



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	La revalorisation socioculturelle aïnoue par la construction de marqueurs identitaires originaux : deux exemples cérémoniels de réappropriation ethnohistorique (Prolégomènes : 2e partie)
Author(s)	Clercq, Lucien
Citation	メディア・コミュニケーション研究, 71, 1-36
Issue Date	2018-03-26
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/68771
Type	departmental bulletin paper
File Information	MC71_01Clercq.pdf



La revalorisation socioculturelle aïnoue par la construction de marqueurs identitaires originaux : deux exemples cérémoniels de réappropriation ethnohistorique (Prolégomènes – 2e partie)

Lucien CLERCQ

Mots clés : *Aïnous ; Ashiri chiep nomi ; Hybridation culturelle ; Reconstruction identitaire ; Shakushain matsuri ;*

« Une culture est ce à quoi on reconnaît que l'autre est bien autre. C'est une représentation, plus ou moins élaborée, que « nous » nous donnons de l'altérité des autres. La « science naturelle » d'Homo culturalis ne commence que lorsque s'efface le visage familier d'autrui pour qu'apparaisse la face inquiétante, mais fascinante, de l'autre (celui qu'on écrit souvent avec un A majuscule, sans doute pour mieux signifier quel abîme est censé nous en séparer. (...) Mais l'autre n'est finalement jamais que l'autre que soi : si respecté ou célébré qu'il soit, il reste une image altérée de soi-même. »

Jean Bazin (*Des clous dans la Joconde – L'anthropologie autrement*¹)

1. Un aperçu du calendrier des événements socioculturels aïnous vecteurs de l'action ethnopolitique

Notre article précédent² a décrit comment la comparaison avec d'autres minorités opprimées, en particulier amérindiennes et noiraméricaines³, fut importante dans la reformulation identitaire aïnoue. Si le positionnement des premiers militants politiques s'inspirait des actions menées par les *Burakumin* ou de certains activistes d'extrême-gauche, les jeunes leaders qui leur succédèrent au début des années 1970 s'identifièrent plutôt à d'autres destinées autochtones luttant pour la restauration de droits fondamentaux dont elles avaient été spoliées. Déjà fortement métissée, la jeunesse aïnoue prenait aussi conscience de sa spécificité sociale et ethnique, forte d'une hybridation culturelle unique au sein du vaste océan de la

japonité. Si l'intrusion japonaise dans la société traditionnelle aïnoue avait provoqué une crise à presque tous les niveaux : physique, économique, identitaire et écouménal, l'impact de son système de valeur sur celui plus fragile des Aborigènes avait de surcroît fait voler en éclats une partie de leurs assises culturelles, les contraignant à une coexistence difficile imposée par la force. Les Aïnous n'eurent d'autres choix que de s'en accommoder, sans pouvoir empêcher la désintégration de certaines structures traditionnelles, pourtant marquées par une forte cohésion jusque-là, alors que le processus acculturatif se faisait de plus en plus brutal. Le projet assimilationniste colonial dans son expression japonaise apparaît en cela similaire en substance à celui mené jadis par nombre de puissances européennes :

«Une tradition encore européocentriste voudrait voir dans l'acculturation une sorte de salut pour le groupe dominé : il s'agit là d'un autre aspect, teinté de condescendance, de l'entreprise coloniale. Au contraire, l'acculturation révèle la crise, se confond avec elle.»

C'est de cette situation conflictuelle qu'est ainsi née une première forme de métissage, alors que les Aïnous, déjà familiarisés avec certains éléments de la culture japonaise qu'ils s'étaient appropriés selon des logiques de prestige⁵, en adoptèrent de nouveaux par compensation sans pour autant véritablement s'assimiler. Il est difficile d'évaluer la marge de manœuvre dont ils disposèrent dans leurs choix, même si elle apparaît réduite au demeurant, mais la colonisation, malgré sa profondeur, n'a cependant pas totalement annihilé les strates les plus enfouies de l'organisation sociale des anciens *kotan*. L'acculturation, loin d'être totale, apparaîtrait plutôt fragmentaire compte tenu de la relation passionnelle que les Aïnous continuent d'entretenir avec leurs traditions et le désir de la jeune génération d'en inventer de nouvelles pour conserver le lien avec ses origines, à un moment déterminant de son histoire. Il est significatif de constater que ce besoin impérieux de quêtes et de créations culturelles est issu paradoxalement des Aborigènes les plus acculturés, et correspond à une tentative de réponse originale à la domination socioculturelle *wajin*. Le divin et la spiritualité, dans leurs expressions animistes aïnoues, ne se sont pas non plus raréfiés pour autant : les *kamuy* continuent d'évoluer librement d'un monde à l'autre, chaque fois que les hommes rétablissent par le rite le passage et le dialogue entre les deux univers.

S'il n'y a pour ainsi dire jamais eu de projet indépendantiste cherchant à obtenir une séparation définitive des deux communautés, celui d'afficher son appartenance à l'autochtonie hokkaidoise, tout en étant de nationalité japonaise, est en revanche bien réel. Quelque chose d'inextinguible et peu aisé à définir, que les Aïnous appellent *«Ainupuri»*, a résisté

à l'effacement. C'est un concept qu'ils définissent parfois comme le comportement adéquat et conforme aux protocoles ancestraux permettant le maintien du lien avec les ancêtres et les *kamuy* vivant dans un espace parallèle⁶. Toute expérience de terrain sur le long terme montre aussi comment les Aïnous sélectionnent en permanence ce qui leur convient dans la sociodicée japonaise, et le vaste éventail d'options culturelles proposé par de nombreux autres peuples. Le ferme rejet d'un colonialisme total vient rappeler que, même partiellement acculturés, ils n'ont jamais abandonné celle de leurs aînés, à l'image de la lutte des Indiens face aux conquistadors : *«L'acculturation ne signifie pas la conversion à l'hispanisme, elle n'est pas vécue comme abandon de la tradition indigène : elle sert d'arme, au contraire, pour glorifier cette tradition»*⁷.»

L'assimilation telle que pensée par l'État n'ayant entraîné qu'une déstructuration des assises traditionnelles sans proposer d'alternatives satisfaisantes à leurs nouvelles conditions de vie, les Aïnous ont donc relevé ce défi existentiel en tentant de se restructurer par eux-mêmes, entretenant notamment contre vents et marées le lien avec *Ainupuri*. Ils ont de surcroît cherché l'appui de la communauté internationale afin qu'elle soutienne leurs efforts pour infirmer à la fois cette image caricaturale d'êtres primitifs résignés tout en contestant la dénégation historique. La capacité des Aïnous à générer leurs propres visions de l'histoire en créant des événements originaux à la symbolique puissante la retranscrivant, tout en affichant les marqueurs identitaires de cette culture (religion, rites, mythologie), est un effort d'autant plus remarquable que tous ont été interdits pendant une longue période, et qu'ils ne restaient que des fragments ethnoculturels avec lesquels bâtir à nouveau. C'est en observant certains de ces temps forts du calendrier aïnou depuis 2005 que nous sont apparues au fil des ans des tensions sensibles faisant ressortir le passé colonial de Hokkaidô dans le temps présent, et surtout les efforts aïnous pour s'en extirper : ils n'ont cessé de composer avec, en affirmant leur originalité au sein de la Japonésie⁸.

Adoptant certaines stratégies des groupes sociaux japonais selon les milieux d'origine — insertion dans une bourgeoisie agraire décisionnelle peu nombreuse pour les anciennes élites reprenant les modèles économiques japonais, participation aux projets commerciaux et aux services tertiaires liés à l'ethnotourisme, ou fidélité à une tradition parfois réinventée pour les plus pauvres en l'absence d'autres possibilités de révolte que le recours à l'imaginaire et à la tradition —, les formes de la résistance n'ont cessé de se transformer, et d'évoluer conjointement aux changements sociaux. Le recours aux traditions et à leur réinvention dans un contexte d'apparente défaite est devenu le moyen principal de la résistance au nouvel ordre établi. Face à ce rapport de forces disproportionné, l'exclusion sociale les a contraints

à recourir à des stratégies de résistance d'abord basées sur l'accommodement rusé pour ne pas disparaître, puis sur la revendication de droits particuliers après les longues années de concession. La résistance socioculturelle, contenue mais ferme, continue d'irriguer les veines d'une partie de la jeune génération métissée, cherchant à renouer avec sa partie aïnoue. Le puissant désir de métissage avec la population *wajin* afin que le sang aïnou coule en elle à jamais et soit ainsi préservé de l'extinction, comme le prônait certains *ekashi* tel Takekuma Tokusaburô⁹, témoigne de la complexité du traumatisme engendré par la ségrégation raciale, mais aussi d'une réactivité sans faille aux stéréotypes de la primitivité. Pour beaucoup, ce «transfert du sang» dans une parentèle *wajin* devait permettre aux Aïnous une sorte de mise en jachère ethnoculturelle dans l'attente de son réveil au sortir d'une époque calamiteuse. À l'inverse, les nombreuses adoptions d'enfants *wajin* afin de les éduquer à la manière aïnoue attestent de la volonté de déjouer les barrières raciales et les clivages culturels. Victimes de préjugés raciaux, ils sont parvenus à inverser la tendance, non sans de sérieux dommages portés toutefois à la psyché aborigène, parfois sujette à l'autodépréciation. Grâce à cette praxis de la résistance, fragments et cendres des traditions du passé sont autant de pièces d'un puzzle ethnoculturel identitaire en pleine recomposition aujourd'hui.

Bien sûr, les Aïnous ne sont pas dupes et savent pertinemment que les efforts de reconstruction d'un passé précolonial quelque peu idéalisé sont délicats et d'un intérêt mesuré, mais ils restent indispensables pour montrer comment les structures socioculturelles aborigènes ont été progressivement placées sous tutelle, puis interdites jusqu'à leur annihilation programmée. Les Aïnous luttent toujours aujourd'hui contre les rouages d'un post-colonialisme profondément ancré dans l'histoire hokkaïdoise, comme en témoignent les discours de haine ou de négationnisme ponctuels apparaissant sur les réseaux sociaux¹⁰. L'autorité étatique a fait voler en éclats la multitude de cellules de parenté composant les *kotan* de jadis, libres de s'associer ou de s'opposer en fonction des besoins et de l'histoire, jusqu'à leur destruction par la dépossession des terres, la mise en place des lois de l'indigénat et l'assimilation forcée. Pourtant, la longue fréquentation fraternelle des Aïnous nous permet de dire que cette liberté de choix, cette souplesse existentielle et cette «autonomie des segments sociaux» aborigènes, selon l'expression d'Alban Bensa¹¹, est loin d'avoir été effacée. Certes, la violence sociopolitique et le déséquilibre des rapports de pouvoir marqués par la violence ont modifié considérablement les structures sociales de jadis en réduisant leurs marges de manœuvre. Ce sont ces contraintes sévères et l'impossibilité d'y échapper qui obligèrent les Aïnous à se réinventer à travers la création d'un panel d'identités interchangeable selon les situations, pour refuser de disparaître malgré la force de l'impact et opposer un «nous» collectif au déni

La revalorisation socioculturelle aïnoue par la construction de marqueurs identitaires originaux d'existence. À l'instar des Kanaks de Nouvelle-Calédonie, pris dans une configuration coloniale comportant certaines similitudes avec celle des Aïnous, c'est avant tout le pragmatisme et la place essentielle accordée au relativisme moral valorisant l'efficacité, que l'on perçoit toujours en mouvement dans la «logique segmentaire» des Aborigènes de Hokkaidô :

«Mais l'autonomie des segments sociaux et leur capacité à fabriquer de nouvelles configurations se sont perpétuées. La flexibilité du système, son absence de frontières tranchées, lui ont permis d'englober, si ce n'est d'absorber, ce qui lui était imposé de l'extérieur sans rupture totale avec le passé et surtout sans perdre de vue ses intérêts¹².»

