

¿Ainu o Emishi? - El mito del "bárbaro" en el norte de Japón

Yolanda Muñoz González

El Colegio de México

México, D.F.

Uno de los puntos de discusión más importantes al estudiar la historia del pueblo ainu desde sus orígenes hasta nuestros días es la construcción de la imagen de supuesta inferioridad racial, a partir de ideas sumamente antiguas sobre la dicotomía "pueblos bárbaros" *vis à vis* los "pueblos civilizados".

El *Kojiki* (*Crónicas de los hechos antiguos*, escritas en el año 712) y el *Nihon Shoki* (*Crónicas de Japón*, escritas en el año 720) son los primeros recuentos históricos de la nación japonesa. En estos textos se encuentran narraciones míticas acerca del origen divino del archipiélago y del linaje que gobernaría esta región. Además, esta es la historia de la formación del Estado de Yamato, que se asentaría en lo que actualmente se conoce como la región de Kinki, en Honshu. Esta historia incluye varios relatos acerca de las heroicas batallas en las que la gente de Yamato sometió a los *emishi* o *ebisu* que, según el *Iroha Jirui Shoo*, primer diccionario japonés, era un término que definía a todos aquellos pueblos que no eran parte de la gente de Yamato. Las versiones disponibles en inglés de estas crónicas consideran que el término *emishi* se refiere al pueblo ainu; sin embargo, la historia de este término es mucho más compleja y está relacionada con la invención del bárbaro en Asia.

En primer lugar, los caracteres utilizados para escribir la palabra *emishi* o *ebisu* (蝦夷 o solamente 夷) corresponden a lo que convencionalmente se traduciría como "bárbaro del este". El origen de esta concepción puede

trazarse comenzando en China, durante el periodo en que se establece la autoridad imperial dentro del sistema conocido como *chong huá* (中華). El primer carácter significa "centro" y el segundo sugiere la imagen de "flor", refiriéndose en este caso a la "flor de la civilización". En otras palabras, China se concebía a sí misma como "centro de la civilización", mientras que los pueblos de la periferia eran los "pueblos bárbaros". Entre estos pueblos, había distinciones entre quienes tenían una relación tributaria hacia la autoridad central, y aquéllos que no.¹ En ese momento, este sistema imperial regulaba el orden "internacional", por así decirlo, a partir de las relaciones entre el "centro de la civilización" (*hua*—華) y los pueblos de la periferia o "bárbaros" (*ji*—夷).

Desde la perspectiva de China, el estado de Yamato formaba parte del grupo de los "bárbaros del este". El reino de *Wa*, nombre con el que las autoridades de Yamato se presentaban ante China, tenía una relación tributaria con los emperadores chinos. Esta relación también existía con otros pueblos alrededor de China. La relación tributaria implicaba que los estados tributarios enviaban delegaciones con objetos preciosos como regalos, a cambio de otros objetos igualmente preciosos que, además, tenían un valor político, ya que otorgaban prestigio y reconocimiento a las autoridades de los pueblos periféricos. Entre los objetos más preciados se encontraban espejos de bronce con inscripciones, los cuales pasaban a formar parte de los tesoros

¹ Existían cuatro tipos de bárbaros, dependiendo de su ubicación geográfica: *hokuteki* (北狄) o "bárbaros del norte", *tooi* (東夷) o "bárbaros del este"; *nanban* (南蠻) o "bárbaros del sur" y, por último, los *seijuu* (西戎) o "bárbaros del oeste".

con que se enterraba a los emperadores y otros miembros de las familias nobles de ese periodo de la historia japonesa.

