les années 1940 la situation critique des Noiraméricains, cherchant à les utiliser durant une campagne de propagande contre le racisme blanc. Dès le début de la guerre du Pacifique, le ministère des Affaires étrangères publia des pamphlets insistant sur leurs conditions de vie dramatiques et la brutalité de l'Amérique à leur égard. Si l'on peut raisonnablement douter de la volonté du pouvoir impérial japonais de s'allier à eux par pur altruisme, certains virent néanmoins dans cette éventuelle alliance de couleur une opportunité de contrecarrer l'hégémonie blanche dans le monde. Mitsukawa Kametarô

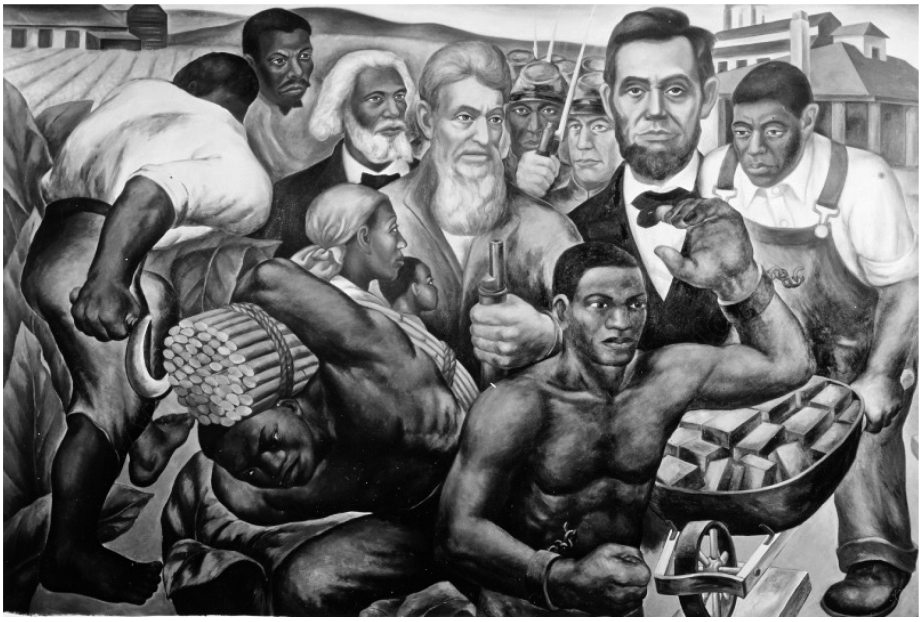
（満川亀太郎 1888–1936）, journaliste et professeur d'études coloniales, avait déjà publié en 1928 un essai précurseur sur le racisme dans la société américaine et la lente destruction de la civilisation noire en Afrique par les puissances européennes[38]. Révolutionnaire ultranationaliste, il avait fondé, dans l'espoir de libérer l'Asie des puissances occidentales, l'éphémère *Yûzonsha*（猶存社 , Société des survivants）avec ses collègues Ôkawa Shûmei[39]（大川周明 1886–1957）et Kita Ikki[40]（北一輝 1883–1937）, futurs symboles du fascisme militaire[41].

Pour Mitsukawa Kametarô, le cri de ralliement panafricaniste de Marcus Garvey[42] adressé à tous les Noirs de la diaspora en Amérique,《*return Africa to the Africans*》（rendez l'Afrique aux Africains）, résonnait en une vibrante proximité avec son désir de mettre fin à l'appropriation de l'Asie par l'Occident, et accessoirement des autres parties du monde colonisé. Il gardait un profond ressentiment à l'égard des puissances occidentales depuis le rejet de la proposition de la délégation nippone concernant l'égalité raciale des Japonais lors de la conférence pour la paix à Paris, mettant un terme à la Première Guerre mondiale. Asiatiques, Africains et Noirs d'Amérique étant tous victimes de la même oppression, les Japonais bienveillants et paternalistes,《cette race irradiant comme le soleil[43]》, devaient donc soutenir leurs partenaires d'Amérique, leaders en devenir d'un unique peuple noir, dans la révolution raciale qu'ils mèneraient bientôt au cœur même du système américain. Sous sa plume, le panafricanisme devint ainsi littéralement l'un des rejetons du panasiatisme nippon, voué à unifier les peuples contre la suprématie blanche. Toutefois, le gouvernement militaire japonais n'a vraisemblablement jamais souhaité que les Noiraméricains prennent de l'importance dans le jeu politique. Même des chercheurs comme Kawamura Tadao[44], dont les investigations sociales sur les conditions de vie de la minorité noire furent à l'avant-garde de ce type d'étude, virent leurs travaux récupérés par la propagande d'État antiaméricaine. S'il souhaitait recruter des prisonniers de guerre dans l'espoir de les japoniser pour critiquer les États-Unis à travers des programmes éducatifs radiodiffusés en anglais[45], le ministère des Affaires étrangères partageait en réalité les mêmes notions de hiérarchie raciale que la majorité des Américains. Incapable de raisonner en d'autres termes que ceux des stéréotypes raciaux, l'homme noiraméricain, amputé de son expérience singulière, était en définitive considéré par le pouvoir japonais comme un Africain, condamné à une identité unique, partout la même à travers le continent dans son entier. En tant que leader du panasiatisme, et donc de tous les peuples d'Asie, le gouvernement militaire japonais cherchait avant tout à imposer sa suprématie et celle de la《race japonaise》dans le contexte géopolitique de l'époque.

Un groupe plus ancien de marxistes japonais, impliqué dans le mouvement de démocratisation du Japon depuis 1890, considérait quant à lui les travailleurs noiraméricains

comme l'avant-garde de la lutte prolétarienne. Katayama Sen（片山潜 1860–1933), l'un des premiers membres du Parti communiste américain, futur fondateur du Parti communiste japonais en 1922, puis son successeur, l'artiste engagé Ishigaki Eitarô（石垣栄太郎 1893–1958), étaient en effet liés de près à de nombreux groupuscules radicaux défendant les droits des citoyens noirs, et avaient porté leur cause aux oreilles des camarades restés au pays. Leur vision politique, à l'inverse de celle prônée par les militaires, cherchait à renverser le panasiatisme grâce à une union prolétarienne anti-impérialiste mondiale. En ce sens, l'alliance avec les Noiraméricains leur paraissait fondamentale. Ils raisonnaient en termes de classes sociales et rejetaient les classifications raciales. Certains activistes aïnous bientôt au courant de ce projet furent pris d'une sympathie sincère à leur encontre, comme en attestent certains poèmes dédiés à la jeunesse noiraméricaine dans les pages du magazine *Anutari Ainu*[46]. Cherchant eux aussi à sortir de l'étreinte aliénante du carcan racial, la condition sociale de cette minorité, dont les ancêtres avaient été arrachés à leur continent, doublait les préjudices raciaux habituels d'une oppression de classe, désormais distinctement perçue et formulée par les Aïnous eux aussi.

Dès le début des années 1930, la partie la plus libérale du monde intellectuel japonais commença à considérer ainsi l'homme noiraméricain comme un révolutionnaire en puissance. Il cherchait à maîtriser son destin afin de ne pas être seulement connu comme un descendant d'esclave, continuant à être enchaîné par une nouvelle forme d'aliénation capitaliste, mais aussi comme un combattant pour la liberté et la justice sociale. Les Aïnous proches des socialistes japonais devinrent rapidement des sympathisants de leur lutte d'émancipation, saisis par l'intensité de leur engagement. Cette fascination pour la culture noiraméricaine et les différentes formes d'expression selon lesquelles la culture noire moderne évolua selon les pays de sa diaspora, continue toujours de passionner un grand nombre d'Aïnous.



7. *Emancipation of the negro slaves* (Émancipation des esclaves nègres), fresque murale de la Cour de Justice de Harlem (2e étage, chambre des magistrats), huile sur canevas réalisée par Ishigaki Eitarô, New-York, 1938. Les quatre figures centrales de gauche à droite sont Nathaniel Turner (1800–1831), héros de la révolte noire contre la slavocratie des États du Sud américain, Frederick Douglas (1817–1895) ancien esclave autodidacte abolitionniste ayant obtenu sa manumission, John Brown[47] (1800–1859), abolitionniste blanc qui en appela à l'insurrection armée pour abolir l'esclavage, et Abraham Lincoln (1809–1865), considéré comme le grand libérateur. Disponible sur : <http://www.aaa.si.edu/collections/items/detail/completed-emancipation-negro-slaves-panel-eitaro-ishigakis-civial-war-mural-harlem-courthouse-new-york-16434>. Consulté le 10 novembre 2016.

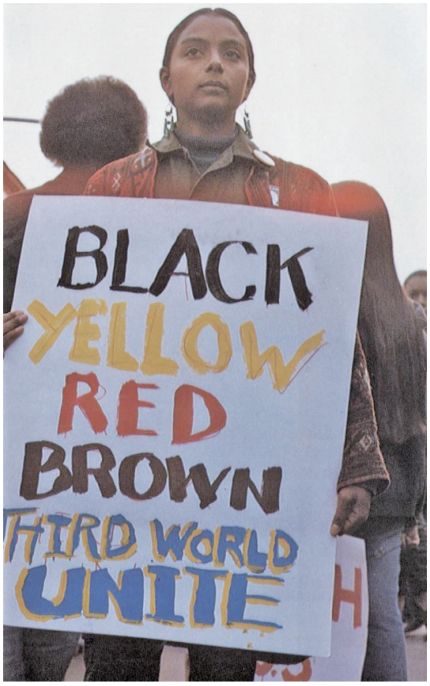
La vivacité de la scène musicale aborigène, comme son aînée japonaise, ne cesse de s'inspirer des revendications du reggae, du jazz ou du hip-hop, pour exprimer ses spécificités culturelles[48]. Cet intérêt ancien des intellectuels japonais pour les Noiraméricains, souvent proche d'une certaine fascination, continua après la guerre et la défaite du Japon. Il prit notamment la forme d'une Société pour les études noires (黒人研究の会 , *Kokujin kenkyû no kai*) publiant une revue spécialisée *Kokujin kenkyû* (黒人研究 , Revue des études noires) dès 1954 et toujours en activité, dirigée par Nukina Yoshitaka (貫名美隆 1911–1985), spécialiste de littérature américaine. Il fonda l'association, pensant que de nombreux points communs existaient entre la situation des Japonais sous occupation américaine et celle des citoyens

noiraméricains, tous deux privés de leur fierté et de leur dignité《raciale》par l'impérialisme et le capitalisme étatsunien[49]. De nouveaux adhérents de conditions sociales et d'obédiences diverses la rejoignirent rapidement, alors qu'elle s'attirait la suspicion du gouvernement américain en raison de son orientation marxiste toujours plus affirmée. À partir des années 1970, où le climat politique en pleine effervescence était parfois dangereux, le comité rédactionnel orienta peu à peu sa ligne éditoriale vers des études culturelles et littéraires, plutôt que de continuer les enquêtes sociopolitiques sur la discrimination et l'exploitation économique menées jusque-là.