Pour s'assurer de cette efficacité, le libre arbitre dans la sélection de ce qui est jugé bon à prendre dans la culture japonaise, tout comme la force d'inertie opposée à l'assimilation, ont joué à plein régime, soigneusement entretenus par un souffle contrôlé sur les braises sans cesse ravivées d'une résistance tenace à l'arasement culturel. Fragmentée, éparse, transformée ou régénérée, la culture aïnoue est bien vivante et fait honneur à cette humanité féconde et généreuse, continuant de se dresser inconditionnellement face à l'adversité et au négationnisme existentiel. Si la langue n'est plus parlée en dehors des contextes cérémoniels, des chercheurs aïnous (Chiri Yukie, Chiri Mashiho, Kayano Shigeru), aidés de sympathisants *wajin* (Kindaichi Kyôsuke, Kubodera Itsuhiko, Asai Tôru, Fujimura Hisakazu, etc.), ont bâti à travers leurs retranscriptions puis leurs traductions en japonais des *yukar*, un socle mémoriel solide sur lequel la résistance culturelle continue de s'irriguer afin d'entretenir la mémoire collective. Rappelons que des écrivains aïnous ayant rapidement acquis la maîtrise de l'écriture japonaise (Iboshi Hokuto, Yoshida Kikutarô, Nukishio Kizô, etc.) exprimaient déjà au début des années 1920, à travers une production littéraire remarquable, une profonde analyse de leur situation, mais aussi de celle du pays dans lequel ils avaient été happés. La résistance armée du passé, à travers les conflits de Koshamain, de Shakushain ou de Kunashiri-Menashi, que nous considérons être des guerres plutôt que des rebellions comme tend à le présenter à dessein l'historiographie japonaise pour minimiser les faits, a laissé place à d'ingénieuses formes de «guérillas culturelles» souterraines sur le très long terme : acceptations en surface seulement des rapports de pouvoir biaisés, accommodements inventifs basés sur le métissage sans jamais céder à la résignation existentielle, valse identitaire permettant l'accommodement rapide selon les situations sociales (on peut être aïnou aujourd'hui et ne plus l'être demain, puisqu'il suffit de se déclarer en tant que tel pour le redevenir à nouveau) , pratiques rituelles au sein de l'intimité des foyers, ouverture sur un réseau international pour forger un

angle d'attaque plus favorable aux revendications juridiques, etc. La violence institutionnelle et académique a elle aussi été vivement condamnée dès ses débuts, comme elle continue de l'être aujourd'hui dans l'attente de la restitution des ossements dérobés jadis dans les cimetières à des fins scientifiques, par les professeurs des universités du pays¹³.

Longtemps considérée à tort comme l'incarnation de l'arriération puisqu'on souhaitait la priver de toute capacité d'initiative pour soutenir le projet de peuplement colonial, la culture aïnoue n'a pourtant cessé de générer des stratégies inventifs capables de s'adapter à des changements majeurs avec une rapidité forçant l'admiration. Contre toute attente, les tentatives de destruction à répétition subies au cours de son histoire ne sont jamais arrivées à la détruire complètement. Mieux encore, elle a su inventer de nouvelles formes d'expressions culturelles revalorisant la culture traditionnelle tout en recréant un espace public aïnou authentique. Ainsi, elle s'est réapproprié le contrôle de l'ethnotourisme pour en faire un support de développement économique¹⁴, tout en inventant des événements générant du sens culturel à l'attention des siens, mais aussi du Japon et de la communauté internationale¹⁵. Elle a produit des formes de collectifs nouveaux tentant de contrôler les rapports conflictuels de force et de pouvoir longtemps restés à leur désavantage comme nous allons maintenant le voir. Durant treize années d'investigation passées auprès des Aïnous, beaucoup des liens que nous avons tissés le furent à l'occasion des rassemblements collectifs de la vie politique et culturelle aborigène. Invité à participer à ces événements, cette immersion au cœur de l'activisme aïnou nous a permis d'observer un formalisme cérémoniel récurant servant de support à la mobilisation politique. Réunissant la plupart du temps des groupes variant de quelques personnes à plusieurs centaines d'individus provenant de diverses régions de Hokkaidô, ces temps forts sont autant de cérémonies d'échange où se joue l'affirmation publique de l'identité aïnoue. Moments exceptionnels toujours attendus avec fébrilité en ce qu'ils brisent le relatif isolement de la vie quotidienne, la réunion des membres des *buraku* (nous privilégions ce terme car c'est celui le plus souvent utilisé par les Aïnous) au cours des festivals découpe l'année en moments essentiels, permettant la régénération de liens socioculturels anciens entre les groupes. On attend beaucoup de ces rencontres propices aux retrouvailles, à l'échange, à l'émulation, mais aussi à une certaine compétitivité stimulant la qualité des prestations (rituelles, musicales, chorégraphiques) et la profondeur des discours tenus par les *ekashi*, rappelant les épreuves et le passé des communautés. Ils permettent de créer du lien social en évoquant les anciennes alliances et d'en créer de nouvelles pour cette occasion. Occasionnellement, des rivalités et des rancunes plus sérieuses sont également perceptibles après les moments d'euphorie collective, et il n'est pas rare que les alliances tacites ne le

soient que pour un bref laps de temps. Les problèmes émergent souvent en raison de l'obtention de subsides ou de positions privilégiées obtenus de l'association *Hokkaidô Ainu Kyôkai*, venant souligner le maillage des rapports de domination et d'influence toujours en vigueur.

Comme l'a montré Michel Naepels, la création par la logique segmentaire de cet espace public où elle se met en scène à travers des rituels généralement destinés au privé, doit être envisagée comme un continuum plutôt que comme deux opposés : «une sorte de dualisme théorique préside à l'analyse anthropologique des échanges cérémoniels. On aborde souvent procédures et prestations rituelles d'un côté, actions stratégiques et contextualisation politique du rituel de l'autre¹⁶». Or, dans le cas des deux événements que nous allons analyser, ces rituels sont des actions stratégiques à part entière visant à inscrire la présence aïnoue dans la société par des faits concrets, attestant de l'irréfutable constat de son existence et de sa vivacité. De plus, elle renforce du même coup la confiance en soi de la communauté, selon le vieil adage : l'union fait la force. Si les rituels sont basés sur la répétition des mêmes séquences, nous avons pu constater à quel point leur reconstitution sémantique n'allait toutefois pas de soi, suite à l'intensité du processus acculturatif colonial. Bien que les rituels soient sensiblement les mêmes d'année en année, grâce à des efforts de reconstitution et de mémorisation considérables, ils sont aussi tous traversés :

«Par certains traits variables comme les caractéristiques sociales des acteurs et les circonstances qui (sans même parler d'événements contingents et imprévisibles) affectent des réalités telles que l'ampleur de l'assistance, l'intérêt de l'audience, les aspects économiques de la cérémonie, etc. De ce fait, il est nécessaire de garder à l'esprit que les festivals, les rituels cosmologiques, les rites de passage, aussi déterminés fussent-ils, sont toujours liés aux revendications statutaires et aux intérêts des participants et ont donc toujours des significations sociales¹⁷.»

Pour être au plus près de ce qui se joue ainsi à travers ces événements attestant des séquelles d'un ordre injuste à combattre, les Aïnous tentent par le recours à la mémoire rituelle et historique de montrer que s'ils ont perdu bien des batailles, le long combat concernant leur réhabilitation ne s'est jamais vraiment terminé. C'est donc simultanément qu'il faut tenter de décrire les cérémonies rituelles de ces festivals et les stratégies politiques auxquelles elles sont inextricablement liées. Nous pensons que les structures commémoratives de deux grandes célébrations annuelles de la culture, de l'histoire et de la mémoire aïnoue — celles du *kamuy* saumon et du héros historique Shakushain —, peuvent nous éclairer sur ce refus

de céder à l'oubli, en contestant dignement une idéologie cherchant à nier son existence.

2. La cérémonie commémorant le retour du *kamuy* saumon (*Ashiri chiep nomi*, アシリチエブノミ) - Toyohira gawa – Sapporo

Le saumon occupe une place privilégiée dans la culture aïnoue. Avec le cerf, il fut longtemps la base de la diète traditionnelle et revêtit à ce titre une aura particulière. Poisson divin, *Chiep kamuy* est également l'incarnation de la «nourriture véritable», *sipe*, dont la pêche garantissait la subsistance des *kotan*, toujours établis à proximité d'une rivière à cette fin¹⁸. Des tabous afin de garder les cours d'eau propres lors de la saison de la pêche interdisaient aux femmes en période de règles ou ayant donné naissance récemment de s'en approcher ou d'y laver le linge. Tant que le cordon ombilical d'un nouveau-né n'était pas tombé, le père ne pouvait lui non plus s'en approcher. Mets de choix, presque tout était utilisé dans le saumon jusqu'à sa peau, avec laquelle on cousait des chaussures. Séché puis salé, il était consommé tout au long de l'hiver. On dénombre trois types distincts de saumons à Hokkaidô : le saumon du Pacifique ou saumon chien (*Oncorhynchus keta*) pouvant peser jusqu'à 10 kg, le saumon rose à bosse (*Oncorhynchus gorbusha*) dont le poids moyen avoisine les 2,2 kg et le saumon du Japon (*Oncorhynchus masou*) pesant généralement 2,5 kg à sa maturité. Produit crucial du négoce avec les Japonais avant la restauration de Meiji, sa place est toujours essentielle dans la spiritualité animiste. C'est lui que l'on offre aux *kamuy* lors des *iyomante*, des *icharu-pa* et de certains *kamuy nomi*. L'ethnologie japonaise a montré l'importance des rituels liés à cette pêche et leurs variations régionales, avant que la poussée des immigrants n'entraîne leur disparition ou une simplification cérémonielle¹⁹. Toutes incluent la préparation et l'offrande d'*inao* aux *kamuy* («de la rivière», *Pet kamuy*, «du renard rouge», *Chironnup kamuy*) ainsi que le don de saumon aux déités les plus importantes («de la montagne», *Kimun kamuy*, ou «du feu», *Ape fuchi kamuy*). La répartition des zones de pêche se faisait selon des règles proches de celles de la chasse : antériorité de l'utilisation de la zone par un groupe donné, répartition des poissons selon des règles de parenté, antériorité du peuplement, et possibilité pour d'autres clans lors de disettes d'accéder à cette zone par l'intermédiaire de dons aux propriétaires. Watanabe Hitoshi atteste ainsi de l'existence d'un système régulant les droits de pêche et d'une volonté de les préserver, antérieurs à la pénétration japonaise²⁰.



1. Chaussons en peau de saumon séché *chiepukeri*, Sapporo Pirika kotan (photographie de l'auteur prise le 8 octobre 2006).

