



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Lingue e civiltà dell'Asia e
dell'Africa mediterranea

Classe LM-36

Tesi di Laurea

**Storia ed effetti del trauma storico nella
minoranza etnica degli Ainu.
Uno studio sui rapporti tra Ainu e Wajin
dai primi contatti alla situazione odierna.**

Relatore

Ch. Prof. Patrick Heinrich

Correlatore

Ch. Prof. Giovanni Bulian

Laureanda

Stefanie Sagnella

Matricola 866715

Anno Accademico

2021 / 2022

要旨

「歴史的トラウマ」(historical trauma)とは、1960年代のホロコーストに関する研究の背景から生まれた概念であり、1990年代では様々な学者が概念を北米やオーストラリアをはじめ植民地主義研究及び先住民研究に導入された。

歴史的トラウマというのは、辛く悲しい過去の経験により同じ社会集団に所属する複数の人々の生活に影響を与える、集団的、累積的、世代間に引き継がれるトラウマと定義できる。

また、先住民の場合には歴史的トラウマの結果が土地、言語、伝統、信仰、家族の絆などの喪失であり、これが健康上彼らの心理的・身体的な状態を悪化している。それだけではなく、学者や研究によると、歴史的トラウマが集団の幸福全般を危険にさらすそうである。

北海道大学のアイヌ・先住民研究センターで発刊された『アイヌ・先住民研究』の2021年版では、北原モコットウナシ(Kitahara Mokottunas)とタッチャナ・ツァゲールニツク(Tatsiana Tsagelnik)が歴史的トラウマの概念をアイヌ研究において導入したはじめてのケースである。特に彼らは、アイヌの場合なら、トラウマが明治時代に始まる北海道開拓により起源したという理論を導いた。

ホロコーストと先住民研究に関する国際的な理論に基づき、本論文の目的は二つである。一つ目は、アイヌの歴史的トラウマがアイヌと和人(日本人)の間の最初の商業的・文化的な関係と共に15世紀頃に始まることを明らかにすることである。二つ目は、歴史的トラウマが現代アイヌ社会にも経済的・文化的・健康的な影響を与えることを実証することである。

第一章では、中世と近世における蝦夷(アイヌ)と和人の関係の説明をする。特に、本章の焦点は蝦夷地での蠣崎・松前氏の商業的な独占についてである。この歴史的分析のおかげで、経済的自立の喪失と本州との貿易への依存により、アイヌのトラウマが明治時代よりずっと前に始まったことを示すことができる。さらに、「場所請負制」と「現地妻」という政策によるアイヌへの身体的搾取や性的虐待、及び本州からきた梅毒、天然痘、麻

疹といった病気の蔓延が、アイヌの人々の健康状態に深刻なダメージを与えていることも示されている。

第二章では、1869年に始まった北海道開拓とアイヌの同化の過程を説明する。分析は北海道が無主地と宣言された後、農地化・工業化のための土地や資源の分配のせいでアイヌが土地を失ったこと、及び同化を目指す政策（特に1899年に制定された『旧土人保護法』）による文化、伝統的な習慣、言語、民族アイデンティティーなどの喪失に、重点を置く。また、本章の大切な部分は社会ダーウィニズム（social Darwinism）と優生学（eugenics）に関する段落である。これらの理論に基づき、アイヌは戦後まで劣等人種と「滅び行く民族」として扱われ、現代にも差別とイジメを受ける。

第三章では、北海道大学のアイヌ・先住民研究センターによって行われた『2009年北海道アイヌ民族生活実態調査』、及び北海道庁の北海道環境生活部によって行われた『平成29年北海道アイヌ生活実態調査』の結果をまとめる。これによって、歴史的なトラウマが現在のアイヌ社会の幸福にも影響を及ぼしていることをはっきりさせる。具体的には、この章で取り上げるトピックが、民族意識・アイデンティティー、アイヌ性の隠蔽という問題、学校・職場・社会での差別の経験、容姿によるイジメと差別、アイヌ血の濃さという話題、アイヌ社会における差別の現象、アイヌと和人の結婚をめぐる差別と反対、健康と貧困のリスクなどである。

歴史的トラウマがアイヌ研究における新しい概念であるため、本論文の歴史的・現代的分析は、アイヌ社会におけるトラウマの存在を説明する初めての包括的な試みである。確かに今後、カナダ、欧米、オーストラリアなどで行われたように、歴史的トラウマの枠組を骨子とした調査をするのは不可欠である。また、アイヌ文化復興を目指す対策のほかに、アイヌの植民地支配の経験を説明し、人種・民族差別に対する意識を高めるための施策も検討すべきである。

Abstract

Il concetto di trauma storico nasce nell'ambito degli studi sull'Olocausto e sul colonialismo e può essere definito come un trauma collettivo, intergenerazionale e cumulativo che influisce sulla vita di più persone appartenenti allo stesso gruppo sociale. Inoltre, esso ha delle conseguenze anche contemporanee sul benessere generale di tale gruppo d'individui.

Lo scopo di questo elaborato è di dimostrare che nel caso degli Ainu questo trauma ha avuto un principio intorno al XVI secolo, in concomitanza con i primi rapporti commerciali e culturali tra il popolo Ainu e quello giapponese (Wajin) e che tale trauma influisce ancora oggi sulle condizioni socioeconomiche e di salute della comunità Ainu.

Dopo un'analisi dei principali avvenimenti e delle misure che possono aver causato il trauma storico, concernenti il periodo precoloniale e il periodo della colonizzazione formale dell'Hokkaidō iniziata nel 1869, si cercherà di riscontrare gli effetti di questo trauma nelle indagini e nei sondaggi odierni riguardo le condizioni di vita degli Ainu in Hokkaidō.

INDICE

INTRODUZIONE	9
Stato dell'Arte	9
Nascita degli studi ed evidenze del trauma storico	9
Le origini coloniali del trauma storico	12
Case study: gli Ainu del Giappone	14
Contesto e quesiti di ricerca	14
Rilevanza del tema e della ricerca	15
Contenuti, metodi e limiti di ricerca	16
CAPITOLO 1 I rapporti tra Ainu e Wajin prima del 1869	18
1.1 Una breve panoramica sugli Ainu	18
1.2 L'immagine degli Ainu attraverso il tempo	22
1.3 I rapporti commerciali tra Honshū ed Ezo	25
1.3.1. Dagli inizi alla famiglia Matsumae.....	25
1.3.2. Import ed export	26
1.3.3. Un tentativo di ribellione: la Guerra di Shakushain (1669)	27
1.3.4. I mercati a Ezo e la dipendenza dai prodotti giapponesi	29
1.3.5. Effetti collaterali: le epidemie.....	31
1.3.6. Il sistema <i>basho ukeoisei</i> e le <i>genchi tsuma</i>	32
1.4 La minaccia russa e i primi tentativi di assimilazione	35
1.5 Riflessione e conclusioni	38
CAPITOLO 2 L'annessione formale al Giappone e l'assimilazione degli Ainu	41
2.1 La colonizzazione di una terra di nessuno	41
2.2 Un atto di benevolenza e la politica del "gradualismo"	44
2.3 Dai primi provvedimenti alla (ex) Legge di protezione degli ex aborigeni dell'Hokkaidō	46
2.4 L'assimilazione attraverso l'educazione scolastica	48
2.5 La questione della razza: dal darwinismo sociale e all'eugenetica	51
2.6 Gli Ainu nel dopoguerra	55
2.7 Gli Ainu come oggetti d'interesse antropologico: i resti rubati	55
2.8 Riflessione e conclusioni	56
CAPITOLO 3 Le condizioni odierne degli Ainu in Hokkaidō	61
3.1 Identità etnica	61
3.2 Occultamento dell'identità	65
3.3 Varie forme di discriminazione	68

3.3.1. Bullismo a scuola e tra coetanei.....	70
3.3.2. L'aspetto fisico	71
3.3.3. Discriminazione interna alla società Ainu.....	72
3.3.4. La questione dei matrimoni	76
3.4 Rischi di povertà legati all'essere Ainu.....	78
3.5 Condizioni di vita	82
3.6 Benessere sociale	84
3.7 Istruzione	85
3.8 Problemi di salute.....	90
3.8.1. Fumo	90
3.8.2. Alcolismo	91
3.8.3. Gioco d'azzardo	91
3.9 Riflessione e conclusioni	92
CONCLUSIONI.....	95
Bibliografia.....	98
Sitografia	104
Riferimenti bibliografici per le figure	106
Glossario.....	110
Ringraziamenti.....	115

INDICE DELLE FIGURE

Figura 1: Donne Ainu con i tradizionali tatuaggi intorno alla bocca e orecchini	14
Figura 2: Culture preistoriche e storiche antecedenti agli Ainu e alla stirpe Yamato	18
Figura 3: Territori appartenenti agli Ainu nel corso del tempo	19
Figura 4: Donne Ainu (molte vestite con abiti tradizionali) in marcia per ottenere il riconoscimento come popolo indigeno, 2008. In primo piano, è possibile intravedere la scritta “Gli Ainu sono il popolo indigeno del Giappone” (Ainu wa Nihon no senjūmin minzoku desu) sul cartello di una delle donne.	21
Figura 5: Ritratto di Tobu, il capotribù di Monbetsu, Ezo; opera di Kakizaki Hakyō, datata 1783. Come per le altre rappresentazioni degli Ainu di periodo Tokugawa, possiamo notare l'enfasi sulla peluria corporea, sulla carnagione scura e sui lineamenti marcati e grotteschi del volto.	24

Figura 6: Due parti di un trittico raffigurante la caccia all'orso bruno a Ezo; xilografia a colori, Utagawa Sadahide, ca. 1826-1872.....	30
Figura 7: Retro di una vestaglia Ainu in cotone del XIX secolo	34
Figura 8: Kamuy sik ricamato sul dettaglio di una veste Ainu (a sinistra); modelli disegnati dei vari tipi di ricami kiraw e del kamuy sik (a destra).....	35
Figura 9: Divisioni territoriali prima (a sinistra) e dopo (a destra) la Restaurazione Meiji.....	41
Figura 10: Insediamento Ainu a Shikotan; fotografie di Romyn Hitchcock, datate ca. 1888.	43
Figura 11: Curriculum scolastico dopo la riforma del Regolamento per l'istruzione dei bambini degli ex aborigeni del 1915; numero delle ore previste per ogni materia in base all'anno scolastico.	50
Figura 12: Donne e uomo Ainu nella località di Abashiri; fotografie di Romyn Hitchcock, datate ca. 1885-1895.	52
Figura 13: Progetto di assimilazione biologica delle "Tre generazioni" di A. O. Neville, in Australia.....	60
Figura 14: Risultati riguardo la consapevolezza dell'identità etnica di tutti gli intervistati	62
Figura 15: Risultati riguardo la consapevolezza dell'identità etnica degli intervistati divisi per fascia d'età.....	62
Figura 16: Risultati riguardo i motivi, contesti e/o luoghi che rendono i partecipanti (divisi per fascia d'età) consapevoli della propria identità etnica. Sondaggio del 2008.....	64
Figura 17: Risultati riguardo i motivi di orgoglio dell'essere Ainu per i partecipanti, divisi per fasce d'età.....	64
Figura 18: Risultati riguardo i fattori negativi dell'essere Ainu secondo i partecipanti, divisi per fasce d'età.	69
Figura 19: Risultati riguardo le motivazioni dietro agli episodi di discriminazione.	70
Figura 20: Rappresentazione dello schema di discriminazione tra Wajin e Ainu e tra gli stessi Ainu, così come viene spiegato da Kitahara Mokottunas.....	73
Figura 21: Reddito medio annuo per nucleo familiare, sulla base della discendenza dei capifamiglia (dati divisi per donne e uomini).	78
Figura 22: Reddito annuo per fascia d'età; dati per gli individui Ainu confrontati con i dati riferiti all'intero Hokkaidō e confronto tra la media di reddito Ainu e quella regionale.	80
Figura 23: Reddito annuo dei capifamiglia Ainu rispetto alla media della regione d'Hokkaidō (individui suddivisi sulla base della loro discendenza).....	80
Figura 24: Reddito annuo dei capifamiglia (distinti per sesso) in base all'identità etnica del partner e reddito dei single.....	81