Les minorités du pays s'intéressaient, quant à elles, à la lutte du mouvement *Black power*, source d'inspiration pour la revendication de nouveaux droits civiques. Les Aïnous virent dans l'expérience noiraméricaine une leçon de combativité et un modèle de lutte contre la discrimination que certains souhaitèrent suivre. Leurs alliés *wajin*, à l'instar de la photojournaliste née à Hokkaidô Yoshida Ruiko[50] ayant fait de nombreux reportages sur la vie des habitants du quartier de Harlem dans les années 1960, invitaient les Japonais à percevoir dans la situation critique de ces modèles du nouveau monde les exactions perpétrées contre les minorités ethniques dans leur propre pays. Ces dernières, tout comme les *Burakumin*, se sentaient indéniablement proches des Noiraméricains[51], mais une différence majeure demeurait pourtant. Si le vaste projet du combat pour l'égalité de toutes les victimes de l'oppression économique se dessinait globalement à travers le prisme du marxisme, les *Burakumin* n'avaient pas à faire face aux barrières imposées par des caractéristiques ethniques distinctes ou la couleur de la peau. Les Aïnous subissaient une discrimination qui, en plus d'être liée à la classe sociale et au colonialisme, était aussi d'ordre racial. Malgré cette distinction, la Société des égaux（*Zenkoku Suiheisha*[52], 全国水平社）et ses sympathisants continuèrent néanmoins à évoquer dans les tribunes de leurs journaux spécialisés les avancées des mouvements noiraméricains, amérindiens, coréens ou aïnous. Dès le début des années 1980, alors que le Japon était encore dans une période de miracle économique sensationnel, ils tentèrent ensuite d'englober dans leur lutte, en s'appuyant sur la Déclaration universelle des droits de l'homme, le statut d'autres minorités, femmes et handicapés inclus, pour donner plus de poids à leurs revendications（stratégies également adoptées plus tard par les Aïnous）.

C'est à cette période qu'apparurent dans les médias des propos ouvertement racistes vis-à-vis des minorités des États-Unis, tenus par des politiciens japonais proches ou travaillant pour le gouvernement[53]. Ils eurent une étrange résonance, presque simultanée, avec d'autres remarques méprisantes tenues à l'encontre des Aïnous. Alors que le Japon

était devenu l'une des superpuissances économiques mondiales, ses minorités, comme celles de son allié principal, étaient désormais perçues par certains comme des perdants socio-économiques[54]. Une ambiguïté propre au statut original des Japonais apparaît ici : seule population asiatique admise dans le cercle restreint des puissances économiques mondiales, elle était aussi considérée comme un membre à part entière de l'Occident. Pour conserver ce statut privilégié associé à l'idéologie d'une《supériorité culturelle blanche》, le Japon comme les États-Unis devaient restreindre leurs minorités, exclues d'entrée de jeu de tout rôle sociopolitique positif.



8. Photographie de Yoshida Ruiko tirée de son ouvrage le plus célèbre : YOSHIDA Ruiko, *Hâremu no atsui hibi* (Jours de canicule à Harlem), Tôkyô, Kôdansha, 1979, 232 p. 吉田ルイ子『ハーレムの熱い日々』講談社. Une jeune femme y appelle à l'unité des peuples du tiers-monde, expression créée en 1952 par le démographe français Alfred Sauvy (1898-1990) aujourd'hui tombée en désuétude. La volonté d'unir les peuples des anciennes colonies en un combat commun était l'un des fers de lance de la lutte pour l'égalité.

Alors que les Noiraméricains avaient été considérés comme des alliés potentiels par les mouvements socialistes comme leurs homologues aïnous, les gouvernements respectifs des deux pays s'empressèrent de combattre en même temps l'ennemi marxiste commun,

la remise en cause d'une certaine forme de《supériorité raciale》encore forte dans la mentalité étatique, et la gêne que représentaient ces voix discordantes à l'uniformisation des relations diplomatiques exclusives entre Washington et Tôkyô. Les rédacteurs de la revue *Anutari Ainu*, relevant des similitudes entre les《préjudices raciaux》vécus par les deux communautés, furent les premiers à établir une comparaison avec cette minorité étrangère au sol japonais. Victimes d'une sorte d'exil intérieur, ils recherchaient tout comme eux leurs racines perdues, afin de pouvoir s'appuyer sur elles durant l'âpre combat pour l'obtention des droits civiques. Si les Noiraméricains se tournaient vers le continent africain considéré comme une patrie spirituelle pour les trouver[55], les Aïnous appelaient quant à eux à un retour symbolique à *Ainu Moshiri*（la Terre aïnoue）et à ses traditions. Son emblème fut bientôt créé par Sunazawa Bikky en 1973, sous la forme d'un drapeau incarnant la fierté, le combat et la jeune nation des *Utari*[56].

Alors que ce terme n'était pas beaucoup utilisé par les militants des années 1930 pour parler de leur terre natale, l'expression《*Ainu Moshiri*》, magnifiée par la plume des poètes aïnous（Iboshi Hokuto et Chiri Yukie en tête）, devint le cri de ralliement de la cause aborigène, à l'instar de leurs camarades noiraméricains rêvant d'une Afrique idéalisée, souvent en grand décalage avec la réalité[57], et usant du terme《*Africa*》lors de chacune de leurs manifestations. La traduction d'*Ainu Moshiri*,《la terre paisible où vivent les humains》（人間が住む静かの大地 , *Ningen ga sumu shizuka no daichi*[58]）, évoquait une époque bénie des *kamuy* avant l'invasion et la dépossession, où les Aïnous vivaient selon leurs coutumes en harmonie avec la Nature. Mais c'était aussi un territoire physique appartenant à leur nation en phase de conceptualisation, bien ancré dans le temps présent. Terre repeuplée par les *kamuy* de retour après un long exil[56], les Aïnous les ayant rappelés cérémonieusement à eux pouvaient désormais dresser à travers la création de nouveaux symboles ethnoculturels, les grandes lignes de la sauvegarde de leurs traditions et d'une réappropriation de la réalité historique.

Inspirés en partie par les actions des minorités amérindiennes et noiraméricaines, il n'y eut pourtant que très peu de velléités indépendantistes dans leurs rangs, et aucune volonté de créer une milice armée. Le désir d'être assimilé à la société japonaise hérité de la génération d'avant-guerre restait fort, mais se mêlait aussi à la farouche volonté de la jeune garde d'affirmer une originalité ethnoculturelle, puisant ses racines antiques dans le peuplement originel du Japon, et disposant à ce titre de droits particuliers. Prenant à contre-pied le stéréotype de leur retard primitif présupposé, ils cherchaient à faire de cette antériorité de peuplement et de leur nombre réduit des atouts dignes de respect. Leur

irréductibilité face à l'adversité était elle aussi digne d'admiration. Les plus importants de ces droits étaient sans conteste la possibilité de se réapproprier le contrôle de leur vie et d'un passé marqué par la violence coloniale, alors que l'historiographie japonaise continuait de présenter à tort l'île comme une *terra nullius*. À la recherche d'une voie médiane, la jeunesse aïnoue souhaitait en parallèle de ces réajustements pouvoir elle aussi jouir des larges ressources économiques, dont disposait la nouvelle société japonaise dans laquelle elle vivait. Jusque ici, seuls les revenus générés par l'ethnotourisme[60] offraient la possibilité d'un éventuel mieux vivre. Au cœur de ces revendications, *Ainu Moshiri*, doublement ancrée dans une réalité physique et spirituelle, fonctionna dès lors comme un sésame permettant des tentatives de transfert d'une identité à une autre à travers un vaste réseau de relations. L'un des enjeux de taille du militantisme politique aïnou était justement de pouvoir rendre possible une existence nouvelle s'agençant entre tradition et expression de la modernité japonaise, coutumes aïnoues et insertion dans l'économie de marché, performances rituelles animistes et vie japonaise, au sein d'une société à laquelle ils avaient eux aussi largement contribué. Ce n'est pas sans rappeler la situation des Aborigènes d'Australie et leurs rituels dans un autre contexte :

> *Le comportement attaché à ces relations est comme un jeu de rôle avec des règles de base, appelant aussi la force créatrice des intervenants qui vont transformer chaque rituel en une performance unique, sans qu'elle devienne pour autant chaotique. C'est l'art de l'organisation réticulaire dite égocentrée où l'on change son comportement en fonction d'un Égo qui se déplace sans cesse, selon les liens qui composent sa personnalité sociale à un moment donné. Une telle organisation de l'action est antinomique avec un système hiérarchique de classes où le rôle de chacun serait le même dans toutes les circonstances*[61].

L'assurance avec laquelle beaucoup de femmes aïnoues disent malicieusement pouvoir arrêter de l'être lorsqu'elles le souhaitent (*Ainu wo yameta,* アイヌをやめた) afin de revêtir le costume lisse de l'identité japonaise, est un fait marquant de notre expérience de terrain. Cette faculté de《métamorphe》vient souligner la difficulté de porter une aborigénéité ancrée jusque dans la chair, au sein d'une société revêtant parfois les atours aliénants d'une《camisole de force[62]》, prompte à rejeter par des diktats ce qu'elle estime ne pas lui être conforme. Il est ainsi possible d'opérer un changement d'identité pour un jour ou pour vingt ans, sous le regard compréhensif des *fuchi* les plus âgées, vétérans de cette gymnastique ethnoculturelle. Mais inexorablement, le sang se remet un jour《à bouillonner》(*Ainu no chi ga sawagu,* アイヌの血が騒ぐ), ravivé par l'appel des *kamuy* devenu irrésistible, ou une sorte de résignation

fataliste quant aux résultats de ces efforts à se faire passer pour autrui. C'est le sang que l'on évoque pour expliquer cet impératif de renouer avec son centre et redevenir《humain》, sens étymologique premier du mot《aïnou》. Ces va-et-vient identitaires témoignent pourtant de la difficulté à concilier une double culture dans la société japonaise. Cette forme de rejet silencieux du droit à la différence témoigne du peu de choix laissé aux Aïnous par l'entreprise coloniale : se résigner et disparaître culturellement et physiquement, ou résister en inventant des formes originales de la combativité pour s'opposer à ce processus de formatage à la puissance démesurée. Épuisés par le harcèlement et la discrimination, cette déclaration résonne pour les Aïnous comme la seule option possible pour y échapper et espérer avoir enfin une emprise sur leur destin en influant le cours des choses. Ceux et celles souhaitant définitivement passer de l'autre côté n'ont souvent pour seul recours que de couper tous liens avec la communauté, famille comprise, et de déménager dans l'anonymat des grandes métropoles du pays[63]. Perçue comme une fatalité tragique, cette décision n'est que très rarement critiquée.