Lors de l'intensification du développement colonial par le *Kaitakushi*, des pêcheurs japonais établirent 7 comptoirs de pêche le long de la rivière Ishikari en 1876, atteignant rapidement le nombre de 46 en 1882. Des usines de mise en conserve dirigées par deux ingénieurs américains commencèrent à être construites à partir de 1877. Elles étaient au nombre de 5 en 1879, pour soutenir l'augmentation de la consommation. La surexploitation des ressources préoccupait déjà le *Kaitakushi* ayant opté pour une régulation de la pêche dès 1873, en interdisant l'utilisation de barrages et de filets. Les conséquences furent sévères pour les Aïnous pêchant traditionnellement en aval des rivières, alors que les pêcheurs *wajin* se plaçaient en amont, récupérant ainsi la plus grande partie des poissons. Cette interdiction limita d'autant plus leurs prises déjà affectées par la colonisation. La situation devint catastrophique lorsque la pratique halieutique leur fut interdite en 1878 par le *Kaitakushi* sous peine d'incarcération, afin de ne pas gêner la création de viviers dans les rivières. Les récits de cette époque relatant la famine qui s'ensuivit et la colère due à cette privation vrillent encore la mémoire de l'ethnie. Les droits de pêche traditionnels disparurent totalement avec la création de concessions individuelles accordant l'autorisation de pêcher à des exploitants japonais privés. En 1883, conformément au projet politique assimilationniste, les Aïnous furent pressés de se convertir à l'agriculture avec le peu de succès que l'on connaît. Alors que les Aïnous étaient considérablement appauvris, l'achat de saumons à des pêcheurs *wajin* pour les offrandes rituelles et l'usage cérémoniel devint si problématique que nombre de rituels périclitèrent. L'appauvrissement du régime alimentaire des Aborigènes ne fut pas non plus sans

de notables répercussions médicales sur la population, dont le taux de mortalité augmenta. Certains Aïnous associèrent ainsi métaphoriquement leur destinée à celle de *Chiep kamuy*, en ce que sa population diminuait elle aussi cruellement malgré sa ténacité à lutter à contre-courant. L'exploitation sauvage à travers l'industrialisation, la création d'imposants barrages détruisant l'écologie locale empêchant le retour des saumons par intérêts politico-financiers jusqu'à il y a peu (à Nibutani sur la rivière Saru entre 1993 et 1997), tout comme la pollution des rivières, entraînèrent une raréfaction du poisson. Le saumon devint ainsi un symbole de l'oppression gouvernementale, brandi par les Aïnous s'organisant pour son retour et l'octroi de droits particuliers.

Ainsi, Sapporo, où coule la rivière Toyohira (豊平川) autrefois célèbre pour son abondance en saumons et la pureté de ses eaux, fut choisie à des fins stratégiques pour la réactivation des rituels célébrant son retour à Hokkaidô après 100 ans d'interruption. C'est en septembre 1982 que fut célébré le premier *Ashiri Chiep nomi*, grâce aux efforts communs de revitalisation de la culture aïnoue. Le choix déterminant de la capitale hokkaïdoise pour cet événement sociopolitique crucial ne doit rien au hasard. Un mouvement écologique plus général, *Kamu bakku sâmôn undô* (カムバックサーモン運動, Campagne de mobilisation pour le retour du saumon), né en 1978 et fédéré par la *Sapporo sake no kai* (さっぽろサケの会, l'Association du saumon de Sapporo) soutenue par la ville de Sapporo, cherchait déjà à attirer l'attention des habitants sur la nécessité de protéger l'environnement en s'appuyant sur la disparition du saumon. 1982 devait marquer le retour d'un million de jeunes alevins relâchés auparavant par des élèves d'une école élémentaire locale.

Profitant de l'occasion afin de mobiliser une partie de l'attention sur les Aborigènes et leurs revendications, tout en inscrivant plus profondément leur culture dans le maillage culturel citadin, la communauté aïnoue de Sapporo s'engagea dans une importante réactivation cérémonielle, nécessitant de nombreuses recherches auprès des anciens. Procédures rituelles, préparation des objets du culte, savoirs linguistiques, culinaires mais aussi chorégraphiques, réclamaient une implication sur le long terme de ceux concernés par la recherche stimulante de leurs racines culturelles. La réussite de cette célébration devait permettre à sa suite d'en réactiver d'autres à travers toute l'île, en un élan général de militantisme autochtone. Regroupant plus de 600 personnes, l'événement mélangeant communautés *wajin* et aïnoue fut un succès, alors que se mettait en place les bases formelles de la ritualisation de cette rencontre annuelle. Près d'un *nusasan* construit sur la rive droite de la Toyohira, un *kamuy nomi* en l'honneur d'*Ape fuchi kamuy* célébrait en une habile diatribe le retour de *Chiep kamuy*, en imputant sa disparition à la pollution de l'environnement causée par les mauvaises pratiques

La revalorisation socioculturelle aïnoue par la construction de marqueurs identitaires originaux des *Wajin*. Les Aïnous se positionnaient déjà stratégiquement à travers un discours politico-religieux en tant que gardiens de la nature et du milieu hokkaïdois en déclarant :

«*Cher kamuy de l'eau, depuis des temps immémoriaux, nos ancêtres vivaient une vie saine grâce à l'abondance de saumons revenant à la rivière Toyohira. Les Wajin sont alors arrivés dans la région, les rivières se polluèrent et le saumon n'y revint plus. Nous promettons aux kamuy que nous allons épurer les rivières. Et nous demandons d'être bénis en retour par l'envoi de nombreux saumons*²¹.»

La transformation en une image positive de la culture aïnoue et des préoccupations écologiques aborigènes est ici flagrante. Notre observation participante aux cérémonies publiques et privées se déroulant la veille, le matin et le soir de la célébration a commencé en 2005. Celle ouverte au public et couverte par les médias peut se décomposer en six grandes étapes formalisées :

- 1) Elle commence toujours par l'expression «*Onkami annâ !*» («*Que le culte commence !*») après laquelle l'étape du *shintokosanke* («le service du saké») peut débiter. C'est le moment où les participants évaluent la qualité du *tonoto*. Si elle est jugée satisfaisante, ils donnent leur approbation à l'*ekashi* en charge du rituel qui le valide en disant «*pirika tonoto*» («quel merveilleux *tonoto*»).
- 2) Le *shintokosanke* peut alors se poursuivre et l'on distribue le *tonoto* à partir d'une jarre *iyomarekuru* à l'assemblée, après avoir d'abord servi le même *ekashi*. Il est versé dans les *tuki* respectifs des participants afin de pouvoir procéder au *kamuy nomi*.
- 3) Au signal de «*Iyomare pirika*» («l'alcool a bien été versé»), le *kamuy nomi* commence. À l'aide de son *ikupasuy* trempé dans le *tonoto* de son *tuki*, l'*ekashi* offre quelques gouttes à *Ape fuchi kamuy*. À l'origine, la procédure se répétait pour honorer d'autres *kamuy*, mais, par manque de temps, il s'arrête à la troisième reprise. Il boit ensuite son contenu et le passe à la *menoko* («femme») la plus proche de lui.
- 4) On nomme ensuite un jeune responsable de l'assemblée pour procéder aux offrandes de *tonoto* qui le répand de son *ikupasuy* sur les *inao* du *nusasan* leur correspondant. Il prie en même temps les *kamuy* et ces prières/requêtes pénètrent alors les *inao* (*inau ni tama wo fukikomu*, イナウに魂を吹き込む²²) devenant ainsi leurs âmes. Ils vont transmettre la parole humaine aux *kamuy*. Une fois cette fonction terminée, l'*inao* n'a plus d'utilité puisqu'il ne peut servir qu'une fois. Il se vide après le rituel, à l'image

d'une pile ne pouvant être rechargée. On remarque ainsi que c'est la parole humaine qui dote les *inao* d'une âme (artificielle) adressée aux *kamuy*, rappelant que cette fonction d'intercesseur était surtout jadis celle des chamanes. Les *kamuy* peuvent ainsi entendre ou voir à travers les *inao* la foi humaine et sa ferveur, maintenant que les hommages à *Ape fuchi kamuy* au début du rituel ont rendu leurs passages possibles dans le monde des *kamuy*. Nous avons pu constater que certains participants dotés 《du don》 (*sainô ga aru hito*, 才能がある人) sentaient parfois la présence de *kamuy* venus en personne sous une forme immatérielle par ce portail éthéré, au point d'être émus jusqu'aux larmes. Si les prières, les rituels et la tenue des invocateurs sont corrects, l'essence des *kamuy* investira en retour un objet, un endroit ou les corps animaux pour les guider jusqu'aux hommes. De ce processus fondamental dépend la réussite de l'envoi du saumon (ou du gibier) et la satisfaction des attentes humaines tout autant que divines. Il existe ainsi des âmes naturelles et d'autres artificielles, les âmes plus puissantes que celles appartenant aux humains étant appelées *kamuy*²³ par les Aïnous. Le *nusasan* fonctionne quant à lui comme une 《rampe de lancement》 des âmes contenues dans les *inao* vers *Kamuy moshiri*, le monde des *kamuy*. On dénombre 20 *kamuy* différents à qui sont adressés les *inao* lors de ce rituel :

- *Pinne ahashinau koro oina kamuy*, (*taiyô*, 太陽), 《soleil》,
- *Nusakoro kamuy*, (*saidan*, 祭壇), 《*nusa*》,
- *Ramunusa kamuy*, (*hikui saidan*, 低い祭壇), 《petit *nusa*》,
- *Wakkaushi kamuy*, (*mizu*, 水), 《eau》,
- *Shiri koro kamuy*, (*mori*, 森), 《forêt》
- *Chiepu kamuy*, (*sake*, 鮭), 《saumon》,
- *Kotan koro kamuy*, (*mura*, 村), 《*kotan*》,
- *Tomari orutsu kamuy*, (*irie*, 入江), 《haie》,
- *Chiwashi koro kamuy*, (*nagisa*, 渚), 《bord de l'eau》,
- *Pettoru wakkaushi kamuy*, (*kawashimo*, 川下), 《haut de la rivière》,
- *Hettono wakkaushi kamuy*, (*kawakami*, 川上), 《bas de la rivière》,
- *Hashinau kamuy*, (*shuryô*, 狩獵), 《chasse》,
- *Tanneu eshiri kamuy*, (*Teine yama*, 手稲山), 《mont Teine》,
- *Anshiri kamuy*, (*Aso san*, 阿蘇山), 《mont Aso》,
- *Attoi kamuy*, (*umi*, 海), 《mer》,
- *Chironnuŋu kamuy*, (*kitsune*, キツネ), 《renard》,
- *Eyami kamuy*, (*kakesu*, カケス), 《geai》,

La revalorisation socioculturelle aïnoue par la construction de marqueurs identitaires originaux

- *Chiwashi orunn kamuy*, (*kawaguchi*, 川口), 《embouchure de rivière》,
- *Tomari orunn kamuy*, (*minato*, 港), 《port》,
- *Masaruoruni kamuy*, (*funaba*, 船場), 《débarcadère》.

- 5) C'est ensuite le moment de l'*icharupa*, où seules les femmes sont autorisées à participer. On offre 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 et grignote afin de faciliter son ingestion par les esprits censés se réjouir de ce partage et de l'attention qu'on leur porte. On note également la présence de *sito*, rondelles blanches faites en poudre de riz, disposées par rangées de sept sur des tiges accrochées au *nusasan*. On les déguste avec des œufs de saumon ou des haricots rouges sucrés en sauce.
- 6) Enfin, on revient vers l'âtre pour y brûler l'*inao* représentant *Ape fuchi kamuy* et la renvoyer à *kamuy moshiri* en détruisant cette enveloppe matérielle par le feu, fermant ainsi le portail. Ce dernier rituel clôt *onkami*, le culte.