Figura 25: Risultati dei vari intervistati riguardo le attuali condizioni di vita degli Ainu in Hokkaidō.....	82
Figura 26: Preoccupazioni principali delle famiglie Ainu in Hokkaidō.	83
Figura 27: Tasso di disoccupazione medio tra gli Ainu confrontato alla media nazionale	84
Figura 28: Dati riguardo i vari tipi di scuole e strutture per l'istruzione frequentati dagli Ainu in Hokkaidō (divisi per fasce d'età); risultati del sondaggio del 2008.	86
Figura 29: Percentuale degli studenti che abbandonano la scuola superiore e l'università prima del completamento del ciclo di studi (divisi per fasce d'età).....	86
Figura 30: Dati per il livello massimo d'istruzione raggiunto dagli individui Ainu di età superiore ai 15 anni (divisi per fasce d'età); risultati dell'indagine del 2017.....	88
Figura 31: Dati riguardo il tasso di frequenza di scuole materne, asili nido e doposcuola privati (Ainu divisi per fasce d'età); risultati dell'indagine del 2017.	89

INTRODUZIONE

Il fine del seguente elaborato è individuare quali potrebbero essere le origini e le conseguenze del “trauma storico” perpetuato dai giapponesi – da qui in poi indicati come Wajin per rispettare la distinzione tradizionale adottata dagli studiosi – ai danni del popolo Ainu.

In quest’introduzione verrà riassunto lo stato dell’arte in merito al cosiddetto “trauma storico” e ai traguardi che sono stati finora raggiunti in ambito accademico. Tale premessa servirà a stabilire i propositi e quesiti di ricerca e, successivamente, a condurre un’analisi diacronica dei rapporti tra Wajin e Ainu, dai primi contatti culturali e commerciali nell’area settentrionale dell’arcipelago giapponese risalenti al XVI secolo, al periodo coloniale formalizzato con l’avvento dell’era Meiji (1868-1912), fino ai giorni nostri. Con una particolare attenzione ai tempi recenti, verranno presentati i dati ricavati dai sondaggi e dalle testimonianze dirette o scritte di persone Ainu a riprova degli effetti traumatici dovuti alla relazione con i vicini Wajin. In questo frangente, verranno trattati aspetti come la salute fisica e mentale, ma anche il razzismo, il bullismo, la discriminazione, l’auto-discriminazione, il senso d’identità e d’appartenenza etnica.

Stato dell’Arte

Nascita degli studi ed evidenze del trauma storico

Il termine “trauma storico” deve le sue origini a diversi studi di psicologia clinica che, a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, hanno interessato i figli di coloro che erano sopravvissuti all’Olocausto¹. Si è infatti evidenziato che un significativo numero di individui della seconda generazione di sopravvissuti, pur non avendo vissuto l’esperienza dei campi di concentramento nazisti in prima persona, presentava pattern comportamentali simili a quelli di coloro che vi erano stati². Le osservazioni più importanti in merito sono state raccolte nella prima sezione dell’*International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma* (1998), edito da Springer. Le vittime dell’Olocausto rimanevano profondamente segnate dal loro vissuto in tempo di guerra, mostrando sintomi di disturbo da stress post-traumatico (PTSD) e della cosiddetta “sindrome del sopravvissuto”. Nello specifico, quest’ultima si esprimeva sotto forma di depressione e ansia croniche,

¹ Yael DANIELI, “Introduction. History and Conceptual Foundation”, in Yael Danieli (a cura di), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, New York, Springer, 1998, p. 3.

² Ivi, p. 5.

sensi di colpa, lutto irrisolto, irrequietezza, insonnia, incubi e somatizzazione³. Sebbene queste osservazioni non stupiscano, è sorprendente come venga dimostrato che i figli delle vittime presentassero, rispetto ai loro coetanei, maggiori difficoltà di comunicazione, nel controllare i propri impulsi (anche aggressivi) o nell'esprimere i propri sentimenti, oltre che una predisposizione a disturbi d'ansia, alla depressione, all'apatia e al senso di alienazione dalla società⁴. Altri studi, poi, hanno messo in luce come anche i nipoti delle vittime fossero soggetti a provare vergogna, sensi di colpa e a cadere in depressione⁵.

In altre parole, viene dimostrato come gli effetti di un evento traumatico quale l'Olocausto abbiano avuto ripercussioni prima sulla generazione dei diretti interessati, poi via via sulle generazioni successive, in maniera sia conscia che inconscia. Per questa ragione è stato teorizzato che questo tipo di trauma fosse non solo intergenerazionale, ma anche collettivo⁶.

In primo luogo, infatti, viene definito "storico" non perché – come si potrebbe ingenuamente pensare – è legato a un preciso e finito evento della storia, collocato nel passato, bensì è uno sconvolgimento con una portata tale da scandire la vita di più generazioni di persone, da permanere nel corso del tempo e influire anche sulla realtà più recente. In secondo luogo, viene considerato un trauma collettivo perché riguarda e interessa un'intera comunità o gruppo sociale, anziché un singolo individuo.

Il passo successivo a queste ricerche è stato quello di declinare il concetto di trauma storico e intergenerazionale in svariate altre tipologie di esperienze umane: la guerra, la bomba atomica, il genocidio, il colonialismo, i regimi dittatoriali, la violenza domestica e via dicendo⁷. L'uso dell'appellativo "storico" è meglio comprensibile nel momento in cui si prende a esempio l'esperienza coloniale. Nella pubblicazione Springer sopracitata, vengono presentati i risultati di una moltitudine di studi riguardo il trauma multigenerazionale degli aborigeni australiani e dei nativi americani. Raphael, Swan e Martinek affermano in merito al caso australiano: "In studies of non-Aboriginal communities, the extent of such traumatic separation, loss, abuse, dislocation, and

³ Irit FELSEN, "Transgenerational Transmission of Effects of the Holocaust. The North American Research Perspective", in Yael Danieli (a cura di), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, New York, Springer, 1998, p. 43.

⁴ FELSEN, "Transgenerational Transmission...", cit., p.49.

⁵ Ibidem.

⁶ Eduardo DURAN, Bonnie DURAN, Maria Yellow Horse BRAVE HEART, Susan YELLOW HORSE-DAVIS, "Healing the American Indian Soul Wound", in Yael Danieli (a cura di), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, New York, Springer, 1998, p. 342; Elizabeth FAST, Delphine COLLIN-VÉZINA, "Historical Trauma, Race-based Trauma and Resilience of Indigenous Peoples: A literature review", *First People Child & Family Review*, 5, 1, 2010, p. 131.

⁷ DANIELI, "Introduction...", cit., pp. 1-27.

dehumanization can only be found in populations subjected to systematic torture, genocide, concentration camps, or urban or family violence”⁸.

Gli studiosi, infatti, riscontrano diversi fattori comuni tra i casi da loro indicati: sia le vittime che i loro successori presentano sintomatologie di PTSD, ansia e depressione, tendenze al suicidio e all’autolesionismo, nonché abuso di alcol e di sostanze⁹.

Negli anni Novanta, il concetto di trauma storico è stato declinato per la prima volta negli studi legati al colonialismo e ai popoli indigeni dalla studiosa Maria Yellow Horse Brave Heart, la quale ha lavorato con il popolo dei Lakota nel Nord America¹⁰. L’enfasi, nel caso coloniale, è posta sul senso di “perdita” cui hanno contribuito le politiche dei colonizzatori. Gli effetti di queste hanno causato, tra le altre cose, la perdita della propria terra, delle pratiche culturali, delle tradizioni, della lingua ancestrale, della propria famiglia (causata sia dall’allontanamento forzato dei figli dai genitori o da veri e propri massacri a danno delle comunità di nativi) e per finire della propria identità¹¹. Nel contesto americano, per esempio, si parla proprio di *soul wound*¹², una “ferita dell’anima” multigenerazionale e cumulativa, un’esperienza che a differenza dell’Olocausto ha avuto un inizio definito ma mai una fine. Citando testualmente: “These losses are so salient because they are not truly ‘historical’ in the sense that they are now in the past. Rather they are ‘historical’ in the sense that they began along time ago [...] The losses are not over. They are continuing day by day”¹³.

Viene fatta un’altra importante osservazione nel contesto dei nativi americani. Williams e Berry affermano che il trauma storico è strettamente legato al processo di acculturazione¹⁴ che ha luogo durante il colonialismo in maniera per lo più forzata. Stando alle ricerche dei due studiosi, i fattori di stress che derivano dall’acculturazione sono ansia, depressione, senso di marginalità e/o alienazione, aumento dei sintomi psicosomatici e una generale confusione identitaria. A questi si aggiungono i continui episodi di discriminazione e razzismo che caratterizzano la realtà passata e odierna di queste

⁸ Beverley RAPHAEL, Patricia SWAN, Nada MARTINEK, “Intergenerational Aspects of Trauma for Australian Aboriginal People”, in Yael Danieli (a cura di), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, New York, Springer, 1998, p. 330.

⁹ Ibidem.

¹⁰ KONDO Shiaki, “Hokubei senjūmin kenkyū ni okeru ‘rekishiteki torauma’ ron no tenkai” (Lo sviluppo del concetto di “trauma storico” negli Indigenous Studies in Nord America), *Ainu – senjūmin kenkyū*, 1, 2021, p. 54.

近藤祉秋、「北米先住民研究における『歴史的トラウマ』論の展開」、アイヌ・先住民研究、第1巻、2021年、p. 54.

¹¹ RAPHAEL, SWAN, MARTINEK, “Intergenerational Aspects...”, cit., p. 330.

¹² DURAN, DURAN, BRAVE HEART, YELLOW HORSE-DAVIS, “Healing the American...”, cit., p. 341.