D'autres finissent généralement par renouer avec les liens tribaux afin de bénéficier des maigres aides sociales attribuées aux Aborigènes, quand la précarité déjà sévère devient totalement invivable. Ce retour à la vie aïnoue est souvent lui aussi difficile. Il faut se plier à un long apprentissage et à la volonté des responsables des activités culturelles（danses, chants, tissages, broderies, sculptures…）, eux aussi traversés comme tout un chacun par leur propre désir de domination, et considérant parfois d'un œil sévère ce retour soudain au sein d'une communauté où les rivalités sont parfois grandes. Une interrogation perdure cependant quant à la conceptualisation de ces nouveaux marqueurs identitaires jalonnant cet autre calendrier socioculturel du temps hokkaïdois marquant la vie aïnoue. L'invention de ces événements originaux dans la perspective d'en faire des vecteurs de l'affirmation identitaire et de la revendication sociopolitique, ne marquerait-elle pas en définitive le dernier stade de l'assimilation ? :

> *[…] ici se pose un problème épineux : dans quelle mesure cette vague de réaffirmation n'est-elle pas un produit de l'évolution japonaise elle-même, accédée au stade où l'uniformisation commence à engendrer des phénomènes de rejet ? Ce qui serait, concernant la culture aïnoue, la goutte ultime de l'assimilation… Il est symptomatique, par exemple, qu'une certaine proportion des actions violentes mises en compte de mouvements aïnous soient en fait commises par des Japonais de souche, qui assimilent ces mouvements à leurs propres luttes politiques*[64].

Une analyse détaillée des évènements structurant cette vague de réaffirmation, désormais mieux ancrée dans le paysage culturel hokkaïdois, tentera de répondre à ces interrogations dans notre prochaine étude. Il nous semble qu'à travers eux s'expriment l'originalité et la portée ethno-symbolique d'une culture luttant éperdument pour sa survie, alors que l'identité socioculturelle des Aïnous opère de nouveaux réagencements cruciaux afin de perdurer sans jamais avoir pour autant recours aux tentations nationalistes.



9. Apparition publique du drapeau de la nation aïnoue, lors du défilé du 1er mai à Sapporo en 1973. Une flèche rouge trempée d'aconit (*ay*), le poison des chasseurs aborigènes, incarne aussi par sa couleur la chaleur de la déesse du feu, *Ape Kamuy*[65]. Elle vient transpercer un *inao* blanc, couleur emblématique des longs hivers hokkaïdois et de l'animisme insulaire. Le bleu clair de la composition rappelle à la fois l'immense ciel de cette région et la beauté naturelle d'un environnement exceptionnel. Symboles identitaires forts, la religion animiste, la tradition culturelle et les préoccupations écologiques sont toutes ici représentées[66].

In memoriam:

Kawata Takeshi（河田岳之 disparu le 24 mars 2016）

Bibliographie

ANUTARI AINU KANKÔKAI, *Anutari Ainu : Warera Ningen* (Anutari Ainu : Nous les humains), Sapporo, juin 1973 – mars 1976 (20 numéros).

アヌタリアイヌ刊行会『アヌタリアイヌ：われら人間』

ANUTARI AINU KANKÔKAI,《*Nokamappu misaki ni keuntanke hibiku*》(Les murmures du keuntanke bruissent au cap Nosaki), *Anutari Ainu*, n° 12, édition du 10 septembre 1974, p. 1.

アヌタリアイヌ刊行会「ノッカマップ岬にケウンタンケ響く」『アヌタリアイヌ：われら人間』

BANKS Dennis & ERDOES Richard, *Ojibwa Warrior: Dennis Banks and the Rise of the American Indian Movement* (Guerrier Ojibwa: Dennis Banks et la naissance du mouvement indien américain), University of Oklahoma Press, 2005, 352 p.

BERQUE Augustin, *La rizière et la banquise – Colonisation et changement culturel à Hokkaidô*, Paris, POF, 1980, p. 272.

BONACCI Giulia, *Exodus ! L'histoire du retour des Rastafariens en Éthiopie*, Paris, Scali, 2008, 766 p.

BROWN Dee, *Enterre mon cœur à Wounded Knee*, Albin Michel, 2009 pour la nouvelle traduction, 475 p.

CLERCQ Lucien-Laurent, *Transformations socioculturelles des Aïnous du Japon : rapports de pouvoir, violence et résistance aborigène à Hokkaidô*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, EHESS, Paris, 2017, 685 p.

———,《Épidémies, herméneutiques socioculturelles et vaccinations jennériennes des Aïnous sous le règne des Tokugawa (1603–1867)》, *Media and Communication Studies*, n° 69, Research Faculty of Media and Communication, Hokkaido University, 2016, p. 33–70.

EMORI Susumu, *Ainu minzoku no rekishi* (Histoire de l'ethnie aïnoue), Sôfûkan, 2007, 675 p.

榎森進『アイヌ民族の歴史』草風館

FITZHUGH William W. & DUBREUIL Chisato O., *Ainu - Spirit of a northern people* (Aïnou – L'esprit d'un peuple nordique), Washington, Arctic Studies Center, National Museum Of Natural History, Smithsonian Institution, 1999, 416 p.

GLOWCZEWSKI Barbara, *Rêves en colère, avec les Aborigènes australiens*, Terre Humaine, Plon, 2004, 436 p.

HALEY Alex, *Racines*, JC Lattès, 1993, 750 p.

HARRIS L. Eddy, *Harlem*, Collection Piccolo, Liana levi, 2000, 280 p.

IKEZAWA Natsuki, *Shizukana daichi* (La terre paisible), Asahi shinbunsha, 2007, 672 p.

池澤夏樹『静かな大地』朝日新聞社

KAIHO Mineo,《Shakushain no tatakai : Ainu shakaishi ni taisuru bakuhansei kokka seiritsu no igi》(La guerre de Shakushain : L'histoire sociale des Aïnous face à la construction de l'État féodal) dans *Kinsei no shihai taisei to shakai kôzô* (Les structures sociales et le système gouvernemental à l'époque moderne), KITAJIMA Masamoto (éd.), Tôkyô, Yoshikawa Kôbunkan, 1983, p. 43–78.

海保嶺夫「シャクシャインの戦い：アイヌ社会史に対する幕藩制国家成立の意義」『近世の支配体制と社会構造』吉川弘文館

KAWAMURA Tadao, *Beikoku kokujin no kenkyû* (Études sur les Noiraméricains), Tôkyô, Fujii shôten, 1943, 226 p.

河村只雄『米国黒人の研究』藤井書店

KEARNEY Reginald, *African American Views of the Japanese: Solidarity or Seddition?* (Vues afro-américaines sur les Japonais : solidarité ou sédition ?), University of New York Press, 1998, 246 p.

KEPEL Gilles, *Terreur dans l'hexagone. Genèse du djihad français*, Gallimard, 2015, 352 p.

KOSHIRO Yukiko,《Beyond an Alliance of Color : The African American Impact on Modern Japan》(Au-delà d'une alliance de couleur : l'impact afro-américain sur le Japon moderne), *Positions : East Asia cultures critique*, Vol. 11, n° 1, printemps 2003, p. 183–215.

KOUCHI Junko,《*Dai 5 shô Ainu no hitobito to media kankyô*》(Les Aïnous et l'environnement médiatique, 5e chapitre) dans *Chôsa to kaisha riron kenkyû hôkokusho*, n° 31 (Enquête et théorie sociologique, rapport de recherches), Hokkaidô daigaku daigakuin kyôikigaku kenkyûin kyôiku shakaigaku kenkyû shitsu, 2014, p. 71–82.

小内純子「第 5 章アイヌの人々とメディア環境」『調査と社会理論 》研究報告書』北海道大学大学院教育学研究院教育社会学研究室

McBRIDE James, *L'oiseau du bon dieu*, Gallmeister, 2015, 448 p.

MARUYAMA Hiroshi, *Ainu minzoku no fukken, senjuminzoku to kizuku aratana shakai* (La restauration des droits autochtones des Aïnous, vers une société japonaise solidaire des Aïnous), Hôritsu bunkasha, 2011, 228 p.

丸山博『アイヌ民族の復権―先住民族と築く新たな社会』法律文化社

MITSUKAWA Kametarô, *Kokujin mondai taikan* (Enquête générale sur les problématiques noires), Tôkyô, Chûô yûwa jigyô kyôkai, 1928, 130 p.

満川亀太郎『黒人問題大観』中央融和事業協会

MIYAMOTO Masao, *Japon, société camisole de force*, Picquier, 2001, 241 p.

SEGAWA Takurô, *Ainu to Jômon, mô hitotsu no Nihon no rekishi* (Aïnous et Jômon, une autre histoire du Japon), Chikuma Shinsho, 2016, 237 p.

瀬川拓郎『アイヌと縄文、もうひとつの日本の歴史』筑摩書房

SHINYA Gyô, *Ainu minzoku teikô shi* (Une histoire de la résistance aïnoue) , Sanichi Shobô, Tôkyô, 1977, Kawade Shobô pour la réédition 2015, 309 p.

新谷行『アイヌ民族抵抗史』河出書房新社

SIDDLE Richard, *Race, Resistance and the Ainu of Japan* (Race, résistance et les Aïnous du Japon), Routledge, 1996, 269 p.

TANKHA Brij, *Kita Ikki and the Making of Modern Japan: A Vision of Empire* (Kita Ikki et la création du Japon moderne : une vision de l'Empire), University of Hawaii Press, 2006, 288 p.

The Black Panther Intercommunal News Service,《Stop the Extradition of Dennis Banks》, Vol. XIV, n° 27, 20 mars 1976.

————,《Elaine Brown, Dennis Banks Highlight Protest: 1,500 Rally to Free A.I.M. Activists》, Vol. XVI, n° 15, 29 février 1977.

TOZUKA Miwako,《Ima wa naki kokujin seinen he sasageru shi》(Poème à la mémoire d'un adolescent noir mort maintenant), *Anutari Ainu: Warera Ningen* (Anutari Ainu : Nous les humains), Sapporo, n° 6–7, janvier 1974, p. 4.