Puede decirse que la consolidación del estado Yamato estuvo fuertemente influenciada por el modelo chino *Hua-ji*, cuyos caracteres se leen en japonés como *ka-i*. Así, el "centro" como símbolo de autoridad y poder fue adoptado como parte de la autopercepción del reino de Yamato. En opinión de Ronald Toby, las autoridades de Yamato comienzan a demostrar que han hecho suya esta forma de entender el mundo cuando sienten que su posición se ha consolidado.²

A lo largo del Nihongi existe una cantidad considerable de narraciones en las que se detallan las fieras batallas contra los pueblos bárbaros, hasta que finalmente fueron sometidos y los clanes que formaban parte de estos pueblos fueron incorporados dentro del esquema administrativo que imperaba entonces en Japón. Los nuevos clanes sometidos comenzaron también a establecer una relación tributaria con el gobierno central de Yamato, es decir, los pueblos periféricos debían enviar delegaciones en las que llevaban regalos,

² Esto es evidente en la carta que envió la emperatriz Suiko al emperador de China, en la cual se dirige a él como si se tratara de una figura de igual jerarquía. La misiva comenzaba con la frase "El hijo del cielo en la tierra donde el sol nace le envía una carta al hijo del cielo en la tierra donde el sol se oculta". (Nihongi, 137-139). Por su parte, las crónicas de la Dinastía Sui de ese momento (Periodo K'ai-huang, años 581-600) narran que el emperador se disgustó mucho al recibir la respuesta de Suiko tenno, y quedó registrado que se le señaló al oficial de asuntos extranjeros que esta carta de los "bárbaros" era descortés y que una carta semejante no debería someterse nuevamente a su atención". Ver *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 697*. Traducción del japonés por Aston, G. W. George Allen & Unwin, Ltd. Londres, 1956, p. 137-139. Ver también Toby, Ronald. *State and Diplomacy in Early Modern Japan. Asia in the Development of the Tokugawa Bakujū*. Stanford University Press, 1984. P. 215-216. Ver también "Sui Shu" ("Crónica de la Dinastía Sui") adaptado de Tsunoda y Goodrich, "Japan in the Chinese Dynastic Histories", pp. 29-32 en De Bary, Theodore et. al (compiladores). *Sources of Japanese Tradition*. Vol. I Columbia University Press, Nueva York, 1958

a cambio de otros objetos y reconocimiento de su autoridad como jefes locales. Así, se formaron los distritos de Mutsu y Dewa, en el norte, a cargo de clanes "bárbaros" que se aliaron al gobierno de Yamato y se dieron a la tarea de someter a otros grupos de *emishi* o bárbaros dentro de la región.

La imagen del bárbaro - hacia el estereotipo de la inferioridad del pueblo ainu

Los procesos históricos que condujeron a la invención del bárbaro en Asia son muy particulares. Los *emishi* eran un elemento necesario para la instauración en Japón de un sistema similar al imperial chino. En otras palabras, era indispensable que la autoridad central estuviera rodeada de pueblos bárbaros que, al ofrecer tributo, reconocieran la superioridad del centro como fuente de poder y símbolo de la civilización. Según las crónicas, los *emishi* de Tohoku no eran los únicos pueblos que "presentaban tributo" ante la Corte japonesa. También Paekché y Silla eran reinos incorporados al sistema tributario, al igual que el pueblo de Ryuukyuu. Aunque es probable que estas "relaciones tributarias" en realidad hayan sido relaciones comerciales entendidas como tributo con fines políticos, las narraciones acerca de los "bárbaros" siempre tienden a describir pueblos de extrañas costumbres y, en ocasiones, de aspecto físico aterrador, quizá como resultado de lo que Tessa Morris-Suzuki denomina la "lógica de la diferencia": mientras más alejados se encontraban del centro, símbolo de la civilización, resultaban más extraños y lejanos a sus ideales acerca de la cultura y la civilización.

El sistema centro-periferia como modelo de relación entre pueblos y como

modo de auto-percepción no fue emulado únicamente por Japón. De hecho, muchos pueblos empezaron a identificarse como "centro de civilización" bajo la influencia del modelo chino. De esta manera, la dicotomía pueblos civilizados/pueblos bárbaros servía como estímulo a la formación de una identidad positiva como pueblo. En otras palabras, estos pueblos absorbieron de China también la concepción de interno/externo, entendiéndose a sí mismos como "centros de civilización" en contraposición con los "pueblos bárbaros" de la periferia.