¹³ Les B. WHITBECK, Gary W. ADAMS, Dan R. HOYT, Xiaojin CHEN, “Conceptualizing and Measuring Historical Trauma Among American Indian People”, *American Journal of Community Psychology*, 33, 3/4, 2004, p. 128.

¹⁴ «Mutamento [...] della cultura e dei costumi, usanze, riti, ecc. di un popolo in seguito a contatti con uno o più altri popoli, e quindi per cause non interne ma dovute all’influenza di culture diverse; si attua sia attraverso rapporti con un popolo vicino, sia in seguito a conquista violenta o dominio politico, sia mediante assimilazione conseguente a immigrazione»; cfr. TRECCANI, *Acculturazione*, <https://www.treccani.it/vocabolario/acculturazione/>, (ultimo accesso: 19/11/2022).

minoranze. Tutto ciò non può che avere conseguenze negative sul loro *well-being*¹⁵, sulla loro salute psicofisica e anche su quella sociale¹⁶.

Infatti, l'introduzione del concetto di trauma storico in questi studi ha reso possibile un cambiamento fondamentale: se prima il focus delle ricerche era incentrato sull'inadeguatezza dei popoli indigeni di fronte alla modernizzazione e al progresso, ora si spostava sui comportamenti e sulle politiche disumane a opera dei coloni¹⁷.

Le origini coloniali del trauma storico

Una volta che sono state illustrate le conseguenze del trauma, si rende necessario stabilire quali sono gli aspetti che lo vanno a delineare e le fasi che lo caratterizzano. Anche in questo caso, torneranno utili gli studi svolti in ambito statunitense.

La studiosa Evans-Campbell ha tentato di stabilire le caratteristiche di ciò che può essere definito “trauma storico”. Ha infine concluso che tre criteri determinanti di un trauma storico siano i seguenti:

- molti membri della comunità ne hanno fatto esperienza;
- gli eventi hanno generato una profonda sofferenza collettiva, che può essere dimostrata sia sul piano empirico che su quello narrativo;
- gli eventi sono stati particolarmente devastanti, poiché perpetuati da individui esterni alla comunità con un intento distruttivo o genocida¹⁸.

¹⁵ Nel contesto accademico, il termine *well-being* può essere definito come “stato di vita favorevole”, ossia le condizioni migliori di vita cui un individuo, una comunità o una società intera possono aspirare. *Well-being* è intrinsecamente legato al concetto di felicità (*happiness*, in giapponese vengono entrambi tradotti con *kōfuku* 幸福) ed è caratterizzato da tutti quei fattori che possono contribuire alla felicità delle persone. Questi possono essere suddivisi in cinque tipi: fattori personali (autostima, ottimismo, estroversione ecc.), sociodemografici (età, genere, educazione, stato civile, identità etnica ecc.), economici (reddito, occupazione, disoccupazione ecc.), contestuali e situazionali (condizioni di vita, salute, ambiente di lavoro e/o studio ecc.) e infine istituzionali (partecipazione diretta alla politica, politiche di tutela ecc.). Quello del *well-being* è pertanto un ambito di profondo interesse per psicologi, sociologi ed economisti, i quali cercano appunto di studiare e capire quali sono gli aspetti della vita che possono contribuire allo “star bene” dell'individuo. Oltretutto, questi studi rendono possibile anche comprendere quali sono le ragioni concrete per cui alcuni gruppi sociali o alcune persone sono meno felici o stanno meno bene di altri. Cfr: Bruno S. FREY, Alois STUTZER, *Happiness and Economics: How the Economy and Institutions Affect Human Well-being*, Princeton, Princeton University Press, 2002, pp. 10-11; Petra BÖHNKE, Ulrich KOHLER, “Well-being and Inequality”, in Göran Therborn e Stefan Immerfall (a cura di), *Handbook of European Societies: Social Transformations in the 21st Century*, New York, Springer New York, 2010, pp. 629-66.

¹⁶ DURAN, DURAN, BRAVE HEART, YELLOW HORSE-DAVIS, “Healing the American...”, cit., pp. 342-3.

¹⁷ KONDO, “Hokubei senjūmin kenkyū...”, cit., p. 56.

¹⁸ FAST, COLLIN-VÉZINA, “Historical Trauma...”, cit., p. 131; citata anche in Tatsiana TSAGELNIK, “Torauma no gainen wo Ainu no bunmyaku ni atehameru: hikaku to kōsatsu” (Collocare il concetto di trauma nel contesto Ainu: confronto e discussione), *Ainu – senjūmin kenkyū*, 1, 2021, pp. 38-9.

タツチャナ・ツァゲールニック、「トラウマの概念をアイヌの文脈に当てはめる：比較と考察」、アイヌ・先住民研究、第1巻、2021年、pp. 38-9.

Anche i fratelli Duran hanno offerto il loro contributo alla ricerca nel contesto degli studi sui nativi americani, identificando sei fasi del trauma storico:

- il primo contatto tra i due gruppi sociali, caratterizzato da un forte shock culturale e ambientale per gli indigeni;
- la competizione economica, fase in cui gli indigeni hanno perso i propri mezzi di sostentamento, con conseguenti danni alla loro salute;
- il periodo d'invasione, in cui si è fatto ricorso alla forza militare per costringere gli indigeni ad abbandonare la propria terra d'origine, spesso anche attraverso atti di violenza e sterminio;
- la sottomissione, il confinamento nelle riserve e il conseguente divieto di spostarsi nel territorio occupato;
- il periodo delle *boarding* (o *residential*) *school*, strutture scolastiche in cui i figli degli indigeni, dopo essere stati strappati ai genitori, venivano forzatamente portati per imparare la lingua, la religione e gli usi dei colonizzatori¹⁹;
- il ricollocamento e il "genocidio culturale"; quest'ultima fase e la precedente hanno servito lo stesso scopo, ossia quello di assimilare gli indigeni ed eliminare qualsiasi aspetto delle loro tradizioni e dei loro costumi dalla realtà quotidiana²⁰.

A tal proposito può essere utile citare anche il lavoro di Marie-Anik Gagné. La studiosa canadese ha svolto una ricerca per certi versi molto simile a quella dei fratelli Duran e ha teorizzato che il colonialismo e la conseguente dipendenza socioeconomica e politica fossero l'origine di criticità come l'abuso di sostanze, l'alcolismo, vari tipi di violenze e di un vero e proprio "lutto culturale", *cultural bereavement*²¹.

Le fasi descritte dai Duran e lo studio di Gagné verranno spiegati in maniera più esaustiva nei capitoli successivi facendo riferimento al caso di studio giapponese. Ad ogni modo, già a prima vista si può intuire il forte e duraturo impatto che il colonialismo ha avuto sull'esperienza degli indigeni, in ogni aspetto della loro vita. Come accennato sopra, infatti, oltre alle conseguenze psicologiche, si è teorizzato che il trauma storico abbia avuto influenza sul benessere *generale* degli indigeni.

¹⁹ Una possibile traduzione in italiano del termine è quella di "collegio", "convitto", che in questo contesto risulta riduttiva. Infatti, nel caso del colonialismo, queste famigerate scuole sono state il palcoscenico di violenze di ogni tipo nei confronti degli studenti, dagli abusi verbali e fisici a quelli sessuali, e in alcuni casi sono stati anche teatri di morte. Come vedremo successivamente nel corso dell'elaborato, non vi è riscontro di una tale esperienza nel caso giapponese degli Ainu, ma è fondamentale ricordare questa realtà, con un particolare riferimento ai casi specifici del Nord America e dell'Australia, dove tuttora si parla di *stolen generations*, "generazioni rubate".

²⁰ DURAN, DURAN, BRAVE HEART, YELLOW HORSE-DAVIS, "Healing the American...", cit., pp. 343-5.

²¹ Marie-Anik GAGNÉ, "The Role of Dependency and Colonialism in Generating Trauma in First Nations Citizens. The James Bay Creel", in Yael Danieli (a cura di), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, New York, Springer, 1998, pp. 355-72.

Case study: gli Ainu del Giappone



Figura 1: Donne Ainu con i tradizionali tatuaggi intorno alla bocca e orecchini

Contesto e quesiti di ricerca

Nell'edizione del 2021 del *Journal of Ainu and Indigenous Studies* pubblicato dall'omonimo centro dell'Hokkaidō University di Sapporo, Kitahara Mokottunas propone per la prima volta di applicare il concetto di trauma storico agli Ainu Studies, in modo tale da riconoscere le dinamiche della discriminazione nei confronti degli Ainu e proporre delle soluzioni per prevenirla²². Lo stesso proposito viene dichiarato da Tatsiana Tsagel'nik in un articolo successivo del medesimo numero. La studiosa propone di declinare le varie conoscenze sul trauma storico nel caso Ainu, individuando la sua origine nella colonizzazione formale dell'Hokkaidō iniziata nel periodo Meiji²³.

Ebbene, il seguente elaborato si ripropone di ricercare le origini del trauma storico già nella fase precedente al colonialismo formalizzato, ossia nei primi contatti tra i Wajin e la popolazione Ainu. Infatti, stando a quanto osservato da Williams e Berry, ad avere un ruolo decisivo nella creazione del trauma storico è il processo di acculturazione. Le fonti storiche dimostrano che questo, nel caso degli Ainu, ha avuto un inizio ben precedente al periodo di colonizzazione, addirittura nel XVI secolo. Il primo quesito di ricerca sarà infatti il seguente: sulla base di quanto è stato teorizzato dai fratelli Duran e dagli altri studiosi, è possibile far risalire gli eventi scatenanti del trauma storico a prima della colonizzazione iniziata con la Restaurazione Meiji, a differenza di quanto proposto da

²² KITAHARA Mokottunas, “Rekishiteki torauma gainen no Ainu kenkyū he no donyū wo saguru” (Esaminare l'applicazione del concetto di trauma storico agli Ainu Studies), *Ainu – senjūmin kenkyū*, 1, 2021, p. 7.
北原モコットウナシ、「歴史的トラウマ概念のアイヌ研究への導入を探る」、アイヌ・先住民研究、第1巻、2021年、p. 7.

²³ TSAGEL'NIK, “Torauma no gainen...”, cit., p. 39.

Tsagel'nik? In tal caso, quali di questi sono alcuni aspetti che si rivelano significativi e decisivi nell'esperienza passata e odierna degli Ainu?

È doveroso precisare che, proprio come viene menzionato da Kitahara e Tsagel'nik, non sono mai stati effettuati dei sondaggi che avessero come *framework* il concetto di trauma storico. Sebbene sia un obiettivo più che valido e perseguibile in ricerche future, per adesso l'intento è quello di indagare i possibili effetti del suddetto trauma storico sulla realtà odierna attraverso i sondaggi e le testimonianze raccolte negli anni passati all'interno della comunità Ainu. Il secondo quesito di ricerca consiste in questo, ossia stabilire se è possibile riconoscere delle conseguenze del trauma storico nei dati già in possesso e se è possibile utilizzarli all'interno di questo *framework* di studio.