戸塚美波子「今は亡き黒人青年へ捧げる詩」『アヌタリアイヌ：われら人間』アヌタリアイヌ刊行会

YOSHIDA Ruiko, *Hâremu no atsui hibi* (Jours de canicule à Harlem), Tôkyô, Kôdansha, 1979, 232 p.

吉田ルイ子『ハーレムの熱い日々』講談社

Notes

1 NAEPELS Michel, Histoires de terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie), Belin, 1998, 380 p., p. 89.

2 Voir notre thèse de doctorat : CLERCQ Lucien-Laurent, *Transformations socioculturelles des Aïnous du Japon : rapports de pouvoir, violence et résistance aborigène à Hokkaidô*, EHESS, 2017, 685 p.

3 Nous empruntons la traduction du néologisme *Blackamerican* à l'écrivain américain francophone Eddy L. Harris. HARRIS L. Eddy, *Harlem*, Collection Piccolo, Liana levi, 2000, 280 p.

4 *Kotan* : unité de peuplement aïnou de base, se composant traditionnellement d'un petit groupe de cinq à huit familles consanguines habitant dans des habitations *chise* et dirigées par un chef de clan, *kotan*

kurkur. Patrilinéaire, le village était situé à proximité d'un bassin de rivière, ou d'un bord de mer afin de faciliter les activités de subsistance. L'*iwor*, territoire entourant le *kotan* englobait l'intégralité de la zone de ressources nécessaires à la vie du clan (terres cultivables et zones de chasse).

5 *Ibid*.

6 Originellement fondée en 1930 et appelée *Ainu kyôkai* (アイヌ協会) elle fut renommée ensuite *Hokkaidô Utari kyôkai* (北海道ウタリ協会, l'Association des *Utari* de Hokkaidô) en 1961, puis enfin *Hokkaidô Ainu kyôkai* en 2009. D'abord contrôlée par le gouvernement japonais pour accélérer l'assimilation de l'ethnie au sein de la nation japonaise, l'association est désormais indépendante du gouvernement, mais toujours très liée à lui. C'est la plus importante association panaborigène aïnoue du pays.

7 Chiri Yukie (知里幸恵 1903–1922) : sœur aînée de Chiri Mashiho, ayant passé son enfance auprès de sa tante Kannari Matsu (nom aïnou : Imekano) à Chikabumi, une chrétienne convertie sous l'influence de John Batchelor, ayant fréquenté l'école du révérend à Hakodate et appris à retranscrire l'aïnou en alphabet romain. Après une rencontre avec Kindaichi Kyôsuke en 1920, Kannari Matsu commença à écrire dans de petits carnets tout le vaste répertoire de *yukar,* de contes et de chansons mythologiques qu'elle avait mémorisé au cours de son enfance et de son adolescence, afin d'assurer leur transmission future. C'est en travaillant avec elle que le professeur fit la rencontre de Yukie, à peine âgée de quinze ans, qu'il invita à Tôkyô pour étudier et l'assister dans son travail. Elle commença donc à collecter et à retranscrire une abondante littérature orale afin de la lui envoyer, puis le rejoignit en 1922 pour vivre dans la famille de l'éminent spécialiste. Son séjour fut de courte durée, car elle ne tarda pas à mourir à l'âge de dix-neuf ans d'une maladie congénitale du cœur. Elle eut toutefois le temps de terminer juste quelques heures avant sa mort l'extraordinaire manuscrit bilingue des *Ainu Shinyôshû* (アイヌ神謡集, Chansons des dieux aïnous), un recueil unique de chants traditionnels en langue aïnoue publié en 1923. Ce fut le premier ouvrage de ce type à être entièrement écrit par un Aïnou, et sans doute aussi l'une des toutes premières publications concernant la culture chamanique à avoir vu le jour. La préface de l'ouvrage est empreinte d'une nostalgie évoquée avec une joie vibrante teintée de mélancolie pour beaucoup d'Aïnous. Elle y décrit d'abord le passé heureux des Aborigènes, vivant en harmonie avec la nature et entourés des *kamuy*, puis se lamente en une complainte sensible de ces jours surannés qui ne reviendront plus, alors que《ceux condamnés à disparaître》(*horobiyuku mono,* 滅び行くもの) dans l'inexorable marche du temps dépérissent lentement. La poignante tristesse de cette introduction tragique, annonçant l'écriture d'une grande œuvre, est compensée par l'histoire la plus célèbre du recueil, La chanson du dieu hibou, superbe chant d'espoir métaphorique de la résistance spirituelle des Aïnous malgré leur dépossession matérielle. Un jeune garçon, jadis prospère mais aujourd'hui très pauvre, est reconnu par le dieu hibou qui l'aide à regagner sa place et son rang parmi les hommes les plus braves, car《ceux qui étaient pauvres redeviennent riches, et ceux qui sont riches deviennent pauvres》, irrémédiablement :《*teeta wenkur tane nishpa ne teeta nishpa tane wenkur ne*》. Comme l'a montré Claude Lévi-Strauss, le mythe est toujours une leçon de morale, et ces inversions, décalages et autres basculements ne sont que le fruit de ce que les ethnies veulent lui faire dire. Chaque tribu reposant sur une culture de l'oralité l'adapte et le transforme selon sa situation présente. Ce n'est que lorsque ces mythologies se transforment en littérature écrite que les règles de modification ne sont plus les mêmes. L'*Ainu Shinyôshû* marque ainsi la transition de la récitation orale traditionnelle libre à l'écriture enracinée de la narration mythologique.

8 Takekuma Tokusaburô (武隈徳三郎 1896–1951) : né à Fushiko, un *kotan* proche d'Obihiro, il reçut le titre d'instituteur en 1914 malgré le système scolaire discriminatoire, obtenant la charge d'une école spéciale pour les Aïnous à Otofuke. Il écrivit un livre paru en 1918, *Ainu Monogatari* (アイヌ物語, Histoires aïnoues), salué dès sa parution par John Batchelor comme《le premier ouvrage sur les Aïnous écrit par l'un d'entre eux》. Ce recueil de 78 pages est un vibrant hommage à la vie traditionnelle aïnoue, où le jeune auteur explique la richesse de son peuple, fort de loyaux ressortissants de l'empire du Japon, ayant choisi de s'assimiler aux *Wajin*. Il y conteste ouvertement les discours véhiculant l'imminente disparition

des siens et s'érige contre ces stéréotypes en construisant une argumentation intéressante. Pour lui, les Aïnous ne pouvaient disparaître, même si leurs coutumes ou leurs particularités physiques étaient en phase de transformation. La quantité de sang aïnou dans la société japonaise, elle, ne s'amenuiserait statistiquement jamais. Celui-ci se diluerait bientôt et pour toujours dans celui de la race Yamato. Il explique également en la commentant que la seconde charte concernant l'éducation des enfants aborigènes de 1916 était discriminatoire, puisqu'elle ne consistait qu'en un cursus de quatre années pour les enfants à partir de sept ans, empêchant toute perspective de promotion sociale. Il demandait donc son retrait immédiat. Cette critique fit de son livre le premier manifeste égalitaire écrit par un Aïnou. Il y développe un militantisme responsable et consciencieux en proposant une série de mesures afin d'améliorer la vie socio-économique de ses concitoyens et d'éradiquer une partie de leurs mauvaises habitudes leur portant préjudice, particulièrement l'alcoolisme dont il fit une priorité. Il demanda également aux *Wajin* d'arrêter de juger son peuple d'un œil déterministe les reléguant systématiquement à un niveau plus bas que le leur, condamnation responsable d'un sentiment d'infériorité et d'un défaitisme endémique chez les Aïnous.

9 Iboshi Hokuto（違星北斗 1902–1929, également appelé Takijirô）: né à Yoichi en 1902, ce jeune Aïnou répondit lui aussi présent lors de la mobilisation autour du journal de la mission de John Batchelor, après avoir lu l'*Ainu Shinyôshû,* qui fit sur lui comme sur beaucoup d'autres *Utari* une impression décisive, affermissant ses convictions de militant. Proche ami de Yaeko, il travaillait parfois dans la crèche pour les enfants aïnous de Biratori du révérend, écrivant occasionnellement des articles ou des traductions pour le magazine. Contrairement à la mélancolie sensible de Chiri Yukie, ses écrits semblent parcourus d'une sourde colère à l'encontre des *Wajin* qu'il rendait directement responsables des malheurs de son peuple. Il travailla comme laboureur après avoir terminé l'école élémentaire, puis attrapa la tuberculose en 1918, contre laquelle il lutta toute son existence. C'est à Tôkyô qu'il rencontra Kindaichi Kyôsuke et quelques-uns des sympathisants soutenant les actions du révérend en faveur des Aborigènes. Il fit à sa demande une présentation en mars 1925 à la Société des études aïnoues（東京アイヌ学会, *Tôkyô Ainu Gakkai*）où il raconta l'extrême pauvreté de son enfance et ses souvenirs amers de petit enfant à Yoichi. Il y exprima le désespoir des siens face à la discrimination et les conditions de vie catastrophiques des Aïnous, dépossédés de leurs biens par des vagues de colons allant jusqu'à les dépouiller parfois du strict minimum, ne leur laissant en échange que des maladies incurables. L'infériorité raciale des Aïnous n'était qu'un mensonge qu'il rapprochait d'autres violences subies par les Lutrawita de Tasmanie. Il était urgent à ses yeux que les Aïnous retrouvent confiance en eux-mêmes et fierté en leurs origines. Étonné du nombre de *Shamo* sympathisants de la cause aïnoue lors de sa venue à la capitale, ses propos vindicatifs à l'encontre des *Wajin* s'adoucirent. Il différencia à partir de cette époque les colons sans scrupules, d'une majorité japonaise souvent seulement coupable d'ignorance et capable d'éprouver une sincère compassion. Il prit dès lors la résolution de devenir un《bon Japonais》, dédié à la cause des Aïnous, mais aussi déterminé à faire quelque chose de bon pour son pays, le Japon. L'éminent spécialiste d'Okinawa Iha Fuyû, présent lors de la conférence, fut très enthousiaste à l'écoute de ses propos qui lui firent prendre conscience des similarités entre leurs deux peuples. Il nuança dès lors son approche politique concernant la situation des Aïnous très tranchée jusque-là（Okinawa ayant été un royaume, ses habitants ne pouvaient être comparés aux tribus aïnoues primitives dénuées de structures étatiques）. Il regagna Hokkaidô l'année suivante après son expérience tokyoïte, relativement agréable en comparaison de la rude vie rurale de Yoichi, décidé à se consacrer entièrement aux problèmes des Aïnous et à l'amélioration de leurs conditions de vie. Il constitua avec deux camarades Yoshida Kikutarô de Tokachi et Pete Warô de Mukawa, l'Association des loyaux Aïnous（*Ainu ikkan dôshikai,* アイヌ一貫同志会）, puis voyagea à travers le pays à la rencontre des *kotan* et de leurs habitants pour y enquêter sur leurs conditions de vie, largement inspiré des actions menées par la *Suiheisha.* Il se mit également à étudier en profondeur l'histoire et la culture aborigènes, composant une poésie décrivant les tourments et les souffrances de son peuple. Certaines de ses meilleures compositions furent publiées par le journal hebdomadaire d'Otaru,