Le déroulement des trois autres cérémonies — de la veille, du matin précédant l'office et du soir à la fin de la journée — sont à peu près les mêmes. Les deux premières servent essentiellement de répétitions, afin d'appeler puis remercier correctement *Ape fuchi kamuy* de son attention, pour qu'elle garantisse le succès d'*Ashiri chiep nomi*. C'est la déesse la plus importante du panthéon aïnou et la plus proche des humains dont elle partage le quotidien. Les autres *kamuy* ne sont remerciés en particulier que lors de la troisième. Elles ont un caractère hautement pédagogique, puisqu'elles font appel à la connaissance d'*ekashi* provenant d'autres régions, chargés de la formation des plus jeunes et de la transmission des savoirs. Qui plus est, c'est aussi l'occasion pour des communautés parfois éloignées de se retrouver et de désamorcer des situations parfois conflictuelles, avant le grand rendez-vous public du lendemain.

Elles se déroulent au *Seikatsu kan* (生活館), un équivalent des maisons de quartier françaises réservées exclusivement aux Aïnous et financées en partie par le programme d'aide sociale aborigène. C'est à la suite d'un rapport gouvernemental fait à la demande de l'*Hokkai-dô Utari Kyōkai* en 1960 qu'un programme de cinq ans (de 1961 à 1966), le *Furyō Kankyō Chiku Taisaku* (不良環境地区対策), permit la construction de ces structures dans les régions les plus défavorisées. 60 centres communautaires furent ainsi construits pour donner une formation artisanale ou agricole à ceux qui en faisaient la demande. Le gouvernement japonais

en finançait la moitié, le gouvernement hokkaidois 25 % et les villes 25 % elles aussi²⁴. Elles peuvent varier d'une localité à une autre : centre d'apprentissage folklorique à Nibutani, jardin d'enfants à Shiunkotsu, lieu de transmission du savoir traditionnel et centre d'accueil pour les Aborigènes invités à des événements de l'étranger à Sapporo, etc. Leur création s'accompagna également d'un programme d'habitations à loyer modéré dans 32 régions répondant aux besoins immédiats des plus pauvres.



2. Préparation du *kamuy nomi* alors que la qualité du *tonoto* vient d'être approuvée par l'assemblée. S'il est bon, c'est que les *menoko* chargées de la préparation ont été pieuses. On dispose précautionneusement les *ikupasuy* sur les *tuki*, avant que la boisson ne soit versée. Seuls les *ekashi*, hauts dignitaires du culte, ont coiffé leurs couronnes cérémonielles *sapaunpe*. Puis, le *kamuy nomi* commence, et l'on offre quelques gouttes de *tonoto* à l'aide d'un *ikupasuy* 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*. On compte de nombreuses variations régionales de la célébration du retour des saumons. À Chitose, le premier poisson pêché est placé sur un *nima* (plateau de bois finement ouvragé) avant d'être emmené dans la maison par la fenêtre réservée aux *kamuy* (*kamuy puyar*). Il est ensuite placé au bord de l'âtre central (ou de son équivalent) et posé à la place d'honneur des invités près de ladite fenêtre. On lui offre alors du riz et du malt servant à la fermentation du *tonoto*, soigneusement emballé dans des feuilles de jeunes bambous ficelées par des copeaux d'*inao*. Une fois l'esprit de *Chiep kamuy* reparti par la fenêtre, son enveloppe mortelle est couverte d'*inao*, puis on le déplace devant le *nusa* de la maisonnée tout en le priant. Il n'est pas rare que l'on offre également en l'immolant un morceau du poisson à *Ape fuchi kamuy*, comme à Shirai par exemple²⁵. (Photographie de l'auteur prise le 8 septembre 2012).

La pérennisation d'*Ashiri chiep nomi*, cérémonie reconduite chaque année depuis maintenant 35 ans, témoigne de la volonté des Aïnous de transformer les stéréotypes négatifs hérités de la colonisation en leurs contraires. Les traditions aborigènes, jadis perçues comme des résidus du primitivisme, y sont présentées comme une alternative éclairée et responsable aux dérives mercantiles modernes dénuées de toute préoccupation écologique. En faisant écho au désir d'une partie de la population *wajin* peuplant la capitale hokkaïdoise de lutter contre la dégradation environnementale, ils ont su s'insérer dans un mouvement de revendications politiques plus large, afin de montrer de quelles manières eux aussi continuent d'être affectés par une situation postcoloniale éprouvante. La mobilisation des savoirs traditionnels, pour certains oubliés d'une grande partie de la jeunesse, a de plus engendré une émulation conséquente entre les communautés. Ainsi, fort du succès des *Ashiri chiep nomi* de la rivière Toyohira, de nombreuses autres régions ont fait de même, selon des perspectives différentes. À Noboribetsu, les efforts de revitalisation culturelle ont mené à la restauration d'un artisanat de pêche original (les pièges *raomap* par exemple) et d'une culture fragilisée, tout en contestant la politique *wajin*²⁶ les privant de droits particuliers. À Shiraoi, ville où l'ethnotourisme est important, la cérémonie fut peu à peu incorporée à un autre festival local plus important, jusqu'à perdre sa dimension culturelle originelle au profit d'une mise en scène touristique dénaturée. Elle se faisait loin de la rivière et des non-Aïnous participaient aux rituels, montrant la fragilité de ces efforts face à la mercantilisation carnavalesque. Ce n'est qu'en 1997 que la cérémonie retrouva son indépendance et un déroulement conforme à proximité des rives, où certains participants pêchaient les saumons à bord d'embarcations traditionnelles (*chip*) et un outillage ancestral (lances *marek*).

La construction d'*Ashiri chiep nomi* et sa conceptualisation attestent donc du besoin de collectifs et de marqueurs identitaires forts pour les Aïnous. Cet investissement rituel, politique, culturel et régional, en plus d'engager un important mouvement de revitalisation socioculturelle, est aussi une tentative de réorganiser la place de chacun dans un contexte néocolonial contesté et, peut-être, en phase d'affaiblissement. Les Aïnous, en engageant ce processus ethnoculturel, ont également procédé à un retour sur soi fondamental en ce qu'il est aussi une quête de sens existentiel. Les rituels ont évolué dans leur forme et leur déroulement, passant de cérémonies privées n'impliquant que les personnes concernées à des événements publics relayés par les médias. *Ashiri chiep nomi* intègre d'ailleurs des rituels liés à d'autres pratiques culturelles comme celle consacrée aux *kamuy* de la rivière, *Pet kamuy nomi*²⁷, pour gagner en efficacité sociopolitique. La culture aborigène hokkaïdoise, loin d'être figée, est engagée dans un processus de réhabilitation sur le long terme, en adéquation avec

son besoin vital d'être en phase avec la société moderne dans laquelle elle vit. Pour préserver ses aspects les plus traditionnels tout en affichant sa capacité de résistance, elle doit donc recréer des rituels en leur donnant de nouveaux sens, tel celui de la préservation écologique, ou de la réhabilitation historique comme nous allons maintenant le voir. L'un des grands mérites de la pensée aïnoue est de réinterpréter avec talent ce que la culture de ses ancêtres représente pour elle aujourd'hui, afin de s'inscrire dans la société japonaise du ^{xxi}^e siècle.



3. Les nombreuses *menoko* attendent patiemment le moment où elles devront pratiquer l'*icharupa* en mémoire des ancêtres. C'est elles qui ont aussi la charge des préparations culinaires et du *tonoto*. Les motifs (*ainu siriki*) ornant les habits traditionnels sont cousus par les meilleures couturières de la communauté et transmises de mère en fille. On reconnaît ici les motifs et les teintures bleues des Aïnous de Sapporo. (Photographie de l'auteur prise le 19 septembre 2005).



4. Préparations et découpes traditionnelles du saumon lors des festivités de l'*Ashiri Chiepnomi* commémorant son retour annuel. Cet événement socioculturel fonctionne comme un marqueur identitaire privilégié et s'accompagne d'importantes cérémonies le long de la rivière Toyohira à Sapporo (il est célébré cependant à travers toute l'île). Participant à la célébration depuis une dizaine d'années, nous avons pu constater au fil des ans à quel point elle est devenue un enjeu politique de taille pour insister sur les particularismes écologiques et l'originalité de la culture aïnoue. La couverture médiatique, contrôlée et attendue désormais pour témoigner de la vitalité de sa présence à Hokkaidô, s'est intensifiée au fil des ans. Elle témoigne de la familiarisation des Aïnous avec les outils de communication modernes et une meilleure maîtrise des enjeux politiques liés à une bonne visibilité médiatique. (Photographie de l'auteur prise le 10 octobre 2006 au *Pirika Kotan* de Koganeyu).

3. La célébration mémorielle de Shakushain (Shakushain hôyôsai, シャクシャイン法要祭) – Shizunai

Le deuxième de ces rendez-vous annuels de l'actualité socioculturelle aïnoue est le festival consacré à la mémoire du héros Shakushain, se déroulant chaque année au mois de septembre à Shizunai (静内), dans la petite ville de Shin Hidaka (新ひだか), sous-préfecture de Hidaka (*Hidaka shinkô kyoku*, 日高振興局), au sud de Hokkaidô. Nous avons déjà étudié dans notre thèse les modalités de cet affrontement, présenté dans l'historiographie japonaise comme une simple rébellion (*Shakushain no ran*, シャクシャインの乱, ou encore *Kanbun*

ezo hōki, 寛文蝦夷蜂起, 《la révolte des Ezo de l'ère Kanbun》), alors que l'observation de ce festival montre en réalité qu'elle est perçue par les Aborigènes comme une guerre fondamentale de leur histoire, porteuse d'un véritable projet collectif à l'initiative des Aïnous. En la considérant seulement comme une simple révolte anecdotique dans la longue histoire du Japon, la logique en découlant et qui se perpétue aujourd'hui avec vigueur à travers le militantisme est largement occultée. Cette tentative de briser les humiliations incessantes et des règles commerciales aliénantes s'embrasa en 1669 et se solda par l'assassinat de Shakushain lors de pourparlers de paix, dans la nuit du 22 au 23 octobre de la même année. Des arrangements finaux mettant définitivement un terme au conflit furent décidés en 1672²⁸. L'événement peut paraître lointain, mais il est néanmoins tellement ancré dans la mémoire collective que toute recherche anthropologique concernant les Aïnous semble inévitablement amenée à s'interroger sur l'intensité de sa prégnance. Cet épisode, remontant à presque 350 ans, continue pourtant d'avoir des conséquences sociologiques importantes pour les Aïnous, et par extension pour les *Wajin*. Il rappelle en effet que la colonisation de l'île est finalement bien antérieure à celle officialisée en 1868, puisque cet affrontement mobilisa les forces shogounales et l'évincement des cadres militaires de Matsumae, tel Kakizaki Hiroshige, pour les remplacer par des vassaux jugés plus dignes de confiance. Nous nous sommes penchés sur les quelques traductions disponibles des archives de l'époque, pour les mettre en perspective avec la mémoire orale contemporaine et le festival auquel participent également des politiciens *wajin*. L'ancien Premier ministre du Japon Hatoyama Yukio (鳩山由紀夫) est ainsi présent chaque année, ainsi que d'autres sympathisants progressistes. Les marques du colonialisme sont aussi perceptibles dans le jeu politique, ne laissant pas non plus indemnes ceux installés du côté du pouvoir :

«La colonisation clive en effet les populations d'un même territoire en conquérants et conquis, vainqueurs et vaincus. À cette fin, elle se fonde sur une idéologie du mépris. Mépris du colonisé qu'il faut abaisser pour se convaincre qu'on est en droit de lui imposer des lois différentes des siennes ; mépris également du colonisateur à son propre égard en ce qu'il s'autorise à ne plus respecter ses propres principes de justice pour triompher désormais du colonisé par la seule arrogance technologique et militaire²⁹.»