Rilevanza del tema e della ricerca

La studiosa Evans-Campbell afferma che il concetto di trauma storico può essere applicato a ognuno dei popoli indigeni che è stato colonizzato nel corso dei secoli e sottolinea come sia strettamente intrecciato agli episodi di discriminazione e di razzismo²⁴. Per questa ragione si è deciso di intraprendere questa ricerca, in modo tale da declinare gli studi internazionali sul trauma storico nel caso giapponese e, se possibile, mettere in evidenza le origini delle dinamiche sociali discriminatorie che si ripetono tutt'oggi nei confronti della minoranza etnica degli Ainu.

Inoltre, l'importanza di un tale lavoro risiede nel tentativo di descrivere i fatti storici e la situazione odierna da una nuova prospettiva, attraverso una chiave di lettura – quella del trauma storico – che tenga conto della sensibilità di una popolazione, la cui versione della storia viene troppo spesso eclissata e ignorata. Uno degli scopi di questo tipo di ricerche è infatti proprio quello di combattere l'ignoranza, la “non conoscenza” di queste storie, che vengono oscurate dalla narrazione principale e più comune dei fatti. Cercare degli indizi che colleghino le condizioni attuali degli Ainu a un trauma etnico, collettivo e intergenerazionale potrebbe diventare il punto di partenza per una nuova strada degli Ainu Studies.

In futuro ci si potrebbe focalizzare su come contrastare il senso di perdita culturale e identitaria e allo stesso tempo educare la controparte Wajin a una maggiore consapevolezza del proprio passato e dell'esistenza del popolo indigeno degli Ainu. Infatti, sebbene negli ultimi anni gli Ainu siano stati riconosciuti come minoranza etnica e popolo indigeno del Giappone e sia iniziato un periodo di rivitalizzazione culturale che ha come scopo riscoprire l'orgoglio della lingua e delle tradizioni del popolo Ainu, ciò non può bastare a sanare la ferita storica dell'esperienza coloniale. Si rende innanzitutto necessario dar voce all'eredità traumatica di questa popolazione, attraverso sondaggi,

²⁴ FAST, COLLIN-VÉZINA, “Historical Trauma...”, cit., p. 131.

studi e testimonianze il cui fine sia di capire come il passato coloniale degli Ainu influenzi direttamente il loro status di benessere fisico, psichico, sociale ed economico. Questo serve a capire come intervenire per migliorare le loro attuali condizioni di vita. In secondo luogo, modificare la narrazione principale e maggioritaria degli eventi storici aiuta a combattere l'amnesia storica delle istituzioni relativa al maltrattamento, sfruttamento e genocidio della popolazione Ainu.

Trovando un riscontro nelle ricerche precedenti svolte in altre parti del mondo, questa ricerca si prefigge di offrire uno spunto per una riflessione più profonda su quali siano i modi e i mezzi che possono affiancarsi alla rivitalizzazione culturale per portare alla "guarigione" (*healing*) della comunità Ainu, auspicando anche un cambiamento nell'approcciarsi al tema da parte dell'intera società giapponese.

Contenuti, metodi e limiti di ricerca

Il focus verterà principalmente sulle comunità e sulla storia dell'Hokkaidō, pur citando dove necessario la situazione nelle isole Curili, nell'isola di Sakhalin e nella penisola del Kamchatka per offrire una panoramica più completa delle vicende. Ciò rappresenta certamente un limite nella ricerca svolta, ma si tratta di una scelta dovuta a ragioni di spazio.

Nel primo capitolo cercheremo di ripercorrere le tappe storiche più significative dei contatti tra Wajin e Ainu antecedenti al 1868. Il focus verterà sul modo in cui i Wajin hanno creato un'immagine del Sé in netto contrasto con l'Altro Ainu; sulle tappe proto-coloniali che hanno decretato inesorabilmente la dipendenza economica di Ezo nei confronti del clan Matsumae; sul declino delle pratiche culturali e sociali, le rivalità e gli scontri alimentati dal commercio con l'Honshū; sul grave peggioramento delle condizioni di salute della popolazione Ainu a causa delle epidemie.

Nel secondo capitolo verrà invece trattato il periodo coloniale iniziato con la Restaurazione Meiji nel 1868, in particolare la colonizzazione e le politiche d'assimilazione a opera del governo giapponese. Vedremo come queste hanno contribuito alla perdita della terra, delle pratiche culturali, e della lingua ancestrale e alla dialettica degli Ainu in quanto razza inferiore e sull'orlo dell'estinzione. A tal proposito, verrà introdotto il discorso della razza e del sangue Ainu, che troverà riscontro nella realtà del bullismo e della discriminazione contemporanea.

Le fonti principali di cui si farà uso per l'analisi diacronica sono i testi *The Conquest of Ainu Lands: Ecology and Culture in Japanese Expansion, 1590-1800* (2006, I ed. 2001) e *Race, Resistance and the Ainu of Japan* (2014, I ed. 1996), rispettivamente di Brett Walker e di Richard Siddle. A oggi possono essere considerate le opere saggistiche più complete riguardo la storia dei rapporti tra Wajin e Ainu. In particolare, Walker illustra le caratteristiche dei primi rapporti e scambi culturali e commerciali tra le due popolazioni. L'opera di Siddle invece si occupa di spiegare come è cambiata

la percezione del popolo Ainu col passare del tempo, ponendo particolare enfasi sul concetto di “razza”.

Nel terzo capitolo, verranno proposti i dati relativi alla situazione odierna della comunità Ainu in Hokkaidō in merito all’identità etnica, alle forme di discriminazione e bullismo, alle condizioni economiche delle famiglie e degli individui, al livello di istruzione, alle problematiche di salute.

Per il riscontro nella società moderna, le fonti sopra nominate verranno affiancate dalle testimonianze e dai vari risultati ottenuti nei recenti sondaggi sulle condizioni di vita degli Ainu, in particolare l’indagine dell’Università dell’Hokkaidō del 2008 e quella svolta dalla Prefettura dell’Hokkaidō nel 2017.

Alla fine di ogni capitolo si cercherà di leggere i contenuti appena visti nell’ottica del trauma storico, con l’aiuto dei testi trattati nel corso dell’introduzione.

CAPITOLO 1

I rapporti tra Ainu e Wajin prima del 1869.

1.1 Una breve panoramica sugli Ainu

Gli Ainu アイヌ sono gli abitanti nativi della regione settentrionale dell'arcipelago giapponese. Come per diversi popoli indigeni, il nome di questa comunità significa “uomo”, “essere umano” nella loro lingua madre²⁵. Sebbene ci siano diverse teorie sulle loro origini, gli studiosi ritengono che siano discesi dalle culture Epi-Jōmon, Okhotsk e Satsumon (Figura 2), l'ultima delle quali intorno al IX secolo abitava la parte meridionale dell'attuale Hokkaidō e la punta nord dell'isola di Honshū²⁶.

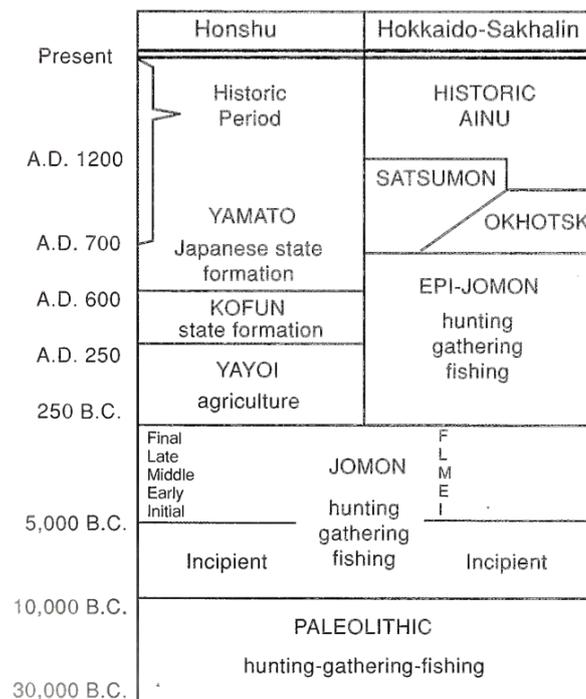


Figura 2: Culture preistoriche e storiche antecedenti agli Ainu e alla stirpe Yamato

La maggior parte degli Ainu al giorno d'oggi vive proprio in Hokkaidō. Stando ai risultati delle ultime indagini demografiche, nel 2013 la popolazione Ainu nella regione ammontava a 16.786

²⁵ William W. FITZHUGH, “Introduction – Ainu Ethnicity: A History”, in William W. Fitzhugh e Chisato O. Dubreuil (a cura di), *Ainu: Spirit of a Northern People*, Washington DC, University of Washington Press, 1999, p. 9.

²⁶ Cfr. Richard SIDDLE, *Race, Resistance and the Ainu of Japan*, Abingdon, Routledge, 2014 (I ed. 1996), p. 26; Brett L. WALKER, *The Conquest of Ainu Lands: Ecology and Culture in Japanese Expansion, 1590-1800*, Oakland, University of California Press, 2006 (I ed. 2001), p. 24.

individui, mentre nel 2017 era calata a 13.118²⁷. Si stima poi che diverse migliaia di Ainu vivano nel resto del Giappone, soprattutto nell'area metropolitana di Tōkyō²⁸

Fino al XIX secolo, gli Ainu abitavano una vasta area che comprendeva l'arcipelago delle isole Curili, buona parte meridionale dell'isola di Sakhalin, la punta sud della penisola del Kamchatka e si pensa anche un'ampia porzione dell'odierna regione del Tōhoku (parte settentrionale dell'Honshū). Questa regione era da loro denominata Ainu Mosir アイヌモシリ, ossia "il mondo degli esseri umani" (Figura 3). In seguito alla spartizione di questi territori tra le potenze giapponesi e russe, l'Ainu Mosir andò via via restringendosi. Per quanto riguarda la regione del Tōhoku, con l'espansione graduale del dominio giapponese di Yamato, è stato teorizzato che gli antenati degli Ainu siano stati spinti via via sempre più a nord. Tra la fine del XIX secolo e il 1945, invece, essi subirono vari ricollocamenti finché le Curili e Sakhalin furono definitivamente cedute alla Russia alla fine della Seconda guerra mondiale. Al giorno d'oggi, ciò che rimane della patria degli Ainu consiste nella isola dell'Hokkaidō, prefettura ed estremità nord dell'arcipelago giapponese²⁹.



Figura 3: Territori appartenenti agli Ainu nel corso del tempo

²⁷ HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen – Hokkaidō Ainu seikatsu jittai chōsa: hōkokusho* (Anno 29 dell'era Heisei [2017] – Indagine sulle condizioni di vita degli Ainu in Hokkaidō: relazione), in "Hokkaidō", 2021, https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html.

北海道環境生活部、『平成 29 年—北海道アイヌ生活実態調査:報告書』、「北海道」、2021 年、https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html, (ultimo accesso: 08/01/2023).

²⁸ Mark K. WATSON, "Tokyo Ainu and the Urban Indigenous Experience", in Mark J. Hudson, ann-elise lewallen, Mark K. Watson (a cura di), *Beyond Ainu Studies: Changing Academic and Public Perspectives*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2016 (1 ed. 2014), p. 69.