ville portuaire alors en plein développement. Déterminé à faire entendre sa voix, il fonda en parallèle un deuxième magazine, *Kotan*, avec un vieil ami de Yoichi, Nakasato Tokuji, tribune où il publia nombre de ses essais et de ses poèmes. Bientôt en manque d'argent, il devint représentant itinérant à partir de 1928, ce qui lui permit de continuer à rencontrer d'autres Aïnous tout en subvenant à ses besoins. Cette recrudescence d'activité et la fatigue en découlant entraînèrent une rechute sévère de la tuberculose, qui eut raison de lui en 1929, alors que ses écrits allaient enfin connaître l'année suivante une première publication regroupant l'intégralité de ses textes grâce à la bienveillance d'un mécène de John Batchelor, Gotô Seikô. Tout comme ses essais, la poésie d'Iboshi Hokuto, écrite dans une forme se rapprochant du *tanka*, dresse un panorama stéréoscopique des émotions, à la fois simples et complexes, ressenties par un jeune Aïnou découvrant son identité aborigène et les problématiques en découlant, dans une société la condamnant à disparaître. Sa colère et la lucidité avec laquelle il dénonce les structures matérielles et idéologiques du colonialisme auxquels les Aïnous étaient forcés de se subordonner font de lui l'une des voix les plus vibrantes de la résistance à l'oppression étatique. Il y condamne l'exploitation, l'alcoolisme, le tourisme discriminatoire, le stéréotype reléguant les Aïnous à une race mourante et maladive, et le désir désespéré des Aborigènes de se fondre dans l'anonymat des foules japonaises afin d'y trouver enfin la paix. Son combat est teinté d'une lucidité douloureuse, malgré la fierté de ses origines, alors qu'il se dresse pour défendre ses frères tout en se doutant que les barrières raciales les opprimant ne tomberont vraisemblablement jamais. Pour lui, les Aborigènes hokkaïdois étaient les victimes de cette civilisation du XX^{e} siècle les ayant fait prisonniers sous le régime d'une protection euphémique, afin de mieux les réduire en esclavage et les dépouiller de leurs terres ancestrales. Les politiques raciales d'assimilation socioculturelle qu'ils subissaient étaient illusoires : elles avaient été élaborées pour que les Aïnous ne restent que des imitations des *Shamo*, dont l'arrogante supériorité se justifiait socialement par des conceptions raciales ineptes considérant les Aïnous comme des primitifs. La seule solution envisageable pour mettre un terme à leurs souffrances était de réaliser par un effort commun une société plurielle, dans laquelle tous les individus issus des minorités ou de la majorité pourraient devenir égaux et respectés en tant que citoyens de l'empire. Il était urgent d'affirmer leur identité aïnoue, d'appeler à un mouvement identitaire uni et fier, et de mettre fin définitivement à ces préjugés irrationnels les discriminant. Malgré son isolement, l'approche d'Iboshi Hokuto est d'autant plus remarquable qu'il pensait les Aïnous comme un groupe uni par des liens ancestraux et culturels communs, partageant des aspirations socio-économiques identiques, en une《communauté politique imaginaire》comparable à celle conceptualisée par Benedict Anderson et assimilable au concept de nation : une communauté imaginée réunissant des gens ne se connaissant pas, mais éprouvant néanmoins un fort sentiment d'appartenance à celle-ci. Cette construction identitaire reposant sur des bases ancestrales, dans la mesure où ces Aïnous peuplaient de tout temps Hokkaidô, ne pouvait être remise en cause malgré la dépossession de leurs ressources et de leurs terres par un régime colonial. Militant de la première heure, il s'insurgea contre les autorités coloniales et le système dont elles découlaient. Comme la majorité des activistes aïnous, ce ne fut pourtant jamais un révolutionnaire à l'image des gens de la *Suiheisha* politisés et très influencés par les mouvements de gauche s'opposant à l'État, souhaitant l'abolition du capitalisme grâce à la lutte des classes. Le groupe qu'il avait fondé disparut après à sa mort, mais cette brève tentative fut connue des membres de la *Kaiheisha* bien mieux organisés, et dont les discours reposaient sur la recherche de l'émancipation des Aïnous opprimés.

10 Koshamain（?-1457）: important chef de guerre aïnou, à l'origine de la guerre opposant les Aborigènes aux Japonais, au milieu du XV^{e} siècle. Des frictions de plus en plus fréquentes entre les Aïnous et les colons japonais, dues aux efforts répétés du clan Andô d'affirmer son autorité politique et commerciale sur *Wajin chi*, parasitaient déjà les relations entre les communautés. Ces tensions atteignirent leur paroxysme et se catalysèrent en escarmouches sanglantes en 1456, lorsqu'un forgeron *wajin* assassina à Shinori（志濃里, ville proche de Hakodate）un jeune Aïnou du nom d'Okkai se plaignant de la faible

qualité du couteau qu'il lui avait commandé. De nombreuses tribus s'allièrent alors pour la première fois sous le commandement de Koshamain, le chef d'Oshamanbe. Elles constituèrent pour l'époque une force considérable, environ 9 000 guerriers connaissant parfaitement la région. Après avoir détruit environ douze forteresses japonaises et presque bouté les *Wajin* hors d'*Ezo*, Koshamain fut tué par Takeda Nobuhiro, mettant ainsi fin à l'insurrection.

11 Shakushain (1606–1669) : puissant héros aïnou dont le royaume s'étendait le long de la rivière Shibuchari et une bonne partie de Monbetsu. Figure de l'autorité aïnoue nouvelle et duale, il mêle à la fois le prestige du *big man* des sociétés primitives, dont l'ambition est souvent effrénée et le mène à une accumulation de biens le positionnant comme un sujet suscitant de la jalousie et pouvant être assassiné à ce titre, au pouvoir, relativement diffus dans les sociétés sans État, où les possibilités d'accumulation de richesses sont assez faibles. Il déclencha une importante guerre en 1669 contre Matsumae. À la source de celle-ci se trouve une rivalité plus ancienne relative au non-respect des frontières des *iwor* appartenant au moins à deux différents clans, ceux des Aïnous de Shibuchari et de Hae. La guerre de Shakushain marque une étape décisive dans l'histoire de la conquête d'*Ezo* par les Japonais, car le shogounat d'Edo réagit fermement à l'émergence de Shakushain, leader au grand charisme ayant réussi à unir dans un même but des tribus qui s'affrontaient et rechignaient à ce type de grande alliance jusque-là. En remplaçant immédiatement les généraux de Matsumae par ses propres vassaux, il a montré que l'île était sous son contrôle et que lui seul était à même de défendre le royaume contre les menaces barbares. Les humiliations incessantes et des règles commerciales aliénantes pour les Aborigènes entraînèrent leur rébellion, tout en signant la perte de leur insurrection.

12 *Kansei Ezo Sôdô* (寛政蝦夷騒動) : émeute des *Ezo* de Kansei, ayant eu lieu en mai la première année de l'ère du même nom (寛政, 1789–1801). Ce fut une importante insurrection des populations aborigènes de l'Ouest hokkaïdois et du sud des îles Kouriles contre les injustices perpétrées par des marchands japonais. Elle est désormais communément appelée la révolte de Kunashiri et Menashi par les historiens du Japon.

13 *Kamuy nomi* : cérémonie traditionnelle pendant laquelle les *kamuy* sont honorés et remerciés afin d'assurer la pérennité d'un corps social, physique et spirituel, en étroite harmonie avec l'exceptionnel environnement naturel hokkaïdois. Il débute généralement par des offrandes de *tonoto* ou de saké à *Ape fuchi kamuy*, afin qu'elle autorise l'ouverture d'un passage entre le monde des humains, *Ainu moshiri*, et celui des *kamuy*, *Kamuy moshiri*. Une fois ouvert, les requêtes comme les esprits peuvent ainsi circuler librement.

14 *Inao* : bâtonnets sculptés 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 de renvoyer les essences qu'ils contiennent. 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 blanc. Ils contiennent une grande quantité de *ramat*, une énergie proche du mana polynésien, et sont réalisés 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 destinés. Il en existe une grande variété dont les fonctions sont multiples. Ils perdent leurs propriétés après utilisation, et ne sont donc utilisables qu'une seule fois. Ils peuvent être placés à même le sol ou fixés sur un autel *nusasan*, fonctionnant alors comme une《rampe de lancement》des messages contenus dans les *inao* vers *kamuy moshiri*, le monde des *kamuy*.

15 Burakumin (部落民) : littéralement《les gens du hameau》. Ce sont les membres d'un groupe social minoritaire japonais discriminé socialement et économiquement. Ils sont les descendants de la caste des parias de l'époque féodale, issus de deux communautés antiques, les *Eta* (穢多),《les couverts de souillures》, et les *Hinin* (非人), les《non-humains》. Ils demeurent l'une des plus importantes minorités du Japon avec les Coréens et les Aïnous. Les *Eta* sont des parias héréditaires, comparables aux Intouchables indiens, qui avaient le monopole de l'ensemble des métiers touchant au sang et à la mort des animaux :

abatteur, équarisseur, boucher, tanneur, vanneur, etc. Les *Hinin* sont assimilables quant à eux aux marginaux de la société, tels les gens du spectacle itinérants, les anciens condamnés et les populations les plus pauvres du Japon réduites à mendier ou à occuper les emplois les plus ingrats : bourreaux, croque-morts, geôliers, etc. Jusqu'en 1871, date à laquelle le système des castes féodales fut aboli et où ils furent inscrits sur les registres d'état civil comme《nouveaux citoyens》, ils devaient s'écarter de la route lorsqu'ils croisaient des citoyens normaux et ne pouvaient séjourner en ville, ni y manger à la nuit tombée. Ils sont cependant toujours discriminés et souvent employés pour les travaux les plus ingrats, encore récemment pour le nettoyage de la centrale de Fukushima et de ses environs après l'accident nucléaire du 11 mars 2011.

16 Nous empruntons le terme à Gilles Kepel. Voir : KEPEL Gilles, *Terreur dans l'hexagone. Genèse du djihad français*, Gallimard, 2015, 352 p.