Même si les Aïnous sont engagés activement dans la conservation de leur patrimoine, cette approche sur le long terme nous permet de dire qu'ils le sont tout autant dans la réhabilitation sociopolitique, seule capable de les extirper du statut de citoyen de second ordre.

S'ils se sont opposés sans succès par le passé au pouvoir colonial restreignant leur autonomie, leur condition s'est encore plus détériorée avec l'ultime défaite de Shakushain. Le choix de la commémoration de ce héros alors qu'ils étaient considérablement affaiblis rappelle cependant qu'ils n'ont jamais été totalement brisés ou passifs face à l'adversité : la mémoire des peuples est longue. Donald Philippi³⁰ a montré comment la production de littérature orale a évolué en adéquation avec les changements sociaux traversant la société aïnoue. La disparition de l'élite guerrière aborigène, à la suite du dernier embrasement et l'effondrement de l'ancien ordre traditionnel, a paradoxalement ouvert lentement les portes des premières formes de mobilité sociale. L'accroissement du niveau de vie, s'appréciant alors en quantité de produits manufacturés japonais, prit le dessus sur les statuts héréditaires, laissant l'opportunité aux gens du commun, les *usekur* (contraire de *nishpa*, «les nantis», «les éminents»), de gravir les échelons sociaux pour les plus réactifs en tentant de se rapprocher des Japonais comme le faisaient les *mikataezo* de jadis. Les *yukar* enfouis dans l'oralité vernaculaire remontant à cette période, transmis de génération en génération afin de formaliser le souvenir, n'évoquent plus le besoin d'un ordre militaire, puisque les confrontations avec les *Wajin* et les vendettas claniques ne sont plus. Ils révèlent surtout ce renversement de situation sociale, comme l'illustre le chant de la chouette (*kamuy chikap kamuy* ou bien *kotan kor kamuy*³¹) :

《*Shirokanipe ranran pishkan,*

Konkanipe ranran pishkan.》

《Tombent, tombent les gouttes d'argent.

Tombent, tombent les gouttes d'or.》

Telle était la chanson que je fredonnais,

Longeant la rivière vers l'aval,

Survolant le village des hommes.

À les regarder,

Les infortunés d'hier étaient devenus

Les fortunés d'aujourd'hui ;

Les fortunés d'hier,

Les infortunés d'aujourd'hui³².

Ou encore :

(...)

Ce malchanceux *nishpa* était devenu pauvre

Et j'étais attendri par cet homme

Qui était ridiculisé et maltraité
Par les fortunés d'aujourd'hui, jadis infortunés³³.

L'inconcevable surgit du trouble : de ce *gekokuujô* chaotique émerge un nouvel ordre des rapports sociaux, alors que les anciens *nishpa* ne sont plus respectés en raison de l'arrivisme des nouveaux parvenus. Même les *kamuy* semblent s'en étonner:

(...) Courant derrière,
Sont arrivés les enfants
Des fortunés d'aujourd'hui, jadis infortunés,
Ils lui ont crié vingt insanités,
Trente insanités,
Et, poussant et frappant l'infortuné,
Ils lui ont ainsi parlé :
《Maudit sois-tu, enfant d'infortuné,
Tu as réussi en premier
Notre dessein³⁴.》

Certains des récits et des poésies des xvii^e et xviii^e siècles connaissent donc une évolution de thématiques et de tons, se caractérisant par une résignation succédant à la stupéfaction. Ils reflètent l'appauvrissement de la vie religieuse, dont les plus prestigieux chasseurs avaient la charge, puisqu'il y a une rupture sémantique avec les liens étroits que le culte entretenait avec la nature : une bonne pratique religieuse était synonyme de réussite à la chasse, qui la récompensait. Ce sont ces mêmes produits de la chasse et de la pêche hokkaïdoise que l'on échangeait avec les Japonais contre des biens devenus de première nécessité. Elle perd progressivement sa fonction régulatrice, dans la mesure où les *nishpa* ne peuvent plus puiser leurs ressources grâce à leur activité de prédilection basée sur une savante gestion des ressources et des stratégies de négoce. L'asservissement du travail manutentionnaire dans les pêcheries devint alors la norme imposée par la force coloniale, s'exprimant par l'intermédiaire de ces nouveaux nantis adoubés par le pouvoir et chargés de lui fournir sa main-d'œuvre. L'interprétation que les Aïnous se faisaient du monde ne peut plus être la même :

《Toute société humaine interprète nécessairement le monde, pour en faire son monde.
Cette interprétation est une cosmologie, à savoir un dire (logos) à propos du monde (kos-

La revalorisation socioculturelle aïnoue par la construction de marqueurs identitaires originaux
mos), dans lequel, trajectivement, l'objet du propos (S) et le propos lui-même (P) deviennent une seule et même réalité (S/P) : la réalité du monde, et pas une autre³⁵.»

Vaincus et détruits, les héros des *yukar* s'évaporent dans une atmosphère de déroute et de confusion générale. Le traumatisme de la défaite est bien là, se traduisant pour un temps jusque dans la mémoire littéraire. En revanche, si les rituels perdent de leur sens, ils s'enracinent d'autant plus dans une sorte de conservatisme culturel émanant des plus pauvres, cherchant à les enrichir d'une autre manière pour endiguer leur disparition et trouver les possibilités de sa conservation en un sursaut de fierté identitaire. Plutôt que de se résigner, ils tentent de réinjecter du sens dans la culture, en une tentative d'adéquation contemporaine. Les contes en prose (*uwepeker*), qui racontaient jusque-là les péripéties des gens du commun exclusivement aïnous, se transforment en intégrant des thématiques plus japonaises, à travers une forme de narration nouvelle (*shisam uwepeker*³⁶) narrant les aventures de personnages *wajin*. La manière aïnoue de raconter le passé pour le faire entrer en résonnance avec le temps présent fait preuve d'une authentique souplesse, tout en conservant une densité brute réfutant l'inacceptable.

Le festival de Shakushain propose ainsi une perspective aborigène condamnant l'accaparement de Hokkaidô par les *Shamo* et une réhabilitation historique des faits selon leur propre point de vue. L'anthropologie et le recours à l'ethnohistoire nous donne la possibilité de mesurer la compatibilité des interprétations de ces deux compréhensions opposées qui nous interpellent : «Peut-on imaginer que toutes les narrations historiennes puissent se fondre dans une histoire "commune" à travers laquelle les antagonismes générés par la colonisation s'effaceraient ?³⁷». Un tel projet doit être considéré avec prudence afin qu'il ne finisse par satisfaire personne, sans une mise à plat préalable des responsabilités de chacun. Sans doute serait-il préférable comme le propose Bain Attwood de favoriser une historiographie basée sur le maintien d'une «coexistence d'histoires distinctes "en partage"» dont l'objectif serait «de reconnaître que non seulement il existe des perspectives historiques différentes du passé colonial mais que celles-ci continueront clairement à s'exprimer³⁸». Les «processus de formulation et de mobilisation de narrations toujours incomplets³⁹» viennent rappeler que, derrière la simple accumulation de faits historiques ayant conduit à la colonisation de l'île de Hokkaidô par les Japonais, se cache un maillage beaucoup plus complexe de vérités en concurrence, où la parole aïnoue doit trouver sa place légitime.

La commémoration d'un événement majeur de la mémoire aïnoue, remontant au xvii^e siècle et ayant conditionné pour longtemps sa situation, nous semble être l'incarnation de ce

désir, de ce besoin. Il prend sa source dans un mouvement d'indignation né en réaction aux festivités du centenaire de la colonisation hokkaidoise en 1968, évinçant totalement les Aïnous de cette histoire et de leur terre d'origine. Un groupe s'était déjà constitué dans la ville de Shizunai en 1956 afin de préserver la culture aïnoue, organisant la première forme d'une tentative de célébration de Shakushain, avec les financements de l'association touristique de la région. En 1961, une protestation fut cependant adressée aux organisateurs par l'*Hokkaidō Utari Kyōkai*, alors qu'elle venait juste de changer de nom, considérant comme une farce dénaturée cette mise en scène de l'une des figures centrales de la lutte identitaire⁴⁰. La situation finit par s'améliorer lorsque l'association accepta de prendre en compte la nécessité d'organiser un événement de la culture aïnoue pour les Aïnous eux-mêmes, réclamant l'arrêt de ces dérives commerciales. Il fallait créer un festival où tous pourraient ressentir la fierté de leur héritage, tout en servant activement le projet sociopolitique consacré à l'amélioration de leurs conditions de vie.



5. L'imposante statue de Shakushain sculptée par Takenaka Toshihiro (竹中敏洋) devant laquelle vient se réunir la communauté chaque 23 septembre, jour de l'assassinat du chef de guerre aïnou lors des pourparlers concernant sa reddition en 1669. Des offrandes, des prières et des *inao* lui sont offerts durant cette réunion solennelle et festive. Elle commémore le souvenir de ce grand héros des Aïnous célébré chaque année dans la sous-préfecture de Hidaka, lors d'un rendez-vous incontournable pour la communauté. Certains hommes politiques sympathisants des revendications aïnoues ne manquent pas de s'y rendre régulièrement, à l'instar de l'ancien Premier ministre du Japon Hatoyama Yukio (鳩山由紀夫). (Photographie de l'auteur par un bel automne hokkaidois, Shizunai, 23 septembre 2012).

Une levée de fonds parmi tous les membres de la communauté permit la création d'une immense statue du héros devant laquelle tous pourraient désormais se recueillir. Œuvre d'un sculpteur *wajin*, Takenaka Toshihiro (竹中敏洋), elle fut complétée et dévoilée le 15 septembre 1970 dans le parc stratégique Mauta (真歌公園), car c'est là que se dressait jadis le *chashi* de l'ancien leader. Un incident intervint toutefois le 20 septembre 1972, lorsque Yûki Shôji accompagné de cinq camarades effaça du piédestal le nom du gouverneur de Hokkaidô de l'époque, Machimura Kingo (町村金五 1900-1996). Pour soutenir cette formalisation du souvenir, un musée commémoratif (*Shakushain kinenkan*, シャクシャイン記念館) fut construit au même endroit en 1977, alors que se déroulait le premier échange d'un programme culturel aïnou sponsorisé par l'*Hokkaidô Utari Kyôkai* invitant les communautés de différentes régions à se réunir pour l'occasion. Le déroulement du festival, dont la préparation débute plusieurs jours avant, s'est progressivement affiné en sa forme actuelle. Une grande quantité de victuailles, dont le saumon et le *tonoto* qui occupent une place stratégique dans la mise en valeur des traditions de l'ethnie, fait le bonheur des invités. Une longue tranchée, creusée pour préparer un immense barbecue de brochettes traditionnelles de saumon en activité toute la journée, signale la place centrale du poisson dans l'alimentation et la culture aïnoues, faisant écho au festival *Kamuy chiep nomi* et à l'étroite imbrication des deux événements.