En el caso que nos ocupa, la gente de Honshu -o wajin- comenzó a categorizar como "bárbaro" al pueblo ainu cuando éste entró en relación con el poder central. Esto sucedió entre los siglos XI y XII, cuando se intensifican los contactos comerciales entre ambos pueblos. En ese momento la sociedad de los pueblos *emishi* se había disuelto en la región de Tohoku y se había integrado al estado japonés; sin embargo, los caracteres empleados para denominar a los *emishi* comenzaron a ser utilizados con la lectura Ezo.³

Durante el periodo posterior a la consolidación del gobierno guerrero del Kamakura Bakufu (1185-1333) la región de Ezogashima adquirió ciertas funciones como zona periférica. Parte de las funciones del *Ezo Kanryoo* era el control de los criminales que eran exiliados de la corte imperial en Kyoto, quienes eran enviados primero al Bakufu para que éste a su vez los enviara al clan Andoo. Esto puede interpretarse como una expresión particular del

³ Se puede trazar la transición entre ambas lecturas en el libro *Konjaku Monogatari*, escrito en el siglo XII. Este texto llama al Señor de Abe "jefe de los ebisu", al tiempo que menciona la existencia de la gente *ezo* en lo profundo de la provincia de los Abe. A mediados del siglo XII también se escribió poesía en forma de *waka* en la que se habla de los *ezo* de Tsugaru, los *ezo* de Chishima (actuales islas Kuriles),

sistema de inclusión/exclusión, centro/periferia. En opinión del investigador japonés Kikuchi, los criminales eran exiliados porque eran considerados impuros en el marco del budismo. La pureza se iba definiendo por grados en círculos concéntricos, comenzando por la corte imperial. Las zonas periféricas y los extranjeros eran los extremos impuros. Ezogashima era una frontera pero, al mismo tiempo, era un país extranjero (*ikoku* 異国). En su calidad de país extranjero, los habitantes de Ezogashima eran descritos en las crónicas como seres con características aterradoras, agregando el miedo a lo desconocido a la noción de impureza.

Curiosamente, muchas de las imágenes utilizadas para describir a los "bárbaros" se asemejan a las imágenes creadas en Europa sobre el "salvaje", y que Roger Bartra ha estudiado a profundidad. Sobre todo, la insistencia en la profusa velloidad de los hombres y mujeres bárbaros en ambas culturas indica un importante paralelismo en la tendencia a considerar a estas personas como una especie intermedia entre los seres humanos y las bestias. Más tarde, cuando algunos hombres y mujeres de Europa entraron en contacto con el pueblo ainu, también hicieron hincapié en esta característica física. Por ejemplo, en una carta fechada el uno de marzo de 1595, el Padre Jesuita portugués Luis Froís (1532-1592), quien permaneció en Japón a partir de 1562, describe al pueblo ainu como *sylvestrum hominum*, probablemente haciendo referencia al mito de los siglos XV y XVI sobre el hombre salvaje como "...una alternativa idílica y virtuosa a los males del mundo civilizado."⁴

así como de los *ezo* del actual Hokkaido.

⁴ Bartra, R. *El salvaje artificial*. Coordinación de difusión cultural. Coordinación de Humanidades,

Estos “hombres silvestres” también son descritos como poseedores de una enorme barba y un cuerpo sumamente velludo (*Bestiatum pellibus induuctur, toto hirti corpore, ingenti barba*), y “con un bigote grande que levantan con un pequeño palo cuando desean beber.”⁵

Las imágenes de los *emishi* incluidas en el *Nihongi* continuaron vigentes durante siglos y, de hecho, la imaginación pictórica plasmó incesantemente la vellosidad corporal ainu como su característica principal. La mirada era siempre fiera y profunda, a veces muy similar a la de los demonios que se dibujaban en el siglo XVI.⁶

En un principio, no se subestimaba la fiereza del aspecto de los “bárbaros” ni su carácter guerrero. El *Nihongi* es un texto en el que abundan las descripciones de los *emishi* como pueblos que inspiraban temor.⁷ En otras ocasiones se les describe como pueblos “en perpetuo cambio a la forma de demonios”. Una característica que constantemente se subraya como expresión de su condición bárbara es su desconocimiento del cultivo de los cinco granos, considerado como un símbolo de alta cultura y de civilización