²⁹ FITZHUGH, "Introduction...", cit., pp. 9-11.

La storia moderna degli Ainu è stata profondamente influenzata dall'idea dell'omogeneità del popolo giapponese in quanto nazione monolingue e monoetnica³⁰.

In primo luogo, ciò si può vedere nello sforzo fatto dal governo centrale per creare una lingua giapponese ufficiale standardizzando la variante di Tōkyō a discapito delle altre varianti regionali e dialettali, così come nell'imposizione del giapponese a danno delle lingue ryūkyūane e di quella Ainu. A riprova di ciò, nel 2009 sia lingua Ainu che le lingue ryūkyūane sono state inserite dall'UNESCO nell'*Atlante delle lingue del mondo in pericolo* (Atlas of the World's Languages in Danger) come prossime all'estinzione³¹.

In secondo luogo, gruppi sociali come gli abitanti dell'arcipelago delle Ryūkyū e gli Ainu, come vedremo nel corso dell'elaborato, sono stati assimilati all'interno dell'impero giapponese in quanto suoi sudditi, subendo quindi una sistematica “nipponizzazione”.

Infatti, a partire dal periodo Meiji (1868-1912), gli Ainu sono stati soggetti all'assimilazione all'interno dell'impero giapponese, la quale ha comportato il graduale divieto delle pratiche tradizionali, l'apprendimento obbligatorio della lingua giapponese e il conseguente abbandono della lingua madre, l'assegnazione di nomi giapponesi sia alle persone che ai toponimi, così come l'annessione ufficiale dell'isola poi ribattezzata Hokkaidō³².

L'assunto del Giappone come monoetnico e monolingue è stato reiterato fino a qualche decennio fa: nel 1986, lo stesso Primo ministro Nakasone Jasuhiro affermò che non esistevano minoranze etniche in Giappone³³. Questo episodio, come anche il fatto che il governo continuasse a riferirsi a loro come “persone Ainu” (*Ainu hitobito* アイヌ人々) anziché “popolo Ainu” (*Ainu minzoku* アイヌ民族)³⁴, generò una forte risposta da parte degli attivisti Ainu al fine di vedersi finalmente riconoscere quale entità etnica a sé stante e garantire dei diritti in quanto tali.

Grazie al sostegno internazionale, specie quello delle commissioni nelle Nazioni Unite, nel 2008 gli Ainu sono stati ufficialmente riconosciuti in quanto minoranza indigena del Giappone (Figura 4)³⁵. Questo riconoscimento, andando a sommarsi alla Legge per la promozione della cultura Ainu e per la diffusione e la tutela della conoscenza delle tradizioni Ainu del 1997 e alla più recente Legge per la promozione della politica Ainu del 2019, ha dato origine a un'onda di rivitalizzazione culturale che

³⁰ Patrick HEINRICH, *The Making of Monolingual Japan: Language Ideology and Japanese Modernity*, Bristol, Buffalo, Toronto, Multilingual Matters, 2012, p. 95.

³¹ HEINRICH, *The Making of Monolingual Japan...*, cit., p. 143; con “lingua Ainu” s'intende la variante dell'Hokkaidō, dal momento che le varianti delle Curili e di Sakhalin risultano estinte ormai da tempo.

³² Ivi, pp. 94-5.

³³ Ivi, p. 151; SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 2.

³⁴ Georgina STEVENS, “The Ainu, Law, and Legal Mobilization, 1984 – 2009”, in Mark J. Hudson, ann-elise lewallen, Mark K. Watson (a cura di), *Beyond Ainu Studies: Changing Academic and Public Perspectives*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2016 (I ed. 2014), p. 213.

³⁵ Per un'analisi completa dei passaggi che hanno portato a questo riconoscimento istituzionale, si rimanda a: STEVENS, “The Ainu, Law, ...”, cit., pp. 200-22; HEINRICH, *The Making of Monolingual Japan...*, cit., pp. 151-5.

ha per oggetto la tradizione e i costumi Ainu, che si spera possa restituire la giusta dignità a questo gruppo etnico³⁶.



Figura 4: Donne Ainu (molte vestite con abiti tradizionali) in marcia per ottenere il riconoscimento come popolo indigeno, 2008. In primo piano, è possibile intravedere la scritta "Gli Ainu sono il popolo indigeno del Giappone" (Ainu wa Nihon no senjūmin minzoku desu) sul cartello di una delle donne.

Alla luce di tali fatti, si rende ancora più che necessario andare a fondo dell'esperienza Ainu e cercare di individuare i possibili effetti di un trauma storico, in modo tale che in un prossimo futuro si possano prendere i giusti provvedimenti e aiutare a ricucire la ferita inferta da secoli di ingiustizie.

³⁶ Cfr. SHŪGIIN – THE HOUSE OF REPRESENTATIVES, JAPAN, *Hōritsu dai 52 gō (Hei 9.5.14): Ainu bunka no shinkō narabini Ainu no dentōtō ni kansuru chishiki no fukyū oyobi keihatsu ni kansuru hōritsu* (Legge n. 52, Heisei 9[1997].5.14: Legge per la promozione della cultura Ainu e per la diffusione e la tutela della conoscenza delle tradizioni Ainu), https://www.shugiin.go.jp/internet/itdb_housei.nsf/html/houritsu/14019970514052.htm.

衆議院 – THE HOUSE OF REPRESENTATIVES, JAPAN, 『法律第五十二号（平九・五・一四）アイヌ文化の振興並びにアイヌの伝統等に関する知識の普及及び啓発に関する法律』、

https://www.shugiin.go.jp/internet/itdb_housei.nsf/html/houritsu/14019970514052.htm (ultimo accesso: 08/01/2023);

E-GOV HŌREI KENSAKU, *Heisei 31 nen hōritsu dai 15 gō: Ainu no hitobito no hokori ga sonchō sarete shakai wo jitsugen suru tame no shisaku no suishin ni kansuru hōritsu* (Legge n. 15 dell'anno dell'era Heisei 31 [2019]: Legge per la promozione di misure volte a realizzare una società in cui sia rispettato l'orgoglio del popolo Ainu), <https://elaws.e-gov.go.jp/document?lawid=431AC0000000016>.

E-GOV 法令検索、『平成三十一年法律第十六号: アイヌの人々の誇りが尊重される社会を実現するための施策の推進に関する法律』、<https://elaws.e-gov.go.jp/document?lawid=431AC0000000016> (ultimo accesso: 08/01/2023).

1.2 L'immagine degli Ainu attraverso il tempo

Come accennato nell'introduzione, in questo elaborato verranno adottati gli appellativi Ainu e Wajin per fare riferimento ai gruppi oggetti di studio. La ragione è duplice: da un lato si tratta di una convenzione adoperata da quasi tutti gli studiosi del campo e dall'altro, come ben ricorda Siddle, sono i nomi in cui i due gruppi sociali si identificano³⁷. Mentre Ainu è il nome adottato dagli stessi per definirsi, col significato di “essere vivente”, il termine Wajin 和人, letteralmente traducibile come “persone di Wa”, si riferisce ai giapponesi in senso stretto, coloro che sono ritenuti discendere dalla stirpe di Yamato (*Yamato minzoku* 大和民族)³⁸, l'antico regno che sorgeva nell'attuale regione del Kinki tra il tardo periodo Kofun (ca. 300-538 d.C.) e il periodo Asuka (538-710 d.C.).

È bene precisare che l'appellativo Wajin è diventato di uso comune solo nel XVIII secolo, quando il bakufu Togugawa esercitava il controllo nelle regioni più a nord dell'isola di Honshū e dell'odierno Hokkaidō. Tuttavia, la dicotomia che troviamo in questa distinzione odierna, ossia quella tra Wajin e Ainu, è esistita in una forma o in un'altra fin dai primi contatti tra le due popolazioni.

Fin da subito, infatti, l'intento il popolo del regno di Yamato è stato quello di definirsi in netto contrasto rispetto a coloro che non ne facevano parte. Già nei primi scritti che testimoniavano l'esistenza di abitanti oltre i confini settentrionali del regno – che oggi corrisponderebbero alla regione del Tōhoku – costoro venivano chiamati Emishi o Ebisu 蝦夷, traslitterato come Ezo a partire dal tardo XII secolo quando i loro insediamenti furono spinti sempre più a nord, interessando l'apice settentrionale dell'isola di Honshū, l'arcipelago delle Curili, la parte meridionale di Sakhalin e l'odierno Hokkaidō (territorio a sua volta noto come Ezogashima 蝦夷ヶ島, “isole barbariche”, o Ezo in breve)³⁹. Il termine conteneva l'ideogramma cinese yí 夷, ossia “barbari dell'est”⁴⁰ e Brett Walker spiega che fino a circa il XII secolo, Emishi rappresentava una sorta di termine-ombrello che includeva in modo generico quelle culture che venivano considerate antenate degli Ainu: le culture Epi-Jōmon, Okhotsk e Satsumon⁴¹.

Le descrizioni degli Emishi presenti nel *Nihonshoki* (circa 720 d.C.) riprendono quelle presenti dei documenti ufficiali cinesi del tempo. Vengono definiti barbari promiscui, pelosi, più simili alle bestie che agli uomini, vestiti di pellicce e di pelli animali, che divorano carne e che bevono sangue⁴². Inoltre, venivano percepiti come esseri immorali e fuorilegge, nel vero senso del termine dato che, pur

³⁷ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 5.

³⁸ Ibidem.

³⁹ WALKER, *The Conquest of Ainu Lands...*, cit., pp. 24-6.

⁴⁰ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 27.

⁴¹ WALKER, *The Conquest of Ainu Lands...*, cit., p. 20.

⁴² SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 27.

offrendo dei tributi al regno di Yamato, vivevano fuori dai suoi domini e quindi non sottostavano al controllo statale. Tutto ciò ricalcava il modello del sistema tributario imperiale cinese *huáyí* 華夷 (“splendore, civiltà e selvaggi, barbarie”), noto in giapponese come *ka'i*, dove guarda caso ritroviamo l’ideogramma di barbari. Traducibile per antonomasia come “Cina e Paesi stranieri”, questo sistema serviva appunto a distinguere l’impero cinese, modello di civilizzazione, con il resto degli Stati tributari, visti come non civilizzati e inferiori⁴³.

Tale distinzione si basava su dei principi caratterizzanti dell’impero cinese, adottati in seguito anche dal regno di Yamato: la presenza della lingua scritta, la pratica dell’agricoltura, la conseguente consumazione dei cosiddetti “cinque grani” e l’astenersi dal consumo di carne⁴⁴. Pertanto, gli Ainu, i quali non possedevano un sistema di scrittura e vivevano di caccia e pesca, rientravano perfettamente nella categoria di barbari di derivazione cinese. Ragion per cui si guadagnarono gli appellativi di *ijin* 夷人 e *iteki* 夷狄: “barbari” e “selvaggi”, per l’appunto⁴⁵.