17 ANUTARI AINU KANKÔKAI（アヌタリアイヌ刊行会）, *Anutari Ainu : Warera Ningen*（アヌタリアイヌ：われら人間, Anutari Ainu : Nous les humains）, Sapporo, juin 1973 – mars 1976（20 numéros）.

18 Sunazawa Bikky（砂沢ビッキ 1931–1989）: artiste exceptionnel, il fut un activiste majeur engagé dans la défense des droits aïnous. Il tenta de mettre fin aux discriminations dont il avait été lui aussi victime et dont les séquelles le marquèrent profondément. Elles eurent un impact décisif dans son penchant pour la solitude et l'abstraction, et cette fuite à corps perdu dans la création artistique. Pour un œil profane, ses sculptures les plus modernes n'évoquent rien de particulier à la culture aïnoue, car l'artiste prenait soin d'enfouir cet héritage à travers la production destinée aux galeries d'art contemporain. Il voulait être considéré comme un artiste, sans autre appellation restrictive, même si sa part d'aborigénéité ne cessa de s'affirmer avec le temps. L'usage récurrent du bois est sans doute l'assurance de ses convictions animistes, les sculptures ainsi créées étant une incarnation de la déesse de la terre *Shirkor kamuy* se matérialisant généralement sous forme sylvestre. *A contrario*, ses travaux destinés à la vente touristique sont tous finement ouvragés de motifs aïnous immédiatement identifiables. Né en 1931 dans le *kotan* de Chikabumi près d'Asahikawa, le jeune Hisao reçut de sa grand-mère le diminutif de *Bikky*,《grenouille》en langue aïnoue, témoignant déjà de sa vive énergie. Son enfance fut écartelée entre deux puissants univers culturels ayant du mal à s'agencer, alors que l'un et l'autre étaient traversés par des changements drastiques. Absorbé de force par la société japonaise, elle-même en pleine transformation depuis le commencement de l'ère Meiji et l'intégration de la modernité occidentale, le mode de vie traditionnel aborigène était en train de péricliter. La dualité semble qualifier le mieux la vie du maître sculpteur, à la recherche d'un équilibre fragile entre deux pôles se repoussant avec vigueur, mais néanmoins indispensables l'un à l'autre pour assurer leurs assises respectives. Il n'eut vraisemblablement que peu de contacts avec les Japonais pendant ses six premières années, son quotidien s'agençant entre l'amour parental dans un foyer privilégiant l'usage du japonais, et celui de ses grands-parents, n'utilisant que la langue aïnoue au quotidien. Ce n'est que lorsque le système scolaire ségrégationniste s'acheva en 1937 qu'il fut contraint de rejoindre les bancs de l'école primaire avec d'autres enfants *shamo* pour y recevoir la même éducation que la majorité. Le choc semble avoir été rude pour lui et ses quelques amis, harcelés par des écoliers pétris de préjugés, ayant grandi dans une société méprisant les Aïnous et leurs traditions. Il le rappela plus tard lors d'un entretien pour le journal *Asahi* : le préjugé racial était si sévère qu'il en vint à haïr ses congénères, développant une empathie particulière avec les animaux, en particulier les chevaux. Ce harassement quotidien semble avoir favorisé son évasion dans l'univers artistique où il choisit de se réfugier en dessinant constamment, d'abord en un style figuratif qui évolua progressivement en des figures abstraites, cherchant à capter l'essence même des choses l'entourant. Il problématisa avec le temps sa propre situation et celle des siens, concluant à l'âge de dix-sept ans que la source de son problème était un complexe d'infériorité maladif, combattu dans un premier temps en choisissant d'utiliser son pseudonyme *Bikky* en langue vernaculaire pour signer ses travaux, affrontant ensuite à bras le corps le préjugé racial dont sa communauté était victime. Cette nature rebelle et sa forte personnalité s'illustrent

dans son rejet global de la sculpture d'ours en bois, alors que la plupart des autres artistes en vivaient essentiellement. Si son père Koa-kanno l'envoya étudier auprès d'un talentueux artisan, il dut quitter son apprentissage à la demande du maître, puisqu'il s'obstinait à produire des figurines rejetant les canons du genre. Il rejetait ce genre pour lequel il n'eut que peu d'intérêt. Pour lui, ces travaux de commande n'étaient que l'incarnation d'un nouvel enfermement, soigneusement élaboré par les Japonais dans le but d'emprisonner l'identité aïnoue dans un carcan socioculturel. Il se consacra dès lors à la création pure, dénuée de toute limite socioculturelle.

19 KOUCHI Junko,《*Dai 5 shô Ainu no hitobito to media kankyô*》(Les Aïnous et l'environnement médiatique, 5e chapitre) dans *Chôsa to kaisha riron kenkyû hôkokusho*, n° 31 (Enquête et théorie sociologique, rapport de recherches) , Hokkaidô daigaku daigakuin kyôikigaku kenkyûin kyôiku shakaigaku kenkyû shitsu, 2014, p. 71–82. 小内純子「第5章アイヌの人々とメディア環境」『調査と社会理論 》研究報告書』北海道大学大学院教育学研究院教育社会学研究室

20 Voir : BROWN Dee, *Enterre mon cœur à Wounded Knee*, Albin Michel, 2009 pour la nouvelle traduction, 475 p.

21 Ironie de l'histoire, les Amérindiens se mobilisent à nouveau aujourd'hui avec leurs alliés écologistes dans le Dakota Nord, à proximité du rassemblement mythique de Wounded Knee. Ils s'opposent pacifiquement à la construction d'un gigantesque oléoduc de 1800 km² traversant leurs terres sacrées où sont enterrés leurs ancêtres, tout en menaçant l'approvisionnement en eau de leur territoire, s'inquiétant des risques de pollutions sévères en cas d'incident. Voir l'article de MUNIER Jacques,《White Trash》, *Le Journal des idées*, France Culture, émission du 9 novembre 2016. Disponible sur : <https://www.franceculture.fr/emissions/le-journal-des-idees/white-trash#>. Consulté le 9 novembre 2016.

22 Nous renvoyons à noir notre thèse de doctorat pour son analyse.

23 À la suite d'une opération militaire le 29 décembre 1890 dans le Dakota du Sud, plus de 300 Amérindiens Lakota Miniconjou (Sioux), dont de nombreuses femmes et enfants, furent tués après un désarmement par l'armée des États-Unis qui avait pourtant reçu l'ordre de les convoyer dans le Nebraska.

24 SIDDLE Richard, *Race, Resistance and the Ainu of Japan* (Race, résistance et les Aïnous du Japon), Routledge, 1996, 269 p., p. 177.

25 《*En décembre 1977, deux Esquimaux de Barrow participant à une réunion du Comité international de la chasse à la baleine au Japon rendirent visite à Kayano Shigeru à Nibutani. Cela conduisit à une invitation officielle du maire de Barrow et à une visite d'un groupe d'Aïnous, dirigé par Nomura Giichi, au versant nord de l'Alaska en juillet 1978. Ils retournèrent à Hokkaidô impressionnés par le degré d'autonomie des peuples indigènes de l'Arctique américain régis par la loi sur le règlement des revendications autochtones de l'Alaska* (*ANCSA*), *et le fait qu'elle avait été fondée par une taxe prélevée sur les ressources naturelles de la région, le pétrole en particulier. […] Un groupe dirigé par Narita Tokuhei visita les communautés indiennes canadiennes et américaines en 1978. En mai 1981, Narita devint le premier Aïnou à participer à la Conférence mondiale des peuples indigènes, voyageant à la 3e conférence à Canberra pour rejoindre un millier de délégués des vingt et un États engagés dans des discussions concernant la restauration des droits et la célébration de la culture*》, *Ibid*., p. 171–178.

26 Cofondateur à Minneapolis en 1968 du Mouvement amérindien pour la défense et la protection des droits autochtones (*American Indian Movement*), Dennis Banks est l'un des activistes les plus célèbres de la cause indienne. Il a beaucoup contribué à l'émergence d'une conscience collective luttant contre les discriminations et pour l'obtention de droits conformes aux besoins des communautés, à travers la révision des traités désavantageux signés par le passé et souvent bafoués. La restitution des terres spoliées, le respect des coutumes indiennes et une plus grande autonomie économique sont au cœur de ses revendications. Engagé pour la protection environnementale et une écologie militante teintée de spiritualité, il voyage désormais à travers le monde auprès des populations autochtones réclamant son soutien et son expertise. BANKS Dennis & ERDOES Richard, *Ojibwa Warrior: Dennis Banks and the*

Rise of the American Indian Movement, University of Oklahoma Press, 2005, 352 p.

27 Première d'une longue série se poursuivant encore de nos jours,《La marche la plus longue》de 1978, mouvement inspiré par《La sente des traités brisés》(*Trail of the Broken Treaties*) de 1972, voulait attirer l'attention de l'opinion américaine sur les malversations subies par les nations autochtones en se servant des médias, en reprenant la même route que les Indiens avaient été obligés de suivre en 1838, après la dépossession de leurs terres par les colons européens. Marche spirituelle et lutte politique, elle débuta à San Francisco pour s'achever à Washington, afin d'entériner avec succès la proposition de législation cherchant à abroger les traités indiens signés par le gouvernement américain.

28 Né au Minnesota en 1946 d'un père américain d'origine japonaise et d'une femme dakota, il fut enlevé à sa mère à la naissance. Prétextant un enfant mort-né, l'administration hospitalière le plaça dans un orphelinat, alors que sa mère était stérilisée à son insu. Livré à lui-même dans un environnement extrêmement rude, il se porta volontaire pour la guerre du Vietnam où, désespéré, il espérait perdre la vie. Il rentra malgré tout aux États-Unis à sa démobilisation et participa en 1978 au premier *Longest Walk*, en quête de ses racines indiennes. Employé par une ONG amérindienne (*International Indian Treaty Council*), il se consacra dès lors à la défense des populations autochtones, à la protection environnementale et au militantisme antinucléaire.

29 Pour un historique détaillé de ces évènements et leur implication sociopolitique, nous renvoyons à nouveau à notre thèse de doctorat.

30 *Icharupa* : cérémonie en mémoire des ancêtres. L'*icharupa* (《cérémonie des ancêtres》), appelé aussi parfois *kotan nomi*, a généralement lieu après un *kamuy nomi*. Un feu est allumé à proximité du *nusa* et tous les participants, hommes et femmes, reçoivent un *inao* à placer à l'extrémité de celui-ci. Les hommes offrent des gouttes de saké du bout de leurs *ikupasuy* aux *kamuy*, alors que les femmes donnent des *inao* et de la nourriture (fruits, *mochi*, sel, bonbons, *chitatapu* [mixture à base de tête de saumon, de *miso* et de laitance écrasés], *ratakkepu* [pâte de pois, potiron, poudre de millet *inakibi*, et graines], tabac, etc.) que l'on émiette puis que les femmes mâchent afin de faciliter son ingestion par les esprits se réjouissant de ce partage et de ces attentions. On utilise pour les *icharupa* les plus importants des *sito*, rondelles blanches faites en poudre de riz, disposées par rangées de sept sur des tiges accrochées au *nusasan*. L'assemblée déguste ceux qui lui sont réservés avec des œufs de saumon ou des haricots rouges sucrés en sauce.