UNAM, Ediciones Era, México, 1997, p. 35

⁵ Kreiner, J. Op. Cit., p. 13-14. Cabe aclarar que ese “pequeño palo” es un instrumento religioso conocido como *iku-pasui*, utilizado para ofrendar *sake* (licor de arroz) a los *kamui* o dioses ainu. Curiosamente, esta mala interpretación de Frois siguió vigente casi hasta mediados del siglo XX. Para una revisión de este “malentendido” y de la función ritual del *iku-pasui*, ver Maraini, Fosco. “*Ikupasui: It’s not a Moustache Lifter!*” en Fitzhugh, W. y Dubreuil, Ch., (eds.) *Ainu: Spirit of a Northern People*. Ibid., p.p. 327-334

⁶ Siddle, R. “The Ainu: Construction of an Image” en Maher, J. y MacDonald, G. *Diversity in Japanese Culture and Language*. London: Kegan Paul International, 1995, p. 76

⁷ En la crónica correspondiente al año 40 del reinado de Keiko *tennoo* (alrededor de 110 d. C.) puede leerse: “Entre los bárbaros del este, los *emishi* son los más poderosos. Sus hombres y mujeres viven juntos de manera promiscua, y no hay distinción entre padres e hijos. En invierno viven en hoyos, en verano viven en nidos. Su ropa consiste en pieles y beben sangre. Los hermanos desconfían uno del otro. Cuando descienden de las montañas son como cuadrúpedos reptantes... Si son atacados, se esconden en la hierba; si son perseguidos, huyen hacia las montañas. Por lo tanto, desde la antigüedad no han sido tocados por las influencias civilizadoras del rey.” *Nihongi*, Op. Cit., p. 203

que había sido adoptado de China.⁸

➤ EVOLUCIÓN DE LA IMAGEN DEL BÁRBARO

En 1604, el recién instaurado gobierno del Tokugawa Bakufu aprobó la creación de un señorío o *han* en el extremo sur de la actual isla de Hokkaido: el Matsumae *han*. Su misión era la de fungir como intermediario entre Honshu y los cazadores y pescadores ainu. Con el tiempo, se constituyó un monopolio comercial que colocó en una situación cada vez más desventajosa al pueblo ainu.

Las primeras imágenes de los bárbaros como seres fieros, poco a poco se transformaron en imágenes de un pueblo formado por gente ingenua y fácil de engañar. Durante la época Tokugawa se produjo una gran cantidad de *ainu-e* o "pinturas ainu" en las que se les dibuja de acuerdo con las características descritas en las primeras crónicas: mirada fiera, vello abundante, posición no-erecta, como la de los demonios que parecían caminar utilizando también sus manos para apoyarse.

Estas imágenes sugerían que la conquista de los "bárbaros" había sido una gran labor, por tratarse de un pueblo sumamente feroz; sin embargo, en la práctica los comerciantes concesionados por el Matsumae *han* alardeaban sobre la manera en que podían estafar fácilmente a los hombres ainu, porque éstos no sabían contar. Surgió así el mito de que el pueblo ainu no poseía un sistema para contar, algo que parece sumamente improbable en una cultura

⁸ Kikuchi, Toshihiko. "Ainu Ties with Ancient Cultures of Northeast Asia" en Fitzhug W. y Dubreuil, Ch. (eds.) *Ibid.* p. 47

que vivía mayormente del intercambio de productos con otros pueblos de la zona.⁹

Siddle apunta que la idea del pueblo ainu como “criaturas” no humanas constituyó la justificación moral para las relaciones de explotación que comenzaron con la implantación del sistema de puestos comerciales del Matsumae *han*, incluso propiciándolas hasta cierto punto. Este investigador documenta que los wajin se llamaban a sí mismos “seres humanos” (*ningen* – 人間) cuando trataban asuntos en que estaban involucrados los “bárbaros” (*ijin* – 夷人 o *edzo* - 蝦夷). “Además de enfatizar su propia humanidad, los wajin locales negaban la de los ainu atribuyéndoles cualidades u orígenes animales. El ejemplo más notorio y persistente es el mito de que los ainu eran descendientes de un perro.”¹⁰