Questa idea rimase profondamente radicata anche in periodo Kamakura (1185-1333) e Muromachi (1333-1568). Bisogna però tenere presente che la percezione degli Ezo da parte del Wajin comune, sebbene non fosse particolarmente diversa da quella dell’élite, si fondava sul folklore. Secondo questi, si vociferava che nei territori a nord vivessero delle creature disumane in tutto e per tutto rassomiglianti i demoni delle credenze popolari e ciò veniva supportato anche dall’arte del periodo.

Con l’avvento del potere della famiglia Kakizaki, nota come Matsumae a partire dal 1599⁴⁶, la dicotomia tra Sé civilizzato e Altro barbaro si intensificò ancora di più. Il dominio dei Matsumae situato nella zona meridionale dell’odierno Hokkaidō era noto come Wajinchi 和人地 (terra dei Wajin) e guardava a nord su Ezochi 蝦夷地 (terra degli Ainu). Benché i Matsumae intrattenessero rapporti commerciali con i vicini di Ezochi, il fatto che venissero considerati al pari delle bestie giustificò la sottomissione e lo sfruttamento degli Ainu. A enfatizzare la distinzione tra “umani Wajin” e “barbari Ainu”, si diffuse infatti la credenza che essi discendessero dai cani⁴⁷.

Facendo riferimento alle riflessioni dello studioso Joshua Hotaka Roth, si può supporre che questa disumanizzazione sia scaturita anche dalla tradizione shintō, in particolare dal concetto di *kegare* 汚れ (“impurità”, “contaminazione”). Roth spiega che le minoranze subiscono discriminazione poiché

⁴³ Cfr. SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 28; Joshua Hotaka ROTH, “Political and Cultural Perspectives on ‘Insider’ Minorities”, in Jennifer Robertson (a cura di), *A Companion to the Anthropology of Japan*, Malden, Carlton, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, p. 81; Rosa CAROLI, Francesco GATTI, *Storia del Giappone*, Bari, Editori Laterza, 2017 (I ed. 2004), pp. XVIII-XIX.

⁴⁴ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 28.

⁴⁵ Ivi, p. 29.

⁴⁶ Ivi p. 32.

⁴⁷ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., pp. 37, 44.

vengono percepite come elementi che “inquinano” la società⁴⁸. Su questo concetto si tornerà più avanti nel corso dell’elaborato, ora questa osservazione torna utile per definire al meglio l’atteggiamento che i Wajin avevano nei confronti degli Ainu all’epoca.



Figura 5: Ritratto di Tobu, il capotribù di Monbetsu, Ezo; opera di Kakizaki Hakyō, datata 1783. Come per le altre rappresentazioni degli Ainu di periodo Tokugawa, possiamo notare l’enfasi sulla peluria corporea, sulla carnagione scura e sui lineamenti marcati e grotteschi del volto.

Di fatto, il periodo Tokugawa (1603-1868) era caratterizzato da una rigida stratificazione sociale, sul cui gradino più basso si trovavano gli *eta* 穢多, letteralmente “pieni di sporcizia”, e gli *hinin* 非人, “esseri non umani”. Queste categorie di reietti erano altamente disprezzate poiché svolgevano dei lavori considerati inquinanti e impuri – *kegare* per l’appunto – che comprendevano per esempio avere a che fare con cadaveri di persone e carcasse animali; quindi, venivano tenuti a debita distanza dal resto della società⁴⁹. Siddle spiega che il comportamento dei Wajin nei confronti degli Ainu nel periodo Edo assomigliava in molti versi a quello riservato a *eta* e *hinin*. In quanto esseri inferiori, considerati ignoranti e poco più che animali, gli Ainu venivano esclusi dal sistema sociale, al punto che fu proibito loro di parlare la lingua giapponese, dal momento che era la lingua degli uomini (*ningen kotoba* 人間言葉). Anzi, pare che venissero derisi quando cercavano di impararla poiché

⁴⁸ ROTH, “Political and Cultural Perspectives ...”, cit., p. 74.

⁴⁹ CAROLI, GATTI, *Storia del Giappone*, cit., pp. 101, 279-80.

sembravano degli animali che “imitavano i modi degli umani” (*ningen no mane* 人間の真似)⁵⁰. Il fatto che gli Ainu venissero ancora percepiti come barbari dai modi grezzi e animaleschi è riflesso nell’arte del periodo (Figura 5), in cui appaiono coperti di peluria, con grandi occhi sporgenti e con lineamenti quasi grotteschi⁵¹.

Questo approccio, come vedremo più avanti nel corso del capitolo, stentò a cambiare anche con i primi tentativi di assimilazione incoraggiati dallo shogunato nella prima metà del XIX secolo.

1.3 I rapporti commerciali tra Honshū ed Ezo

1.3.1. Dagli inizi alla famiglia Matsumae

Sebbene abbiamo visto che i contatti tra gli antenati degli Ainu e i Wajin siano iniziati molto prima, una prima forma di commercio sistematico tra le due popolazioni cominciò in periodo Kamakura. Infatti, Minamoto Yoritomo (1147-1199) decise di affidare alla famiglia Andō l’amministrazione della regione al confine con Ezogashima e questa creò una fitta rete di commercio con il popolo Ezo, basata sullo scambio reciproco di prodotti, che continuò fino al tardo XVI secolo. Già in questa fase, gli Ainu divennero gradualmente dipendenti dalla merce che proveniva dal Giappone, dal momento che molti di questi oggetti diventarono centrali e indispensabili per la loro vita quotidiana⁵².

Verso il XVI secolo la famiglia dei Kakizaki, vassalli degli Andō, iniziò ad affermarsi nell’area e il loro prestigio crebbe a dismisura con il benessere di Oda Nobunaga (1534-1582) e soprattutto di Toyotomi Hideyoshi (1537-1598). Quest’ultimo infatti nutriva un profondo interesse per Ezo in quanto lo considerava un possibile punto d’accesso al continente, in particolare alla Manciuria e alla penisola coreana, che egli voleva costringere a riconoscere la sovranità del Giappone. Per tale ragione, riconobbe quanto era importante la presenza della famiglia Kakizaki nella zona meridionale dell’isola

⁵⁰ Cfr. SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., pp. 42-3. Inoltre, è interessante osservare il legame tra l’appellativo “barbaro”, la barriera linguistica e il senso identitario. La parola “barbaro” deriva dall’antico greco *bárbaros* βάρβαρος, ossia “balbuziente”, “chi pronunzia suoni sgradevoli inarticolati simili a quelli degli animali”. Per estensione, quindi, chi non era capace di parlare la lingua dell’interlocutore. I Greci, per esempio, usavano questo termine per distinguere gli Elleni dai non Elleni, mentre durante il periodo dei regni ellenistici e dell’ellenismo (323 a.C.-31 d.C.) arrivò la parola arrivò a distinguere chi abbracciava la cultura e la civiltà ellenica dagli incivili. (Per ulteriori informazioni in merito: TRECCANI, *BARBARI in Enciclopedia Italiana*, https://www.treccani.it/enciclopedia/barbari_%28Enciclopedia-Italiana%29/#:~:text=Barbari%20furono%20considerati%20i%20popoli,cui%20erano%20esclusi%20i%20Barbari, ultimo accesso: 28/12/2022). Questo intento di separazione e di definizione identitaria del Sé e dell’Altro è facilmente riconoscibile anche nel caso dei Wajin e degli Ainu. Chiaramente si tratta di una riflessione scaturita dalla traduzione italiana di termini come *Ezo* o *ijin*, che trova origine negli studi classici, incentrati sulle popolazioni indoeuropee. Tuttavia, si tratta di un’analogia estremamente curiosa sia sul piano linguistico che su quello sociologico, che meriterebbe maggiore attenzione in futuro.

⁵¹ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 49.

⁵² WALKER, *The Conquest of Ainu Lands...*, cit., pp. 26-7.

di Hokkaidō, li rese suoi vassalli e garanti loro il completo controllo del commercio a Ezo, così come il diritto a riscuotere i dazi commerciali⁵³.

Anche dopo la sconfitta di Hideyoshi nel 1558 e l'ascesa di Tokugawa Ieyasu (1543-1616), i Kakizaki riuscirono a guadagnare la fiducia dello shōgun, assumendo nel 1599 il nuovo nome di Matsumae, Diventarono così vassalli dei Tokugawa e nel 1604 Ieyasu stabilì che avessero il controllo esclusivo del commercio con Ezo⁵⁴. A partire dal Seicento si inizia quindi a parlare della divisione tra Wajinchi (ossia il dominio dei Matsumae nel sud dell'Hokkaidō) e di Ezochi (il dominio degli Ainu), il quale entrò definitivamente nella sfera d'influenza dell'allora unificato Giappone.

1.3.2. Import ed export

Con l'avvento della famiglia Matsumae, il commercio diventò un aspetto fondamentale della vita degli Ainu e influì drasticamente sulle loro tradizioni e pratiche quotidiane.

Un tempo, andare a caccia e a pesca serviva agli Ainu al fine di sostentare la propria famiglia e comunità, oppure per la celebrazione di pratiche religiose, come l'*iyomante* イヨマンテ⁵⁵. A partire dal XVII secolo, invece, animali come cervi, orsi, falchi, aquile marine, salmoni e aringhe diventarono merce di scambio nel commercio con i Wajin. Permettevano infatti agli Ainu di ricevere in cambio svariati prodotti diventati ormai parte della loro alimentazione e tradizione, quali grano, riso, sakè e tabacco⁵⁶. Il riso diventò un alimento centrale nella dieta degli Ainu. Gli storici hanno dimostrato che gli Ainu avevano l'uso di coltivare alcune tipologie di grano e cereali, ma questa pratica era stata scoraggiata e poi proibita dai Matsumae nel corso del XVIII secolo per fare in modo da un lato che il commercio in Ezochi si focalizzasse su caccia e pesca, dall'altro che le comunità Ainu fossero dipendenti dai prodotti agricoli provenienti dal Giappone⁵⁷. Il sakè a sua volta venne introdotto nei riti cerimoniali e nelle offerte per le divinità (*kamuy*) e per gli antenati, sostituendo il liquore di miglio un tempo prodotto dagli Ainu⁵⁸.

Altri prodotti che arrivavano dall'Honshū comprendevano sale, lievito, coltelli e piccole spade o ancora oggetti in lacca, oro e argento⁵⁹.

⁵³ Cfr. WALKER, *The Conquest of Ainu Lands...*, cit., pp. 27-34.

⁵⁴ Ivi, p. 37.

⁵⁵ Un antico rituale Ainu che prevedeva il sacrificio di un animale, solitamente un cucciolo di orso bruno, da "inviare" nel mondo degli dèi, i *kamuy*; in giapponese quest'usanza è tutt'ora conosciuta come *kuma matsuri* 熊祭り, "festival dell'orso".

⁵⁶ WALKER, *The Conquest of Ainu Lands...*, cit., pp. 75-6, 85.

⁵⁷ Ivi, pp. 75-6, 85-7.

⁵⁸ Ivi, pp. 112-5.

⁵⁹ Ivi, p. 92.