6. Le public est invité dès son arrivée au parc Mauta à déguster la chair du dieu saumon de retour à *Ainu moshiri*. La cuisson traditionnelle des brochettes, plantées à la verticale au-dessus des braises, permet de conserver à dessein en le fumant le goût et les propriétés nutritionnelles riches en lipides et en acides gras (oméga 3) du poisson. (Photographie de l'auteur prise le 23 septembre 2012).



7. Offrandes de *nihon-shu* de premier choix placées sur un autel situé à la droite de la statue de Shakushain. Si l'abondance de présents impressionne et dessine une architecture sociale pyramidale, elle confirme l'importance des rituels et le prestige des donateurs, c'est aussi parce que leur profusion permet d'assurer une compensation éventuelle aux oubliés, tout comme leur indulgence. La crainte de s'attirer le courroux des *kamuy* ou des ancêtres en cas d'omission, et la peur de se tromper durant les rites en raison de la fragilisation culturelle sévère, sont perceptibles en filigrane dans bon nombre d'entretiens que nous avons menés. La revitalisation culturelle est un effort permanent contre l'oubli. (Photographie de l'auteur prise le 23 septembre 2012).



8. Salle principale où le culte se déroule. On remarque les coussins carrés *zabuton* (座布団) agencés face à l'âtre et sur le côté droit. Les participants viennent de sortir pour assister au *kamuy nomi* extérieur, le rituel d'*Ape fuchi kamuy nomi* venant de s'achever. (Photographie de l'auteur prise le 23 septembre 2012).

Les hommes ont préparé les *inao* et le *nuna san* qui vont servir aux *kamuy nomi* en l'honneur des déités du panthéon aïnou. L'autel est situé en face de la fenêtre *kamuy puyar* de l'imposante maison communale dans laquelle se déroule le rituel en l'honneur d'*Ape fuchi kamuy* (10 h-10 h 30), afin de permettre la libre circulation des esprits animistes entre les deux univers : humain et divin. C'est uniquement elle que l'on salue au cours du premier *kamuy nomi*. Il est similaire à celui ouvrant la cérémonie d'*Ashiri chiep nomi*. L'assemblée mixte se tient autour du foyer selon les positions adéquates, alors que des prières lui sont récitées. Celui-ci terminé, un second *kamuy nomi* commence alors à l'extérieur devant la statue de Shakushain, à côté de laquelle de nombreuses offrandes de *nihon-shu* sont disposées. Un *ekashi* se recueille en récitant des prières à destination des autres *kamuy*, tout en leur distribuant de son *ikupasuy* des gouttes de *tonoto*.



9. Bol de *tonoto* orné d'*inao*, et *ikupasuy* appartenant aux 24 *ekashi* participant aux rituels signés de leurs *itopka* familiaux afin que les *kamuy* sachent qui les honore, posés sur leurs *tuki* en laques. Le rituel consacré à *Ape fuchi kamuy* est fini, la descente des *kamuy* parmi les hommes et l'envoi de messages à leur attention peut donc commencer, maintenant que le passage entre les deux mondes est ouvert. (Photographie de l'auteur prise le 23 septembre 2012).



10. La «langue» (*parunpe*) des *ikupasuy* est toujours orientée vers la gauche, où se trouve située la déesse *Ape fuchi kamuy* représentée par un *inao* taillé et planté dans l'âtre. Elle sert d'intercesseur entre les humains et les divinités. C'est de cette pointe que les gouttes de *tonoto* tombent sur elle et sur les objets concernés. On remarque les traînées de *tonoto* attestant de la fin du premier office et des feuilles de papier sur lesquelles sont inscrites les prières et le nom des *kamuy* à honorer en cas d'oubli, pour la suite des rituels. (Photographie de l'auteur prise le 23 septembre 2012).

L'*ekashi* en charge du cérémoniel procède alors à des offrandes de saké aux *kamuy* représentés à l'extérieur sur les *inao* du *nuna san*, en se servant d'un *ikupasuy*. S'ensuivent alors de longues séries de discours (10 h 30-11 h 30) par les responsables de l'événement et quelques *ekashi*, conformément au déroulement des cérémonies d'échange, insistant systématiquement sur l'urgence sociopolitique d'une meilleure lisibilité de la culture aïnoue dans la société et de sa réhabilitation historique et politique. Ils mobilisent un savoir historique venant glorifier Shakushain et ses alliés, et témoigner de l'opposition des Aïnous à l'injustice de leur sort, mais servent aussi à remercier les efforts de tous les participants, Aïnous comme *Wajin*. Les connaisseurs apprécient les allusions et les références à des événements passés ou récents, ponctuant les multiples sous-entendus cherchant à dénoncer avec plus ou moins de subtilités les malversations récurrentes des politiciens, un état de consensus contesté, et la rouerie légendaire des différentes figures du pouvoir (on comprend ici que Shakushain a été assassiné avec sa suite par tromperie, alors qu'ils venaient signer un traité de paix : ils mettent l'accent sur le fait que les Aïnous sont bien décidés à ne plus être abusés, malgré l'instrumentalisation d'une partie des militants par une caste bureaucratique et la privation

La revalorisation socioculturelle aïnoue par la construction de marqueurs identitaires originaux de droits fonciers). Le festival de Shakushain est donc une revitalisation socioculturelle de premier ordre en ce qu'il marque et atteste lui aussi de la transformation d'une identité autochtone négative en son contraire (primitive/éduquée, faible/résistante, crédule/lucide, etc.). Il rappelle comment elle s'est transformée de génération en génération tout en conservant sa mémoire et le souvenir des humiliations subies. Yamada Takako a divisé cette évolution en trois segments⁴¹ :

- La première génération, en contact direct avec les immigrants *wajin* à partir de 1868, conserva son identité en continuant de la transmettre au sein des foyers.
- La deuxième génération bilingue, composée des enfants de la précédente, commença à délaisser ses origines aïnoues, même si elle était familiarisée avec les coutumes parentales. Il n'y eut pas de transmission culturelle du savoir aborigène, dans l'espoir d'une intégration dans la société japonaise par mimétisme.
- La troisième génération, japonisée par l'enseignement scolaire, perdit l'usage de la langue et des traditions, sans possibilité d'accès immédiat à la culture de ses ancêtres. En quête de ses racines, c'est elle qui lança après la Seconde Guerre mondiale le mouvement de revitalisation culturelle à partir de 1956, notamment à Shizunai, où fut établi le premier groupe cherchant à promouvoir la transmission de la culture aïnoue traditionnelle.

L'inscription définitive de la célébration dans le calendrier culturel aïnou en 1977 (son décompte officiel par les organisateurs de la commémoration débute cependant en 1946) formalisa tout en la pérennisant la nécessité de cette vaste restauration ethnohistorique à travers toute l'île. Fort de ce succès, de nombreuses autres tentatives de revitalisation (rituelles, linguistiques, chorégraphiques, artistiques, etc.) s'enchaînèrent dès lors avec la même détermination, en recréant un espace cérémoniel servant la volonté de mobilisation politique :

«C'est dans l'espace cérémoniel que se construit ou que se ratifie aujourd'hui la version dominante de l'histoire et des rapports de groupes constituant le groupe local. Toute cérémonie commande de cette façon un regard rétrospectif sur les relations sociales nécessaires à la fois pour rassembler suffisamment de participants autour de soi et faire ainsi bonne figure, mais aussi pour donner sens à l'événement rituel lui-même⁴².»

Pour clôturer la matinée, la cérémonie se poursuit par un troisième *kamuy nomi* d'une

trentaine de minutes après un retour à la maison communale (11 h 30-12 h). À midi, les *ekashi* et certains invités de marque, généralement des politiciens renommés dont la présence vient renforcer l'importance de la célébration, procèdent à un lancer de *mochi* (餅, gâteau à base de riz gluant) en criant «*Haruranna !*» («Que la nourriture pleuve !») afin que les *kamuy* se réjouissent plus encore de la joie des humains. Un *icharupa* (ou *shinnurappa*) débute ensuite (13 h-14 h), alors que les femmes rejoignent les hommes autorisés à y prendre part. Elles offrent des *inao* à leurs ancêtres en les plantant dans le sol à la gauche de l'autel, et de la nourriture qu'elles déposent tout en les remerciant de leurs noms. Le rituel achevé commence un *Pororimse* d'une dizaine de minutes, un ensemble de farandoles (*rimse*) puis de danses chantées (*upopo*) selon les régions d'origine des participantes. Un ultime *kamuy nomi* à l'intérieur de la maison communale vient achever la célébration rituelle (14 h 10-14 h 30) en brûlant l'*inao* représentant *Ape fuchi kamuy*, fermant ainsi le passage entre les deux mondes. Une grande réunion de toutes les branches présentes de l'association *Hokkaidô Ainu Kyôkai* impliquées dans la préservation culturelle, douze pour l'année 2012, permet de débattre ensuite des questions relatives aux activités et aux préoccupations des différentes sections. Enfin, une ultime réunion amicale clôt la journée (14 h 30-16 h) dans le grand hall mémoriel avant que tous ne se séparent et rentrent en petits groupes grâce aux bus communautaires.

Ces deux exemples d'événements socioculturels soutenant la reconstruction et les revendications identitaires, reposent l'un comme l'autre sur une pratique rituelle témoignant de l'importance de la conservation et de la transmission de la culture traditionnelle. Leurs conceptions respectives montrent également la complexité de l'identité aïnoue et la difficulté à la définir : il n'y a pas à ce jour de définition officielle approuvée par l'État japonais de ce qui constituerait l'ethnicité aïnoue. Le consensus habituel concernant une appartenance à cette communauté socioculturelle est basé au choix sur une auto-identification en tant que tel, l'adhésion à l'association *Hokkaidô Ainu Kyôkai*, ou encore l'implication dans l'activisme politique ou associatif. Il suffit souvent de se déclarer aïnou pour le devenir et être reconnu comme tel. Même s'il y contribue, un ascendant génétique seul ne suffit pas à cette reconnaissance, comme en atteste la majorité des Aïnous dont l'un des parents est *wajin* se déclarant uniquement japonais, ou le nombre d'affins rejoignant la parentèle des familles déclarées aïnoues se définissant eux aussi comme des Aïnous (enfants adoptés d'origine *wajin* ou conjoints coréens ou non-japonais). Cette situation résulte des politiques assimilationnistes qui obligèrent les Aïnous à se fondre dans la neutralité d'un moule identitaire *wajin* lambda

pour moins souffrir de la discrimination, mais aussi de la volonté de ces derniers de ne jamais se couper totalement d'une possibilité de renouer avec leur autochtonie. L'acculturation fût si brutale que la mobilisation pour le renouveau culturel mise en place dans les années 1970 nécessita un effort considérable de recherche et de reconstruction des pratiques rituelles et des savoir-faire traditionnels. Les nombreux *ekashi* et *fuchi* que nous connaissons évoquent tous une longue phase de flou identitaire et de confusion culturelle lorsqu'ils se remémorent cette période d'activisme intense. L'effervescence liée au militantisme souvent propulsé par «l'appel» de l'*Ainupuri* que les Aïnous définissent par l'expression «*chi wa sawagu*» (血は騒ぐ, le bouillonnement soudain du sang dans les veines lorsque l'âme entre en résonance avec les ancêtres ou les *kamuy*) s'est accompagné d'une recherche à tâtons (*mosaku suru*, 摸索する) de leur identité mixte, de leur nature profonde. Ann-Elise Lewallen compare cette recherche à l'aveuglette à l'expression *tesaguri suru* (手探しする, chercher à tâtons) employée par les couturières aïnoues lorsqu'elles tissent des motifs sur les habits traditionnels et cherchent à se rappeler les motifs ancestraux. La palpation avec les extrémités des doigts dans la création artisanale témoigne de l'importance du tactile et de la dimension sensorielle dans le processus de restitution de la mémoire⁴³. Il en va de même dans le travail de reconstruction des rituels (*kamuy nomi* en tête) à la base des événements importants marquant la réappropriation historique et l'activisme ethnopolitique. C'est par la pratique et la recherche par tâtonnements que les gestes fondamentaux ressurgissent et se mémorisent.