También durante esta época se difundieron mitos acerca de la ignorancia de los hombres y mujeres ainu sobre su edad, así como sobre el desconocimiento de un calendario. Un viajero de Honshu, Matsuura Takeshiro, recopiló relatos en los que desmiente estas afirmaciones que sólo buscaban

⁹ Una versión que desmiente la idea de que el pueblo ainu tenía un sistema ineficiente para contar estuvo a cargo de Sugae Masumi, quien visitó Matsumae en 1789. Sugae notó que el pueblo ainu era mucho más hábil para contar que los *shamo* (japoneses). Según este viajero, los ainu utilizaban un sistema vigesimal para contar, de tal manera que cuando se trataba de contar cincuenta, sumaban dos unidades de veinte más diez, o tres unidades de veinte menos diez.⁹ Uemura también apoya este punto, señalando que la poca atención que se ha otorgado a este sistema vigesimal sobre el supuesto *ainu kandyoo* es fruto de la tergiversación de la realidad que caracteriza a las crónicas elaboradas por las autoridades de Matsumae, con el fin de subrayar la “inferioridad” del pueblo ainu. Ver Uemura Hideaki, *Kita no umi no kooekishatachi. Ainu mindzoku no shakai keidzaishi (Los comerciantes del mar del norte. Historia socioeconómica del pueblo ainu)*. Doobunkan, Tokio: 1990, p. 241

¹⁰ La creación de este mito fue atribuida a los ainu, pero Mogami Tokunai consideró que fue una invención del Matsumae *han*, difundida “...para mostrar que los ainu son una clase diferente de humanos.”¹⁰ Aunque no es posible saber a ciencia cierta el origen de esta leyenda, el menospreciar a los ainu por ser descendientes de un perro se volvió una práctica común hasta entrado el siglo XX. Ver Siddle, R. “The Ainu: Construcion...” Op. Cit., p. 79

crear la idea de que el pueblo ainu era inferior a los contratistas y jornaleros o *dekasegi* que se habían trasladado al *han* para trabajar.

➤ **LA IDEA DE LA "RAZA EN EXTINCIÓN"**

En 1868 el territorio ainu se rebautiza como Hokkaido, Chishima y Karafuto. Japón se abre a la influencia extranjera y entran las ideas del darwinismo social acerca de la supervivencia del más apto. Estas ideas son adoptadas con entusiasmo por funcionarios y académicos, ávidos por adoptar la cultura europea. Las ideas sobre el poligenismo y la eugenesia comenzaron a dominar el panorama intelectual de Japón durante la época de la Renovación Meiji, y proporcionaron un sustento "científico" para perpetuar la idea de que el pueblo ainu era bárbaro y primitivo.

Dentro de este esquema intelectual, el pueblo ainu estaba condenado a extinguirse porque era más débil que el japonés. Frente a la civilización wajin, que también se debatía por redefinirse a través de su contacto con Europa, el pueblo ainu terminaría por ceder y desaparecer.

El pueblo ainu también se convirtió en "objeto de estudio" de los científicos japoneses en varias disciplinas, incluyendo la lingüística, la antropología y la etnología. En no pocas ocasiones, los investigadores realizaron su trabajo con lujo de violencia. La medición de huesos humanos –principalmente cráneos– buscaba determinar las razones biológicas para el "bajo nivel intelectual" del pueblo ainu.¹¹

¹¹ El saqueo de tumbas se realizó impunemente y, en varios casos, apoyado por las mismas autoridades wadyin. Kodama Sakusaemon fue uno de los más ávidos "recolectores de datos" a través de la