1.3.3. Un tentativo di ribellione: la Guerra di Shakushain (1669)

L'aumento della richiesta di tali materie prime nell'isola di Honshū intensificò caccia e pesca e la competizione tra gli Ainu, al punto che alcuni clan iniziarono a sconfinare nei territori di quelli vicini a causa della carenza di fauna nei loro domini.

Scontri simili decretarono l'inizio di uno degli eventi più significativi della storia di Ezo, ossia la cosiddetta Guerra di Shakushain (*Shakushain no tatakai* シャクシャインの戦い) del 1669. I clan di Shibuchari e Hae, guidati allora rispettivamente da capi Ainu Shakushain e Onibishi, ebbero a che ridire a causa dei propri confini territoriali⁶⁰. Questi episodi di sconfinamento territoriali erano iniziati già intorno al 1648⁶¹ e la causa era ovviamente la necessità di materie prime da esportare in Giappone.

I disordini suscitarono anche l'attenzione dei Matsumae, i quali inizialmente si offrirono nel ruolo di mediatori tra i due clan; successivamente, però, presero le parti del clan Hae, dal momento che nutrivano degli interessi commerciali per i loro territori e che fino ad allora si erano mostrati dei validi alleati⁶². Resa chiara questa presa di posizione, gli eventi presero una piega rivoluzionaria. Ben presto gli scontri, infatti, specie dopo la morte di Onibishi a opera del clan Shibuchari, presero la forma di una ribellione vera e propria degli Ainu contro i Wajin.

Le ragioni che condussero alla guerra erano molteplici.

Oltre all'indignazione per il monopolio commerciale dei Matsumae in Ezochi, le rivolte erano motivate dalle ingiustizie subite dagli Ainu e dalle terribili condizioni di vita in cui alcuni di loro erano costretti a vivere. Per esempio, i Wajin si approfittavano degli Ainu, imbrogliandoli durante le transazioni⁶³ e stabilendo dei tassi di cambio svantaggiosi.

Inoltre, l'esportazione di materie prime significava per molte comunità Ainu rinunciare ai propri mezzi di sostentamento e quindi la tensione salì ancora di più quando venne aumentato il prezzo del riso, alimento ormai centrale nella dieta Ainu⁶⁴. Come se non bastasse, poiché i Wajin spesso fornivano solo merci o materie prime di infima qualità, per molte comunità ciò significava finire in povertà e morire di inedia⁶⁵.

⁶⁰ WALKER, *The Conquest of Ainu Lands...*, cit., p. 49.

⁶¹ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 34.

⁶² Ibidem; WALKER, *The Conquest of Ainu Lands...*, cit., p. 58.

⁶³ Il sistema di conteggio di cui si servivano gli Ainu (Ainu kanjō アイヌ勘定) era molto diverso da quello giapponese; ciononostante, era opinione diffusa tra i Wajin che gli Ainu fossero ignoranti e non sapessero contare. Per questo motivo, durante gli scambi e le transazioni commerciali si adottava di default il sistema giapponese e dato che gli Ainu non lo conoscevano bene diventava facile per i Wajin prendersi gioco di loro. Cfr. SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 48.

⁶⁴ David L. HOWELL, "The Ainu and the Early Modern Japanese State, 1600-1868, in William W. Fitzhugh e Chisato O. Dubreuil (a cura di), *Ainu: Spirit of a Northern People*, Washington DC, University of Washington Press, 1999, p. 97.

⁶⁵ WALKER, *The Conquest of Ainu Lands...*, cit., pp. 51, 67-8.

Alcuni storici affermano che si sia trattata anche di un'insurrezione legata a motivazioni etniche. A seguito delle varie insurrezioni, i Wajin minacciavano di prendere le terre degli Ainu e di commettere un genocidio nel farlo⁶⁶.

Shakushain quindi cercò di mobilitare clan Ainu da tutta Ezochi e creò un fronte unito da rivolgere contro le forze dei Matsumae, al fine di riguadagnare la propria libertà e indipendenza⁶⁷.

Infatti, sotto la guida di Shakushain le forze Ainu avanzarono sempre più a sud fino a raggiungere il dominio dei Matsumae, finché lo stesso shogunato non fu costretto a intervenire e inviare delle truppe per sedare la ribellione, “sottomettere i barbari” e proteggere il reame⁶⁸. Arrivati a Wajinchi, l'esercito shogunale circondò Shakushain e i suoi uomini e li costrinse alla resa. A questo punto, le due parti riuscirono a trovare un accordo e si scambiarono reciprocamente dei doni. Sebbene le perdite fossero state ingenti su entrambi i fronti, il conflitto si concluse solo dopo che i capiclan Ainu alleati e lo stesso Shakushain vennero assassinati a tradimento durante i festeggiamenti per la pace⁶⁹.

In *The Conquest of Ainu Lands*, Brett Walker definisce la Guerra di Shakushain uno spartiacque nella storia della conquista di Ezo da parte del Giappone, dato che “it was the last attempt by anything resembling a pan-Ainu alliance to expel militarily the Japanese from their homeland”⁷⁰. Come spiega l'autore, il conflitto fu la dimostrazione di come il commercio coi Wajin aveva direttamente o indirettamente mutato le prospettive e il destino degli Ainu. Da una parte le condizioni precarie in cui si trovarono le comunità durante i mesi di guerra, durante i quali furono interrotti gli scambi commerciali tra Ainu e Matsumae, fu l'ennesima dimostrazione di come ormai gli abitanti di Ezo non fossero più economicamente indipendenti⁷¹. Dall'altra, la caccia alle materie prime e la concorrenza tra i clan avevano profondamente inasprito i rapporti tra questi, rendendo difficile la creazione di una potenza abbastanza grande da sconfiggere lo shogunato una volta per tutte. Infatti, nonostante si siano avvicinate all'intento, le forze di Shakushain contavano poche centinaia di uomini e alla fine furono costrette a soccombere⁷².

La ripercussione maggiore che ebbe la guerra fu che i Matsumae intensificarono il proprio controllo su tutta Ezochi, anche nei territori dei clan che non avevano fiancheggiato Shakushain in guerra e quelli dei clan che fino ad allora erano rimasti indipendenti⁷³. Furono costretti a giurare

⁶⁶ WALKER, *The Conquest of Ainu Lands...*, cit., p. 51.

⁶⁷ Ivi, p. 61.

⁶⁸ Ivi, p. 64.

⁶⁹ Ivi, p. 67.

⁷⁰ Ivi, p. 49.

⁷¹ Ivi, p. 70.

⁷² Richard SIDDLE, “Ainu History: An Overview”, in William W. Fitzhugh e Chisato O. Dubreuil (a cura di), *Ainu: Spirit of a Northern People*, Washington DC, University of Washington Press, 1999, p.70.

⁷³ Cfr. Ibidem; HOWELL, “The Ainu and the Early...”, cit., pp. 97-8.

fedeltà al clan dei Matsumae e a non intrattenere rapporti commerciali con nessun altro regno o popolazione, oltre che a riferire la presenza di eventuali rivoltosi e cospiratori⁷⁴.

Non solo, dopo il conflitto i Matsumae decisero di concedere ai mercanti dell'Honshū, su pagamento di una tassa, la gestione diretta di territori adibiti al commercio noti come *basho* 場所 o *akinaigoya* 商い小屋. Fu una decisione guidata dai problemi finanziari in cui si trovava il dominio Matsumae nel tardo XVII secolo, che tuttavia si riteneva potesse dare un'ulteriore spinta al commercio in Ezo e ai loro guadagni⁷⁵. Questo nuovo tipo di mercato diventerà il sistema cosiddetto *basho ukeoisei*, di cui si tratterà brevemente nei paragrafi successivi.

1.3.4. I mercati a Ezo e la dipendenza dai prodotti giapponesi

Ciò che è fondamentale comprendere risiede nel fatto che i *basho* si trovavano nei territori di caccia e pesca degli Ainu, erano situati vicino ai fiumi, sulle coste, presso i bacini d'acqua e le baie. Rappresentavano quindi una forma di controllo ancora più intrusiva rispetto ai semplici scambi commerciali intrattenuti fino ad allora con i Matsumae, in quanto l'andamento stagionale del commercio era scandito dalle pratiche delle comunità Ainu⁷⁶.

Di conseguenza, gli stessi Ainu si vedevano costretti a vivere in funzione di questi mercati, antepoendo le attività di fornitura di materie prime per i Wajin alle attività di sostentamento per la propria sopravvivenza.

La situazione venuta a crearsi a Ezo a quel tempo può essere spiegata al meglio citando un passaggio a opera di Brett Walker:

The trading post completely reshaped how Ainu interacted with their local environment. Before the intensification of trade, Ainu had demarcated their self-sustaining chiefdoms with the understanding that each designated region contained enough resources to feed and clothe its inhabitants, hence constituting an independent chiefdom. By the early eighteenth century, however, whether an Ainu community was self-sustaining depended on access to the resources necessary for trade.⁷⁷

Non vi era nemmeno più traccia del significato primordiale che avevano la caccia e la pesca per la tradizione Ainu (Figura 6). Infatti, tradizionalmente gli Ainu erano convinti che gli animali, come anche le piante, i fiumi e così via, fossero dei simulacri, “contenitori” dei *kamuy*, quindi manifestazioni delle divinità nel mondo materiale. Per questa ragione, vi era un profondo senso di

⁷⁴ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 35.

⁷⁵ Ivi, p. 36.

⁷⁶ WALKER, *The Conquest of Ainu Lands...*, cit., p. 89.

⁷⁷ Ivi, p. 118.

riverenza e di rispetto in pratiche come la caccia o la pesca, poiché era il *kamuy* stesso che permetteva agli uomini di liberarlo dalla propria forma mortale al fine di contribuire alla sua sopravvivenza e della sua famiglia⁷⁸. Questo aspetto andò perduto con il commercio, in cui gli animali servivano solo come merce di scambio e quindi più se ne uccidevano più profitto se ne otteneva. La decimazione degli animali ebbe conseguenze spesso mortali per queste comunità⁷⁹.



Figura 6: Due parti di un trittico raffigurante la caccia all'orso bruno a Ezo; xilografia a colori, Utagawa Sadahide, ca. 1826-1872.

In altre parole, gli Ainu diventarono ancora più dipendenti dal commercio con i Wajin, situazione che si aggravò ulteriormente dopo che, a causa dello shogunato, furono tagliati fuori dal commercio con le popolazioni del nord del Pacifico nel corso del XVIII secolo⁸⁰.

Questa dipendenza economica risultò contemporaneamente nello sfruttamento degli Ainu presso i *basho*, dove furono costretti a lavorare quasi in una condizione di schiavitù per poter ricevere delle razioni di cibo o beni di prima necessità. Infatti, anziché in denaro, la manodopera Ainu veniva quasi sempre compensata con riso, sakè e tabacco⁸¹.

⁷⁸ WALKER, *The Conquest of Ainu Lands...*, p. 52.

⁷⁹ Cfr. Ivi, p. 121.

⁸⁰ Per più dettagli, cfr. Ivi, pp. 172-6.