31 Voir :《*Nokamappu misaki ni keuntanke hibiku*》(ノッカマップ岬にケウンタンケ響く, Les murmures du keuntanke bruissent au cap Nosaki), *Anutari Ainu*, n° 12, édition du 10 septembre 1974, p. 1.

32 SIDDLE Richard, *op. cit.*, p. 174.

33 GLOWCZEWSKI Barbara, *Rêves en colère, avec les Aborigènes australiens*, Terre Humaine, Plon, 2004, 436 p., p. 24.

34 Le terme vernaculaire *utari* signifiant《frère》remplace parfois le mot aïnou. Il fut privilégié un temps pour tenter d'éviter la discrimination.

35 SHINYA Gyô, *Ainu minzoku teikô shi* (Une histoire de la résistance aïnoue) , Sanichi Shobô, Tôkyô, 1977, Kawade Shobô pour la réédition 2015, 309 p. 新谷行『アイヌ民族抵抗史』河出書房新社 ; KAIHO Mineo,《Shakushain no tatakai : Ainu shakaishi ni taisuru bakuhansei kokka seiritsu no igi》(La guerre de Shakushain : L'histoire sociale des Aïnous face à la construction de l'État féodal) dans *Kinsei no shihai taisei to shakai kôzô* (Les structures sociales et le système gouvernemental à l'époque moderne), KITAJIMA Masamoto (éd.), Tôkyô, Yoshikawa Kôbunkan, 1983, p. 43–78. 海保嶺夫「シャクシャインの戦い : アイヌ社会史に対する幕藩制国家成立の意義」『近世の支配体制と社会構造』吉川弘文館 ; EMORI Susumu, *Ainu minzoku no rekishi* (Histoire de l'ethnie aïnoue), Sôfûkan, 2007, 675 p. 榎森進『アイヌ民族の歴史』草風館 pour sa recherche la plus récente ; SEGAWA Takurô, *Ainu to Jômon, mô hitotsu no Nihon no rekishi* (Aïnous et Jômon, une autre histoire du Japon), Chikuma Shinsho, 2016, 237 p. 瀬川拓郎『アイヌと縄文、もうひとつの日本の歴史』筑摩書房 ; et MARUYAMA Hiroshi, *Ainu minzoku no fukken, senjuminzoku to kizuku aratana shakai* (La restauration des droits autochtones des Aïnous, vers une

société japonaise solidaire des Aïnous), Hôritsu bunkasha, 2011, 228 p. 丸山博『アイヌ民族の復権—先住民族と築く新たな社会』法律文化社

36 Matt Eubanks.

37 Voir par exemple :《Stop the Extradition of Dennis Banks》, Vol. XIV, n° 27, 20 mars 1976, et《Elaine Brown, Dennis Banks Highlight Protest: 1,500 Rally to Free A.I.M. Activists》, Vol. XVI, n° 15, 29 février 1977.

38 MITSUKAWA Kametarô, *Kokujin mondai taikan* (Enquête générale sur les problématiques noires), Tôkyô, Chûô yûwa jigyô kyôkai, 1928, 130 p. 満川亀太郎『黒人問題大観』中央融和事業協会. C'est le tout premier ouvrage traitant de cette question.

39 Défenseur anticapitaliste ambigu du panasiatisme, chantre d'un inévitable choc des civilisations occidentales et orientales, spécialiste de philosophie indienne et premier islamologue japonais à avoir proposé une traduction du Coran, il fut condamné par les Alliés comme criminel de guerre de classe A durant le procès de Tôkyô du 29 avril 1946, avant d'être interné dans un hôpital psychiatrique.

40 Consulter l'étude de Tankha Brij sur ce personnage complexe et controversé ayant considéré la restauration Meiji comme une opportunité de révolution démocratique, et s'étant impliqué personnellement dans la révolution républicaine chinoise. Il appelait également le Japon à aider l'Inde à se libérer du joug britannique. TANKHA Brij, *Kita Ikki and the Making of Modern Japan: A Vision of Empire* (Kita Ikki et la création du Japon moderne : une vision de l'Empire), University of Hawaii Press, 2006, 288 p.

41 KOSHIRO Yukiko,《Beyond an Alliance of Color : The African American Impact on Modern Japan》(Au-delà d'une alliance de couleur : l'impact afro-américain sur le Japon moderne), *Positions : East Asia cultures critique*, Vol. 11, printemps 2003, Duke University Press, 2003, p. 183–215.

42 Considéré par le mouvement rastafari comme le《Moïse noir》, Marcus Mosiah Garvey (1887–1940) fut le précurseur du panafricanisme et le promoteur engagé du retour des descendants des esclaves noirs en Afrique. Il est l'un des grands héros nationaux jamaïcains. Ayant prophétisé le couronnement d'un roi noir en Afrique, il fut acclamé lorsque le 2 novembre 1930, le Ras Tafari, Tafari Makonnen, fut couronné roi des rois (*Negusä nägäst*) en Éthiopie, prenant le nom de Haïlé Sélassié I^{er}, empereur de l'une des premières nations officiellement chrétiennes de l'histoire. Pour une histoire du mouvement rastafari, voir : BONACCI Giulia, *Exodus ! L'histoire du retour des Rastafariens en Éthiopie*, Paris, Scali, 2008, 766 p.

43 KOSHIRO Yukiko, *op. cit.*, p. 188.

44 KAWAMURA Tadao, *Beikoku kokujin no kenkyû* (Études sur les Noiraméricains), Tôkyô, Fujii shôten, 1943, 226 p. 河村只雄『米国黒人の研究』藤井書店, cité par KOSHIRO Yukiko, *op. cit.*

45 Notamment *Hinomaru Hour,* devenu *Humanity calls*, en 1944.

46 TOZUKA Miwako,《Ima wa naki kokujin seinen he sasageru shi》(Poème à la mémoire d'un adolescent noir mort maintenant), *Anutari Ainu: Warera Ningen* (Anutari Ainu : Nous les humains), Sapporo, n° 6–7, janvier 1974, p. 4. 戸塚美波子「今は亡き黒人青年へ捧げる詩」『アヌタリアイヌ：われら人間』アヌタリアイヌ刊行会, relevé par SIDDLE Richard, *op. cit.*, p. 237.

47 Voir le roman picaresque de James McBride rendant hommage au célèbre abolitionniste controversé à travers une fiction exceptionnelle, racontée par un jeune esclave noir de 12 ans《libéré》par la bande extraordinaire du vieil homme. McBRIDE James, *L'oiseau du bon dieu*, Gallmeister, 2015, 448 p.

48 Le musicien aïnou le plus célèbre, Oki, découvrit le message revendicatif et combatif du reggae lors de son séjour aux États-Unis. Comme pour beaucoup d'autres populations autochtones de par le monde, ainsi qu'en témoigne la vivacité de la scène du《Roots-reggae》(Nouvelle-Zélande, Japon, Îles Vierges des États-Unis, Nouvelle-Calédonie, etc.), il a opté pour cette musique à la densité séminale afin d'y intégrer les instruments et les chants traditionnels de sa culture. Le groupe *Oki Dub Ainu Band* travaille avec les meilleurs producteurs et ingénieurs du son du genre. D'autres musiciens plus jeunes comme les *Ainu Rebels* véhiculaient jusqu'à il y a peu encore des raps poignants évoquant le droit à la différence et le fait de grandir frappé d'ostracisme dans une culture japonaise aussi normalisée en apparence. Le large

spectre des musiques noires est presque intégralement représenté du jazz à l'electronica. *Imeruat*,《rai de lumière》en aïnou, un duo composé de Sakai Mina et de Hamauzu Masashi, connaît par exemple un certain succès depuis sa création en 2011. Certains des meilleurs clubs de jazz de Sapporo, tel *Slowboat*, proposent des concerts de pianistes virtuoses comme Fukui Ryô né à Biratori（福居良 1948–2016）aux origines métisses aïnoues et *wajin*（*Scenery*, Trio Records, 1976）. Le festival *Kamuy Turano*（Avec les Kamuy）sur les rives du lac Kussharo（屈斜路湖）fusionne jazz et musique traditionnelle aïnoue depuis 1983. Enfin, Yûki Kôji, le leader du groupe de fusion *Ainu Art Project* évoque parfois l'inspiration artistique et spirituelle qu'il tire de musiciens de rock noiraméricains pour réaliser ses compositions.

49 KOSHIRO Yukiko, *op. cit.*, p. 199.

50 YOSHIDA Ruiko, *Hâremu no atsui hibi*（Jours de canicule à Harlem）, Tôkyô, Kôdansha, 1979, 232 p. 吉田ルイ子『ハーレムの熱い日々』講談社, p. 217, cité par KOSHIRO Yukiko, *op. cit.*, p. 203.

51 De nombreux articles les concernant furent publiés dans le journal de la *Suiheisha, Suihei shinbun*, et leur leader charismatique, Matsumoto Jiichirô, alla même jusqu'à rencontrer Josephine Baker, lors d'un concert caritatif donné au Japon en 1954 en faveur d'enfants orphelins nés d'unions nippo-américaines. Ils partageaient la même volonté de combattre toutes les formes de discrimination. *Ibid*.