Los estudios sobre la “inteligencia ainu” determinaban que los niños y niñas ainu eran “innatamente” incapaces de desarrollar habilidades mentales iguales a las de los wadyin. Sin embargo, algunos consideraban que la educación sería un factor que podría contribuir al mejoramiento de la capacidad intelectual ainu.¹²

➤ POLÍTICA DE ASIMILACIÓN

Desde mediados del siglo XIX las autoridades wajin consideraban que la mejor política que podía adoptarse hacia el pueblo ainu era la de asimilarlo dentro de su propia cultura y “civilización”. La Ley de Protección de los Antiguos Aborígenes de Hokkaido de 1899 estableció las bases legales que justificaban la eliminación de los “bárbaros” a través de la obliteración de su cultura y su memoria histórica. La violencia emocional y verbal que acompañó este proceso fue ampliamente eficaz: en espacio de cincuenta años la lengua ainu dejó de utilizarse en la vida cotidiana de una gran parte de familias. Las nuevas generaciones aprendieron japonés en las escuelas segregadas en las que se les enseñaba a sentir vergüenza de ser ainu y a convertirse en dignos súbditos del *tennoo*.

La obligación de asimilarse a la cultura wajin, sin embargo, no se vio acompañada del conjunto de derechos de los que gozaba la población

exhumación de cuerpos, llegando a reunir mil cuatro cuerpos en calidad de especímenes para la Facultad de Medicina de la Universidad de Jokkaidoo. Ver Siddle, R. “Academic Exploitation and Indigenous Resistance”. Op. Cit. P. 42. Cfr. Kodama, S. “Kinkyu wo yoshita Ainu Kenkyuu (La urgencia de los estudios ainu). *Jokkaidoo no bunka* 21, p. 10.

¹² Ver discurso de Shirani Takeshi en la crónica de la Reunión de la Cámara de Representantes, 21 de enero de 1899, *Ainu shi shiryoo shuu* Vol. 3, pp. 91, 93, 99. Citado por Siddle, *Race, Resistance...* ibid., p. 89

originaria de Honshu. La discriminación racial siguió siendo el común denominador de la actitud hacia el pueblo ainu. En la vida diaria, la discriminación racial se expresaba en violencia verbal en las calles, en falta de empleo digno y bien remunerado y en falta de oportunidades de educación y vivienda. Además, la prohibición y restricción en materia de tenencia de la tierra también contribuyeron en gran medida a la consolidación de la posición desventajosa del pueblo ainu dentro del nuevo esquema de la sociedad colonial.

➤ **RESISTENCIA**

Cuando las nuevas generaciones ainu comenzaron a darse cuenta de que la asimilación cultural que tan dolorosamente se había llevado a cabo no significaba una vida más digna dentro de la sociedad wajin, algunos hombres y mujeres ainu decidieron defender su orgullo cultural de manera pacífica. En los años veinte y treinta se formaron asociaciones que buscaban dignificar la imagen del ser ainu, muchas veces guiadas por los ideales cristianos. Estas asociaciones, sin embargo, no hacían siempre una crítica directa a la subordinación en que se encontraba el pueblo ainu y muchas veces hacían llamados reiterados a que los hombres ainu abandonaran el alcoholismo y la indolencia que constituían la justificación de la población wajin para agredir emocional y verbalmente al pueblo ainu y justificar la asimilación.

Después de la Segunda Guerra Mundial, las asociaciones dedicadas a la defensa de la dignidad ainu formularon un discurso mucho más crítico de las relaciones de poder que los habían despojado de su territorio y de su cultura

ancestral. Al mismo tiempo, estas asociaciones pugnaban por lograr que se reconociera que el pueblo ainu continuaba vivo y que seguía luchando por su derecho a ejercer su cultura y su etnicidad en un ambiente libre de violencia. Esta lucha era particularmente compleja en un escenario en que la extinción del pueblo ainu había sido formalmente declarada por funcionarios gubernamentales y académicos. Éstos últimos consideraban que el pueblo ainu había desaparecido cuando las formas tradicionales de organización y la lengua habían desaparecido. Las nuevas generaciones ainu no eran consideradas como “ainu puros”, aunque en la vida cotidiana se seguía discriminando a las personas que tenían rasgos fenotípicos ainu.