L'invention de ce type d'évènements témoigne ainsi de la vitalité de la culture aïnoue qui continue de se battre contre une vision de la culture imposée par l'État, et selon laquelle être aïnou signifie par exemple parler couramment une langue vernaculaire jadis interdite par ses soins, alors que personne ne la connaît plus aujourd'hui en dehors des responsables des rituels ou des linguistes. En somme, seules les marques d'un passé que la politique coloniale a tout fait pour faire disparaître (tatouages, *iyomante*, rituels religieux, etc.) seraient la certitude d'une appartenance authentique à l'ethnie aïnoue, excluant de fait plus de 90% des intéressés, anxieux d'apparaître comme des ersatz d'une culture qu'ils n'honoreraient pas. Il en va de même en ce qui concerne de présumés particularismes physiques aborigènes alors que la grande majorité est aujourd'hui métissée. Les efforts considérables de reconstitution d'évènements socioculturels basés sur les anciens rituels montrent comment les Aïnous sont malgré tout parvenus à reconstituer une communauté soucieuse de préserver la notion d'*Ainupuri*, cet espace parallèle et intemporel avec lequel ils renouent par la pratique de toutes les activités traditionnelles, et une spiritualité animiste liée intimement au milieu hokkaidois. Celui-ci est en effet marqué par un agencement autochtone des lieux en langue vernaculaire,

symbolisés notamment par la présence d'autels *nusa* révéral les ancêtres et les *kamuy*, et autant de lieux sacrés consacrés à la célébration des héros du passé, aux rituels des *kamuy nomi*, des *icharupa*, ou des *iyomante* de jadis. Cette continuité sert aussi lors des événements honorant l'*Ainupuri* à renforcer les liens communautaires en réunissant les Aïnos, et permet à certains anonymes d'entrer pour la première fois en résonnance avec leurs lointaines origines. Ainsi, c'est en participant à ces événements que les Aïnos renforcent leur identité, tout en s'affichant publiquement dans un espace ethnoculturellement sécurisé, permettant également de déclencher parfois chez certains membres de l'auditoire ce fameux «bouillonnement du sang» en observant les pratiques rituelles. Par le biais de l'*Ainupuri*, *kamuy* et ancêtres rappellent alors qu'une mémoire ancienne demeure au cœur des terres hokkaïdoises. Aujourd'hui comme hier, tout en poursuivant leur combat contre une discrimination aux multiples facettes, les Aïnos, à l'écoute de l'environnement, continuent de produire une pensée originale valorisant de surcroît la diversité culturelle et spirituelle, qui loin de tout repli identitaire a toujours privilégiée des mises en réseaux ouvertes sur le monde d'une grande contemporanéité. Créateurs et détenteurs d'une historicité que l'on a longtemps voulu leur nier pour mieux les déposséder, ils nous rappellent que l'identité n'est jamais ni totalement fixée, ni définitivement close, et qu'elle ne cesse de se mouvoir selon la réactualisation des traditions et le mystère infini des nouveaux métissages.

Pour Kenji.

Notes

- 1 BAZIN Jean, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis, 2008, p. 46.
- 2 CLERCQ Lucien, «Prolégomènes à un essai de reconstruction historique de l'identité socioculturelle aïnoue contemporaine (1^e partie)», *Media and Communication Studies*, n° 70, Research Faculty of Media and Communication, Hokkaido University, p. 1-35.
- 3 Nous empruntons la traduction du néologisme *Blackamerican* à l'écrivain américain francophone Eddy L. Harris.
- 4 WACHTEL Nathan, *La vision des vaincus*, 1971, réédition 2013, p. 212.
- 5 Voir notre étude : «Épidémies, herméneutiques socioculturelles et vaccinations jennériennes des Aïnos sous le règne des Tokugawa (1603-1867)», *Media and Communication Studies*, n° 69, Research Faculty of Media and Communication, Hokkaido University, p. 33-70.
- 6 L'anthropologue Ann-Elise Lewallen compare «*Ainupuri*» à un espace ancestral parallèle à celui des humains où vivent les anciens aux côtés des *kamuy*. C'est en partie pour éviter de leur déplaire qu'il faut se comporter correctement, notamment par la pratique rituelle. LEWALLEN Ann-Elise, *The Fabric of Indigeneity: Ainu Identity, Gender, and Settler Colonialism in Japan*, University of New Mexico Press, 2016, p. 49.

- 7 WACHTEL Nathan, *La vision des vaincus*, *Ibid.*, p. 247.
- 8 Selon la célèbre expression du professeur Philippe Pelletier : *La Japonésie. Géopolitique et géographie historique de la surinsularité au Japon*, CNRS éditions, coll. «Espaces et milieux», 1998.
- 9 Nous renvoyons à notre thèse de doctorat pour une étude détaillée de ces questions : *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, 707 p.
- 10 Yasuyuki Kaneko, un membre de l'Assemblée législative de Sapporo, déclara ainsi le 11 août 2014 que les Aïnous en tant qu'ethnie n'existaient plus et abusaient donc allègrement des aides sociales leur revenant, déclenchant la colère de la communauté, n'ayant pour les plus précaires de ses membres que ces fonds pour survivre. Onodera Masaru, membre du Parti libéral-démocrate (*Jimintô*, 自民党) fit des déclarations du même ordre le 11 novembre suivant, elles aussi vivement condamnées. Ce type de dérive est à rapprocher des visites régulières de politiciens au sanctuaire de Yasukuni qui continuent de déclencher de dangereuses polémiques dans tout l'Extrême-Orient. Voir : TAKAHASHI Tetsuya, *Morts pour l'empereur - La question du Yasukuni*, Les Belles Lettres, Paris, 2012.
- 11 BENSALBAN, GOROMOEDO Kacué Yvon, MUCKLE Adrian, *Les sanglots de l'aigle pêcheur, Nouvelle-Calédonie : la guerre kanak de 1917*, Essais, Anarchis, 2015, p. 24.
- 12 *Ibid.*
- 13 Voir notamment les travaux de Jeffry Gayman sur le sujet : GAYMAN Jeffry, ODA Hiroshi & MARTIN Kylie, *Universities and Multiculturalism : Overcoming Historical Legacies of Pain Through Dialog and Collaboration*, Hokkaido University Research Faculty of Media and Communication, 2014.
- 14 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.
- 15 Cette longue épopée ethnopolitique fut décrite en premier par le professeur Richard Siddle : *Race, Resistance and the Ainu of Japan* (Race, résistance et les Aïnous du Japon), Routledge, 1996, 269 p.
- 16 NAEPELS Michel, *Conjurer la guerre - Violence et pouvoir à Houailou (Nouvelle-Calédonie)*, *op. cit.*, p. 216.
- 17 TAMBIAH Stanley, «A performative approach to ritual» dans *Culture, Thought, and Social Action*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, p. 123-166, cité par NAEPELS Michel, *Ibid.*
- 18 Sa consommation annuelle par foyer dans la région de Horobetsu variait de 300 à 1 000 têtes selon les estimations de Chiri Mashiho en 1973. Voir : CHIRI Mashiho (知里真志保), «Karafuto Ainu seikatsu» dans *Chiri Mashiho Chosakushû III* (知里真志保著作集, Collection des œuvres écrites de Chiri Mashiho Vol. III), Tôkyô, Heibonsha, 1973, p. 145-209, cité par IWASAKI-GOODMAN Masami & NOMOTO Masahiro, «Revitalizing the Relationship between Ainu and Salmon: Salmon Rituals in the Present», *Senri Ethnological Studies* n° 59, 2001, p. 24-46.
- 19 Si les informations sont parcellaires quant au reste de l'île, les ouvrages suivants couvrent les zones de Horobetsu, Kushiro et Shiraoi : AINU BUNKA HOZON TAISAKU KYÔGIKAI (アイヌ文化保存対策協議会, Convention concernant les mesures de préservation de la culture aïnoue), *Ainu minzoku shi* (アイヌ民族誌, Revue de l'ethnie aïnoue), Tôkyô, Daiichi hôki Shuppan Kabushikigaisha, 1970 et CHIRI Mashiho (知里真志保), «Ainu no sake ryô» (アイヌの鮭漁, La pêche au saumon chez les Aïnous) ; Hoppobunka kenkyû hôkoku (北方文化研究報告, Rapport de recherches sur les cultures du Nord) n° 14, Shibunkaku shuppan, 1959, p. 245-265, cité IWASAKI-GOODMAN Masami & NOMOTO Masahiro, *op. cit.*, p. 30.
- 20 WATANABE Hitoshi, *The Ainu Ecosystem : Environment and Group Structure*, The American Ethnological Society Monograph, n° 54, Seattle & London, University of Washington Press, 1972.
- 21 *Ibid.*, p. 37.
- 22 SAPPORO AINU BUNKA KYÔKAI, *Asir Cep Nomi, san jû nen no ayumi* (Asir Cep Nomi 30年のあゆみ, L'évolution en 30 ans de l'ashiri chiep nomi), Sapporo Ainu Bunka Kyôkai, 2013, p. 23.