52 Les *burakumin*, libres depuis 1872 mais subissant toujours une profonde discrimination, fondèrent sous l'égide de Matsumoto Jiichirô（松本治一郎 1887–1966）la *Zenkoku Suiheisha* dans l'intention de faire reconnaître leurs droits et informer l'ensemble du pays de leur situation. À l'instar des Aïnous, ils étaient perçus comme des semi-humains, bien plus dangereux et subversifs cependant que ces derniers. Tout un imaginaire concernant leur propension à la criminalité est toujours perceptible dans les régions du Kansai et du Kantô, dont ils peuplaient les terroirs en de petits hameaux, mais absents de l'extrémité hokkaïdoise de l'archipel. Bien qu'ethniquement *wajin*, ils obtinrent le statut de *heimin*（平民,《gens du commun》）comme les Aborigènes, mais les deux groupes continuèrent à être labellisés selon des catégories distinctes. Les Aïnous devinrent les *kyûdojin*（旧土人,《anciens indigènes》）, alors que les *burakumin* étaient référencés en tant que *shin heimin*（新平民）,《nouveaux gens du commun》. Les politiques éducatives les concernant étaient elles aussi basées sur l'enseignement séparé et une ségrégation catégorique jusqu'en 1908. C'est encore en 1922, année charnière, qu'influencés par la pensée de gauche et les sensibilités chrétiennes, ils se lancèrent dans des campagnes parfois agressives contre la discrimination. De nombreux militants au sein de l'association, qui comptait plus de 300 sections locales, avaient tissé des liens étroits avec des activistes radicaux penchant pour des actions fortes et sans concession. La *Suiheisha* fut rapidement considérée subversive par les autorités, alors que ses théoriciens optaient souvent pour une confrontation directe. Le gouvernement finit par rassembler les groupes la composant en un mouvement pour la conciliation（*yûwa,* 融和）débuté en 1903 mais beaucoup moins radical, donnant naissance à une organisation placée sous la tutelle du ministère de l'Intérieur, le Conseil pour le projet de la conciliation（*Chûô yûwa jigyô kyôkai,* 中央融和事業協会）en 1928. Les similitudes dans la façon dont les deux groupes étaient traités furent très tôt soulignées par des penseurs et des universitaires du début du XX^{e} siècle, tel Sakai Toshihiko（堺利彦 1871–1933）, dans une étude où il rapprochait les comportements discriminatoires des *Wajin* à l'égard des deux minorités de la discrimination raciale telle qu'elle se pratiquait en Occident. Le docteur Neil Gordon Munro arrivait également aux mêmes conclusions dans un rapport commandité par le *Dôchô* en 1918, où il expliquait que la façon dont les *Wajin* caricaturaient les Aïnous, en insistant sur leur saleté et leur bêtise, ressemblait beaucoup au《préjudice de classe que subissaient les *eta*（autre nom des *burakumin*）》dans le sud du Japon.

53 La plus célèbre étant la déclaration publique du Premier ministre Nakasone Yasuhiro（中曽根康弘 1918–）au mois de septembre 1986. Il insistait sur le fait que la dégradation du niveau d'intelligence de la société américaine était due à la présence de Noiraméricains, de Portoricains et de Mexicains. Le politicien Watanabe Michio（渡辺美智雄 1923–1995）déclara plus tard que les Noirs des États-Unis avaient des

prédispositions génétiques à ne pas payer leurs dettes. Le ministre de la Justice Kajiyama Seiroku（梶山静六 1926–2000）compara quant à lui en septembre 1990 le départ des commerçants de Shinjuku, qu'il estimait dû à la prostitution galopante, au phénomène d'exode des Américains d'origine européenne des grandes villes, fuyant devant l'importance croissante des voisinages noirs. Voir pour l'ensemble des références : KEARNEY Reginald, *African American Views of the Japanese: Solidarity or Seddition?*（Vues afro-américaines sur les Japonais : solidarité ou sédition ?）, University of New York Press, 1998, 246 p., p. 128.

54 KOSHIRO Yukiko, *op. cit.*, p. 206.

55 Voir le feuilleton *Roots*（Racines）inspiré du roman éponyme d'Alex Haley（1921–1992）racontant l'histoire sur plusieurs générations d'une famille d'esclaves noiraméricains, dont le quotidien cruel et les espoirs ont passionné de jeunes Occidentaux fascinés depuis par cette culture. Alex Haley en personne, l'un des descendants du héros principal Kunta Kinte, s'engagea dans l'armée avant que la guerre du Pacifique n'éclate et fut envoyé combattre le Japon impérial. HALEY Alex, *Racines*, JC Lattès, 1993, 750 p.

56 Une représentation du drapeau fut publiée dans le numéro 16 du mai 1975 d'*Anutari Ainu*, p. 4.

57 Ainsi, certains activistes noiraméricains en vinrent à considérer la conversion à l'islam comme une condition obligatoire pour se rapprocher de leur africanité :《L'islam en tant que tel est une religion de combat, qui n'a jamais baissé les bras devant la colonisation. C'est ce qui fait qu'en Amérique les *Black Muslims*, qui ne sont pas plus musulmans qu'hindouistes, se disaient musulmans parce que c'était à leurs yeux une idéologie non renonçante. Pourquoi ? Parce qu'elle a servi de passeport de l'identité pendant cent cinquante ans d'occupation》. BERQUE Jacques, *Une cause jamais perdue – Pour une Méditerranée plurielle ; Écrits politiques 1956-1995*, Albin Michel, 1998, 308 p., p. 253.

58 Voir le livre éponyme d'Ikezawa Natsuki（1945–）lui-même né à Obihiro, *Shizukana daichi*（静かなの大地, La terre paisible）, évoquant les relations romancées entre les Aïnous et les premiers pionniers *wajin* à s'installer dans l'île après la restauration de 1868. Le jeune Saburo, fils de samouraï, se lie d'une longue amitié avec Oshiankuru qui l'initie à la vie aïnoue, alors que la dépossession de son peuple bat son plein. IKEZAWA Natsuki, *Shizukana daichi*（La terre paisible）, Asahi shinbunsha, 2007, 672 p. 池澤夏樹『静かな大地』朝日新聞社

59 Voir : CLERCQ Lucien,《Épidémies, herméneutiques socioculturelles et vaccinations jennériennes des Aïnous sous le règne des Tokugawa（1603–1867）》, *Media and Communication Studies*, n° 69, Research Faculty of Media and Communication, Hokkaido University, 2016, p. 33–70.

60 Voir : CLERCQ Lucien《Expressions culturelles et identitaires des Aïnous de Hokkaidô à travers l'aire sociale et politique de l'ethnotourisme》, *Research Journal of Graduate Students of Letters*, vol. 13, Hokkaido University Graduate School of Letters, p. 385–416.

61 GLOWCZEWSKI Barbara, *Rêves en colère, avec les Aborigènes australiens, op. cit.*, p. 141.

62 Nous empruntons l'expression à Miyamoto Masao, titre de son livre analysant les rigidités administratives et aliénantes de son pays. MIYAMOTO Masao, *Japon, société camisole de force*, Picquier, 2001, 241 p.

63 Beaucoup de femmes ayant divorcé d'un mari *wajin* acceptent ainsi avec résignation mais toujours dans une grande souffrance l'évaporation de leurs enfants.

64 BERQUE Augustin, *La rizière et la banquise – Colonisation et changement culturel à Hokkaidô*, Paris, POF, 1980, 272 p., p. 131.

65 *Ape fuchi kamuy*（ou *Fuchi kamuy*）: l'une des déesses les plus importantes du panthéon aïnou. Esprit du feu, elle est la gardienne du foyer. C'est aussi elle qui permet le passage entre *Ainu moshiri* et *Kamuy moshiri* et la circulation des *kamuy* et des requêtes humaines entre les deux mondes.

66 Photographie : FITZHUGH William W. & DUBREUIL Chisato O., *Ainu - Spirit of a northern people*, *op. cit.*, p. 114.

《要約》

社会文化的並びにアイデンティティを巡る闘争を通じた現代アイヌによる歴史（再）構築の試みについての緒論

リュシアン・クレルク

キーワード：アイヌ；アメリカインディアン；土着性；アイデンティティ；民族歴史学；アフリカ系アメリカ人

今日、日本の人口およそ１億2,700万人に対し、北海道に暮らすアイヌはおよそ１万７千人とされている（「平成25年度 北海道アイヌ生活実態調査報告書」、北海道環境生活部による）。かつて、同化を急ごうと目論む国家権力により過去からの暴力的な断絶を強いられたアイヌではあるが、1960代以降になると、同様の試練に直面した他の先住民族と共に、自民族の過去を積極的に探し求めるようになる。先住権の獲得と適用とを求める長い闘争の最中、2008年６月６日には、アイヌ民族を先住民族とすることを求める決議が衆参両議院で採択されるに至ったが、それでもなお、アイヌによる断片化された過去の探索が止むことはないだろう。なぜならその探求は、過去を復元するために、あるいは過去が消失した理由を説明するために不可欠だからである。過去の探求はまた、多数派とは異なる歴史と出自を拠り所として、より実際的な政治的要求をするためにも欠かせないものである。だからこそアイヌは、自己の歴史と出自とを常に定義し、洗練しようと努めているのである。実際アイヌは、日本社会への同化を容易にするために、極めて早い段階から若者たちの日本語教育と社会文化的な模倣を励行する一方で、家庭内や政治的な集いの場においては、先住民としての特殊性を常に意識しながら、異文化受容に抵抗するための戦略を練り上げていたのである。

植民地主義的企ての当然の帰結として、大量の和人の流入は、北海道に新たな社会の出現をもたらした。アイヌの生態学的・社会文化的基盤は新参者の登場によって修正を迫られたのである。しかし、新しい社会の登場が既存のアイヌ社会を激変させる一方で、その新たな社会の内部や国体の内部にアイヌが完全に吸収されることはなかった（その理由の一つとして1899年に制定された「旧土人保護法」の存在があげられよう。アイヌの同化を目的としたこの法律は、伝統的な言語、風習、価値の否定を伴う疎外的な性格を有していたのである）。これら二つのグループの関係は、おおまかには、植民者と被植民者の関係の枠内において捉える事が可能である。アイヌは、数の面からも技術の面からも、巨大な植民地主義的暴力を押し返すための術をもたず、征服の間もその後も、両者間の関係を調整することができずにいたのである。

植民者たちは、アイヌからの収奪を促進するため、その歴史性をながらく否定してきた。しかし実際は、アイヌは歴史性の創造者でありまたその保持者であるといえるだろう。自らを襲う幾多の変動に対し、アイヌは決して受動的であったわけではない。アイヌの共同体はむしろ、数々の英雄的人物（往年の戦争指導者、芸術家、作家そして今日の活動家）の行動がそれを示すように、度重なる異文化受容の試練に際して発揮される闘争性と強靭な抵抗力、並びに他の先住民族の闘争にヒントを得た戦術の練磨によって特徴付けられるのである。抵抗運動の発展に伴い、アイヌを襲う社会文化的な変動に抗するための、政治的な直接行動主義もまた、その激しさを増していった。こうした動向を背景として、1960年代半ばより、アイヌのアイデンティティとその歴史の（再）構築を目指した重要な運動が巻き起こることとなる。その運動は、アメリカインディアンとアフリカ系アメリカ人の運動から部分的に想を得ており、主に雑誌（『アヌタリアイヌ：われら人間』）を通じて表明された。この事実は、アイヌが国際的なネットワークに連なったことを示しており、その主要な目的は、孤立の解消とともに、それまで彼らの要求に好意的に耳を傾けようとはしなかった政府に対して圧力をかけることにあった。