Muchas batallas se han librado desde la arena de la sociedad civil organizada para lograr que se reconozca el derecho a la dignidad cultural del pueblo ainu. Uno de los eventos más importantes en la lucha del pueblo ainu por cuestionar la idea del “bárbaro” ocurrió en 1985, cuando una mujer llamada Chikkap Mieko inició un juicio contra varios de los grandes académicos especialistas en historia y cultura ainu, por haber utilizado una fotografía suya sin su permiso, en un libro que explícitamente hablaba del pueblo ainu como un pueblo “bárbaro” que se había extinguido.¹³ El juicio concluyó con un acuerdo y una indemnización simbólica por parte de la editorial para Chikkap Mieko. Sin embargo, uno de los resultados más importantes para el movimiento de resistencia ainu fue que el juicio se convirtió en la oportunidad de realizar un debate con los académicos que habían contribuido a consolidar

¹³ Sarashina Genzo, Takakura Shin'ichiroo et al. *Ainu Mindzokushi (Etnografía del pueblo ainu)*. 1968

un estereotipo negativo sobre la inferioridad del pueblo ainu. Después del juicio, el Comité de Ética de la Sociedad Etnológica de Japón desarrolló una declaración de cinco puntos en que especificaba las nuevas líneas de investigación que regirían su trabajo a partir de ese momento. Se habló de la importancia de dejar de considerar al pueblo ainu como un “pueblo extinto” o “en extinción”, respetar su cultura, la individualidad y la intimidad de las personas que colaboraban con su experiencia en las investigaciones y sobre la necesidad de que fueran los mismos hombres y mujeres ainu quienes llevaran a cabo las investigaciones sobre su pueblo. Asimismo se hizo un llamado a promover una imagen más positiva del pueblo ainu, para lograr espacios sociales más armónicos en los que todos pudieran ejercer su cultura con dignidad.¹⁴

En 1997 se aprobó la “Ley para el Fomento de la Cultura Ainu y la Difusión del Conocimiento de las Tradiciones Ainu”. Esta ley representa un logro sin precedentes para lograr el reconocimiento al derecho a la diversidad cultural en Japón; sin embargo, el tema de la discriminación racial sigue sin alcanzar el ámbito legal. Al mismo tiempo, el reconocimiento de que el pueblo ainu es un pueblo indígena de Japón sigue sobre la mesa de discusión. Aunque la Dieta firmó por unanimidad un documento en que se reconoce que el pueblo ainu es indígena de Japón, este documento no tiene obliga al gobierno japonés a tomar medidas para reconocer sus derechos como pueblo indígena,

¹⁴ ---- “Jenken issoo nado go koomoku.” (“Cinco puntos para erradicar los prejuicios”) *Mainichi Shimbun*, edición vespertina del 17 de agosto de 1989 (cultura). Reimpreso en Chikkap Mieko, *Kadze no Megumi. Ainu mindzoku no bunka to dyinken. (Los dones del viento. La cultura del pueblo ainu y los derechos humanos)*. Ochanomidzu Shoboo, Tokio: 1991 p. 302-303

incluyendo autonomía y derechos de explotación sobre sus recursos naturales.

La ley de 1997 busca promover la cultura ainu a través de instituciones que favorezcan su difusión y su reproducción para el disfrute de las nuevas generaciones. Sin embargo, el cuestionamiento de los mecanismos de producción y consolidación del mito del “pueblo bárbaro” siguen siendo un terreno que merece una revisión más profunda. El pueblo ainu está en proceso de examinar la manera en que su historia ha sido escrita por los colonizadores, y la violencia contenida en la imagen del pueblo ainu como un pueblo bárbaro e inferior sigue siendo una herida profunda que no puede permanecer fuera del debate. Quizá es en este punto remoto de la narrativa histórica donde se encuentra la base de la complejidad ideológica de los procesos de subordinación, discriminación y despojo que marcan la dolorosa historia de relaciones entre los pueblos ainu y wajin en el norte de Japón.