- 23 Voir : FUJIMURA Hisakazu 藤村久和, *Ainu no rei no sekai*, (アイヌの霊の世界, Le monde des âmes ainoues), *op. cit.*, 1982.
- 24 PENG C.C. & GEISER Peter, *The Ainu: The Past in the Present*, Bunka Hyoron Publishing Company, Hiroshima, 1977, p. 287-288.
- 25 IWASAKI-GOODMAN Masami & NOMOTO Masahiro, *op. cit.*, p. 34.
- 26 Voir les discours de certains *ekashi* relevés par : IWASAKI-GOODMAN Masami & NOMOTO Masahiro, *op. cit.*, p. 38. Pour d'autres participants, tel le maire de la ville, cet événement pouvait avoir des retombées touristiques bénéfiques alors que pour les Ainous, il marquait le début d'une revalorisation culturelle intangible.
- 27 *Ibid.*, p. 43.
- 28 Voir : WALKER Brett L., *The Conquest of Ainu Lands – Ecology and Culture in Japanese Expansion 1590-1800*, University of California Press, 2001, p. 67.
- 29 BENSAN Alban, GOROMOEDO Kacué Yvon, MUCKLE Adrian, *op. cit.*, p. 25.
- 30 PHILIPPI Donald L., *Songs of Gods, Songs of Humans, The Epic Tradition of the Ainu*, Tokyo, University of Tokyo Press, 1979, p. 13-14.
- 31 Nous utilisons ici la version française tirée de : CHIRI Yukie 知里幸恵, *Ainu shinyôshû* (アイヌ神謡集, Chants des dieux ainous), Iwanami shoten, 1978 et publiée dans : TSUSHIMA Yuko, *Tombent, tombent les gouttes d'argent – Chants du peuple ainou*, Paris, L'aube des peuples, Gallimard, 1996. Donald Philippi examine d'autres variations du *yukar* en introduction de sa traduction anglaise, dont les plus anciennes datent de 1886. Toutes évoquent un inversement de la dépossession matérielle et du prestige en ces temps de discorde sociale. *Ibid.*, p. 137-138.
- 32 TSUSHIMA Yuko, *Ibid.* p. 81.
- 33 *Ibid.*, p. 86.
- 34 *Ibid.* p. 83.
- 35 BERQUE Augustin, *Poétique de la Terre – Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Berlin, 2014, p. 76.
- 36 PHILIPPI Donald L., *Ibid.*, p. 24.
- 37 BENSAN Alban, GOROMOEDO Kacué Yvon, MUCKLE Adrian, *op. cit.*, p. 30.
- 38 ATTWOOD Bain, *Telling the Truth About Aboriginal History*, Sydney, Allen & Unwin, 2005, cité par BENSAN Alban, GOROMOEDO Kacué Yvon, MUCKLE Adrian, *Ibid.*
- 39 GOODALL Heather, «Shared Hopes, New Worlds: Indian seamen, Australia unionists & Indonesian Independence 1945-1949» dans SHANTI Moorthy et ASHRAF Jamal (dir.), *Indian Ocean Studies: Cultural, Social, and Political Perspectives*, Routledge, Londres, p. 158-196, cité par BENSAN Alban, GOROMOEDO Kacué Yvon, MUCKLE Adrian, *Ibid.*
- 40 YAMADA Takako, «Gender and cultural revitalization movements among the Ainu», *Senri Ethnological Studies*, n° 56, 2001, p. 237-257, ici p. 244.
- 41 YAMADA Takako, *Ibid.*, p. 242.
- 42 NAEPELS Michel, *Conjurer la guerre – Violence et pouvoir à Houailou (Nouvelle-Calédonie)*, *op. cit.*, p. 228.
- 43 LEWALLEN Ann-Elise, *Ibid.*, p. 49.

Bibliographie

AINU BUNKA HOZON TAISAKU KYÔGIKAI, (Convention concernant les mesures de préservation de la culture ainoue), *Ainu minzoku shi* (Revue de l'ethnie ainoue), Tôkyô, Daiichi hôki Shuppan Kabushikigai-sha, 1970, 800 p.

- アイヌ文化保存対策協議会『アイヌ民族誌』第一法規出版
- ATTWOOD Bain, *Telling the Truth About Aboriginal History* (Dire la vérité au sujet de l'histoire aborigène), Sydney, Allen & Unwin, 2005, 264 p.
- BAZIN Jean, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis, 2008, 599 p.
- BENSA Alban, GOROMOEDO Kacué Yvon, MUCKLE Adrian, *Les sanglots de l'aigle pêcheur, Nouvelle-Calédonie : la guerre kanak de 1917*, Essais, Anarchis, 2015, 716 p.
- BERQUE Augustin, *Poétique de la Terre – Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Belin, 2014, 237 p.
- CHIRI Mashiho, 《*Ainu no sake ryô*》(La pêche au saumon chez les Aïnous) dans *Hoppobunka kenkyû hokoku* (Rapport de recherches sur les cultures du Nord), n° 14, Shibunkaku shuppan, 1959, p. 245-265.
- 知里真志保「アイヌの鮭漁」『北方文化研究報告』思文閣出版
- CHIRI Yukie, *Ainu shinyôshû* (Chants des dieux aïnous), Iwanami shoten, 1978, 187 p.
- 知里幸恵『アイヌ神謡集』岩波書店
- , 《Karafuto Ainu seikatsu》dans *Chiri Mashiho Chosakushû*, Vol. 3 (sur 6), (Collection des oeuvres écrites de Chiri Mashiho), Tôkyô, Heibonsha, 1973, p. 145-209.
- 知里真志保「樺太アイヌ生活」『知里真志保著作集』平凡社
- CLERCQ Lucien, *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, 707 p.
- , 《Prolégomènes à un essai de reconstruction historique de l'identité socioculturelle aïnoue contemporaine (1^{re} partie)》, *Media and Communication Studies*, n° 70, Research Faculty of Media and Communication, Hokkaido University, 2017, p. 1-35.
- , 《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.
- FUJIMURA Hisakazu, *Ainu no rei no sekai* (Le monde des âmes aïnoues), Shôgakukan, 1982, 192 p.
- 藤村久和『アイヌの霊の世界』小学館
- GAYMAN Jeffry, ODA Hiroshi & MARTIN Kylie, *Universities and Multiculturalism: Overcoming Historical Legacies of Pain Through Dialog and Collaboration* (Universités et multiculturalisme : dépasser les héritages de la souffrance grâce au dialogue et à la coopération), Hokkaido University Research Faculty of Media & Communication, 2014, 113 p.
- GOODALL Heather, 《Shared Hopes, New Worlds: Indian seamen, Australia unionists & Indonesian Independence 1945-1949》(Espoirs partagés, nouveaux mondes : pêcheurs indiens, unionistes d'Australie et indépendance indonésienne 1945-1949) dans SHANTI Moorthy et ASHRAF Jamal (dir.), *Indian Ocean Studies: Cultural, Social, and Political Perspectives* (Études de l'océan indien : perspectives culturelles, sociales et politiques), Routledge, Londres, p. 158-196.
- HARRIS L. Eddy, *Harlem*, Collection Piccolo, Liana Levi, 2000, 280 p.
- IWASAKI-GOODMAN Masami & NOMOTO Masahiro, 《Revitalizing the Relationship between Ainu and Salmon: Salmon Rituals in the Present》, *Senri Ethnological Studies* n° 59, 2001, p. 24-46.
- LEWALLEN Ann-Elise, *The Fabric of Indigeneity: Ainu Identity, Gender, and Settler Colonialism in Japan*, University of New Mexico Press, 2016, 328 p.
- NAEPELS Michel, *Conjurer la guerre. Violence et pouvoir à Houailou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2013, 288 p.
- PELLETIER Philippe, *La Japonésie. Géopolitique et géographie historique de la surinsularité au Japon*, CNRS éditions, coll. 《Espaces et milieux》, 1998, 400 p.
- PENG C.C. & GEISER Peter, *The Ainu: The Past in the Present* (Les Aïnous : le passé dans le présent), Bunka Hyoron Publishing Company, Hiroshima, 1977, 340 p.

- PHILIPPI Donald L., *Songs of Gods, Songs of Humans, The Epic Tradition of the Ainu* (Chants des dieux, chants des humains, la tradition épique de l'aïnou), Tokyo, University of Tokyo Press, 1979, 416 p.
- SAPPORO AINU BUNKA KYÔKAI, *Asir Cep Nomi, san jû nen no ayumi : atarashii sake wo mukaeru* (L'évolution en 30 ans de l'ashiri chiep nomi : l'accueil des nouveaux saumons), Sapporo Ainu Bunka Kyôkai, 2013, 119 p.
- 札幌アイヌ文化協会『アシリチェプノミ : 30 年のあゆみ : 新しい鮭を迎える』札幌アイヌ文化協会
- SIDDLE Richard, *Race, Resistance and the Ainu of Japan*, Routledge, 1996, 269 p.
- TAKAHASHI Tetsuya, *Morts pour l'empereur - La question du Yasukuni*, Les Belles Lettres, Paris, 2012, 172 p.
- TAMBIAH Stanley, 《A performative approach to ritual》(Une approche performative du rituel), *Culture, Thought, and Social Action*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, p. 123-166.
- TSUSHIMA Yûko, *Tombent, tombent les gouttes d'argent - Chants du peuple aïnou*, Paris, L'aube des peuples, Gallimard, 1996, 408 p.
- WACHTEL Nathan, *La vision des vaincus*, 1971, réédition 2013, 432 p.
- WALKER BRETT L., *The Conquest of Ainu Lands - Ecology and Culture in Japanese Expansion 1590-1800* (La conquête des terres aïnoues - Écologie et culture durant l'expansion japonaise 1590-1800), University of California Press, 2001, 344 p.
- WATANABE Hitoshi, *The Ainu Ecosystem : Environment and Group Structure*, The American Ethnological Society Monograph, n° 54, Seattle & London, University of Washington Press, 1972, 170 p.
- YAMADA Takako, 《Gender and cultural revitalization movements among the Ainu》(Genre et mouvements de revitalisation culturelle parmi les Aïnous), *Senri Ethnological Studies*, n° 56, 2001, p. 237-257.

(2017年11月 8 日提出、12月12日受理)

《要約》

アイデンティティについての独創的標識の構築を通じた
アイヌの社会文化的再評価：
民族歴史的に再領有された二つの儀礼を例に（序論—第二部）

リュシアン・クレルク

キーワード：アイヌ、アシリチェップノミ、文化的ハイブリッド、アイデンティティの再構築、
シャクシャイン祭り

先の論文では、アイヌのアイデンティティの再表明において、虐げられたマイノリティ、とりわけアメランディアンとアフリカ系アメリカ人との対比がいかに重要であったかを考察した。たしかに、初期の政治的活動家たちの位置取りは、部落民や極左の活動家たちの行動に着想を得てなされたものではあるが、1970年代初頭に彼らのあとを継いだ若きアイヌの指導者たちは、長らく奪われていた基本的権利を回復するために闘う他の民族たちと自己同一視を図ったのであった。当時、混血がかなり進んでいたため、アイヌの若い世代は、社会的、民族的に自分たちが特殊であることを自覚していた。その特殊性は、日本的なものの荒波に揉まれながら決して失われることのない、独自の文化的ハイブリッドに裏打ちされたものであった。日本の介入がアイヌの社会にさまざまな危機をもたらしたことは事実である。とりわけ、日本の価値体系がより脆弱なアイヌの価値体系に与えた衝撃はアイヌの文化的基盤の一部を木っ端微塵にし、アイヌは日本人との共存を強いられることになったのであるが、それはアイヌにとって極めて困難なことであった。アイヌに残された唯一の道は、伝統的構造のいくつかを犠牲としながら順応することであった。日本の文化のうちには、アイヌがすでに慣れ親しみ、威信を高める目的で自文化のうちにとりこんでいた要素もあり、そうした要素を補償的に取り入れなおすことで、アイヌは完全な同化を免れたのである。異種交配の初期形態が胚胎したのはこうした葛藤を交えた状況下においてであった。しかし、植民地主義的過程がどんなに激しく進行しようとも、深部に秘められたアイヌの伝統的な宗教的・社会文化的構造が破壊されつくすことはなかった。また、伝統とのつながりを保とうとするアイヌの情熱や、歴史の転換点において新しい伝統を生み出そうとした若い世代の欲望などを考慮するのであれば、アイヌにおける異文化受容は部分的であったとみなしうるだろう。実地での体験が教えるところによれば、アイヌはつねに、日本の社会文化のなかから、そして他の民族から提供される豊富な文化的オプションのなかから、自分たちに役立つものを選別しつづけているのである。こうしてアイヌは、

儀礼に関する記憶に基づいて歴史の再領有を行うという壮大なプロセスを始動させながら、アイデンティティの再構築に挑むことになったのである。その具体的な事例が、文化的な年中行事である二つの記念祭、すなわち鮭の神を祭るアシリチェップノミと歴史的英雄を祭るシャクシャイン祭りである。本論はその詳細について論じたものである。この二つの祭りは、今日のアイヌ文化における主要なイベントとして、アイデンティティの再構築や社会政治的復権を目指した弛まぬ努力を支える積極的な文化保存の思考と深く結びついているのである。