⁸¹ Cfr. SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 37; HOWELL, "The Ainu and the Early...", cit., p. 98.

1.3.5. Effetti collaterali: le epidemie.

Un'ulteriore conseguenza dei *basho* e della presenza semipermanente dei mercanti Wajin vicino alle comunità Ainu fu il diffondersi di malattie "straniere". Questi morbi erano sconosciuti agli abitanti di Ezo, che non essendo stati esposti al contagio fino a quel momento, non avevano i mezzi e nemmeno le difese immunitarie necessarie per contrastarlo. Dapprima, il morbillo e il vaiolo apparvero tra gli abitanti di Wajinchi, per poi contagiare via via sempre più a nord, causando la morte di centinaia di Ainu. Gli studiosi spiegano che nell'arco di duecento anni, circa tra la metà del XVII e del XIX secolo, nell'odierno Hokkaidō sono state registrate almeno 18 epidemie⁸². Ciò fa supporre che il numero possa essere anche maggiore, se teniamo conto di epidemie potenzialmente minori di cui non rimangono testimonianze scritte.

La presenza dei mercati a Ezochi introdusse la prostituzione e comportò l'aumento degli episodi di stupro e violenza sessuale, il che risultò nella diffusione di malattie veneree come la sifilide tra la popolazione Ainu. Di questo si parlerà nel paragrafo successivo, in relazione al sistema delle *genchi tsuma*. Ad ogni modo quest'infezione, oltre a causare in molti casi la morte, ebbe effetti devastanti sulla capacità riproduttiva delle donne e sulla loro salute fisica, su quella dei figli e dell'intera comunità Ainu.

Con una mortalità stimata intorno al 60% e oltre⁸³, morbillo e vaiolo causarono una veloce diminuzione demografica in tutta Ezo; in alcuni villaggi si bruciavano le case degli individui deceduti dopo il contagio, ma spesso passava troppo tempo tra la morte e la messa al rogo, il che risultava nell'ulteriore diffusione del morbo nel resto della popolazione⁸⁴. In altri casi, gli abitanti dei villaggi prendevano l'iniziativa di nascondersi nei boschi e in montagna per sfuggire al morbo, ma spesso perivano comunque per inedia o di malattia, se avevano già inconsapevolmente contratto la malattia⁸⁵.

Questo comportamento era dovuto alle credenze degli Ainu, i quali consideravano le epidemie dei *kamuy* al pari degli altri elementi naturali o esseri viventi. Essi credevano che il vaiolo e il morbillo fossero una manifestazione di una divinità punitiva conosciuta come *payoka kamuy*. È quindi semplice capire le ragioni di tale atteggiamento: non percepivano la malattia come tale, ma come l'espressione di uno spirito malvagio e pensavano dunque che potesse essere placato attraverso gli esorcismi praticati dagli sciamani, con rimedi di origine animale e vegetale, amuleti apotropaici o allontanandosi dalla sorgente del male. Col tempo si resero conto che erano impotenti di fronte a

⁸² Brett L. WALKER, "Foreign Contagions, Ainu medical Culture, and Conquest", in William W. Fitzhugh e Chisato O. Dubreuil (a cura di), *Ainu: Spirit of a Northern People*, Washington DC, University of Washington Press, 1999, p. 102.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ivi, pp. 102-3.

⁸⁵ Ivi, p. 103.

queste malattie e persero man mano fiducia nella propria medicina, negli sciamani e per esteso nel proprio apparato tradizionale⁸⁶.

Come se non bastasse, le epidemie causarono il decesso di molti anziani, i quali erano i detentori della storia e tradizione orale del loro popolo, così come erano coloro che trasmettevano e insegnavano le varie pratiche tradizionali ai membri più giovani dei villaggi. In altre parole, le epidemie causarono una profonda perdita culturale⁸⁷.

1.3.6. Il sistema *basho ukeoisei* e le *genchi tsuma*

I Matsumae hanno di fatto esercitato il monopolio commerciale su Ezo ininterrottamente per più di tre secoli, fin da quando erano ancora noti con il nome di Kakizaki e avevano ottenuto il controllo sul commercio nella regione da parte di Hideyoshi nella seconda metà del Cinquecento.

Intorno al 1740, i Matsumae istituirono il sistema *basho ukeoisei* 場所請負制, traducibile letteralmente come “luogo di commercio subappaltato”, ma che in parole povere consisteva in un sistema di pescatori a contratto⁸⁸. In altri termini, il *basho ukeoisei* prevedeva che il clan Matsumae concedesse il diritto di pesca nelle aree costiere di Ezo ai mercanti Wajin provenienti dal Honshū. Come già accennato, i Matsumae erano stati spinti a prendere tali misure per ragioni finanziarie e nella speranza che ciò alimentasse ancora di più il commercio a Ezo e le loro entrate.

Per i mercanti e il loro *entourage* di sottoposti, significava passare diversi mesi lontani da casa, per giunta in solitaria, dal momento che fino al 1855 la legge vietava alle donne e mogli Wajin di trasferirsi a Ezo⁸⁹. Si rendeva quindi necessario trovare un compromesso che potesse invogliare i lavoratori a portare i propri affari nei domini dei Matsumae.

Fu appunto questa la ragione per cui nel 1799 che venne introdotta la politica delle *genchi tsuma* 現地妻, traducibile come “mogli del luogo”, che rimase appunto in vigore fino al 1855. Attraverso questa misura, lo shogunato concedeva le donne Ainu ai lavoratori Wajin come mogli e concubine (*saiishō* 妻妾)⁹⁰. Iniziò così un vero e proprio sistema di coercizione e di schiavitù sessuale in cui le giovani Ainu in età fertile, indipendentemente dal fatto che fossero già sposate o ancora nubili,

⁸⁶ WALKER, “Foreign Contagions, ...”, cit., pp. 102-7.

⁸⁷ WALKER, *The Conquest of Ainu Lands...*, cit., p. 185.

⁸⁸ Tristan R. GRUNOW, NAKAMURA Fuyubi, HIRANO Katsuya, ISHIHARA Mai, ann-elise LEWALLEN, Sheryl LIGHTFOOT, MAYUNKIKI, Danika MEDAK-SALTZMAN, Terry-Lynn WILLIAMS-DAVIDSON, YAHATA Tomoe, “Hokkaidō 150: settler colonialism and Indigeneity in modern Japan and beyond”, *Critical Asian Studies*, 51, 4, 2019, p. 607.

⁸⁹ ann-elise LEWALLEN, *The Fabric of Indigeneity: Ainu Identity, Gender, and Settler Colonialism in Japan*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2016, p. 128.

⁹⁰ TSAGELNIK, “Torauma no gainen...”, cit., pp. 39-40.

venivano strappate per sempre alle proprie famiglie e ai propri consorti, senza che nessuno potesse intervenire per impedirlo.

A peggiorare la situazione era il fatto che gli uomini Ainu, come previsto sempre dal sistema *basho ukeoisei*, venissero mandati a lavorare forzatamente presso siti di pesca dove erano costretti a rimanere anche per dieci anni⁹¹. Essendo questi lontani dai loro villaggi, lasciavano i membri femminili delle loro famiglie alla mercè dei Wajin.

Gli effetti di questa politica furono devastanti per le donne Ainu. In primo luogo, subirono le conseguenze psicologiche delle violenze, affrontarono la realtà di non rivedere più i propri familiari e di essere reificate a oggetti di cui il potere poteva fare quel che voleva; molte tentarono il suicidio per sfuggire a questo destino. In secondo luogo, ci furono ripercussioni enormi sulla loro salute fisica. Infatti, la sistematizzazione di questi stupri favorì la diffusione di infezioni e malattie veneree potenzialmente mortali come la sifilide, andandosi ad aggiungere alle epidemie di vaiolo e morbillo che già stavano decimando la popolazione Ainu. Come se non bastasse, molte donne morivano a causa degli abusi fisici e sessuali subiti. Tuttavia, nulla impediva agli uomini Wajin di sostituire le mogli o concubine decedute con altre donne Ainu⁹².

La studiosa anne-elise lewallen, facendo riferimento ai resoconti del XIX secolo dell'ispettore shogunale Matsu'ura Takeshirō, riassume nel miglior modo possibile in cosa consistesse il fenomeno delle *genchi tsuma*.

Wajin men reportedly threatened women with and frequently resorted to physical violence to force their acquiescence. Fisheries personnel punished those who resisted: Ainu women were tied with rope and flogged, lashed to wooden beams, denied food and water, and often tortured until they relented. If women were so unfortunate as to contract syphilis or other venereal diseases from the sexual violation, as many did, they were abandoned, with no food or medicine. Women who became pregnant were forced to ingest herbal tonics that induced abortion and ultimately destroyed their reproductive capacities. [...] For some Ainu women, being taken as a “local wife” was a death penalty.⁹³

Secondo lewallen, lo sfruttamento sessuale delle donne Ainu da parte dei Wajin può essere letto come una forma d'asserzione del proprio dominio su Ezo. Le definisce infatti “frontiere intime” della prima espansione coloniale del Giappone⁹⁴, in quanto sono state in molti sensi uno dei primi terreni

⁹¹ LEWALLEN, *The Fabric of Indigeneity...*, cit., p. 132. Gli Ainu erano una presenza fondamentale nei siti di pesca Wajin come manodopera per la lavorazione del pescato, quale salmone, aringhe e alghe, e anche come addetti alle barche e alle reti da pesca, cfr. HOWELL, “The Ainu and the Early...”, cit., p. 98.

⁹² Ivi, p. 133.

⁹³ anne-elise LEWALLEN, “‘Intimate Frontiers’: Disciplining Ethnicity and Ainu Women’s Sexual Subjectivity in Early Colonial Hokkaido”, in Christopher P. Hanscom e Dennis Wasburn (a cura di), *The Affect of Difference: Representations of Race in East Asian Empire*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2016, p. 24.

⁹⁴ LEWALLEN, “‘Intimate Frontiers’...”, cit., p. 20.

di scontro, conquista e di affermazione della supremazia Wajin nella regione dell'Hokkaido. Per prima cosa, hanno reclamato le donne locali come qualche cosa di loro possesso. Inoltre, separando uomini e donne Ainu, lo shogunato è riuscito a mettere un freno demografico alla popolazione di Ainu, accentuato come già detto dalle epidemie che decimavano gli abitanti dei villaggi e dei centri di pesca. Specie per quanto riguarda le donne, sia le violenze subite, che la contrazione di malattie come la sifilide, o i metodi abortivi adottati, hanno minato la loro fertilità⁹⁵ e gravemente compromesso la loro salute sessuale e riproduttiva.

La soggiogazione sessuale delle donne Ainu ha influenzato profondamente la loro realtà e ciò si può notare anche nelle pratiche artigianali del tempo. Degni di nota sono gli studi dell'artista ed esperta in tessuti Ainu Tsuda Nobuko, la quale sostiene che alcuni motivi dei ricami realizzati nel XVIII e nel XIX secolo dalle donne Ainu sui loro abiti avessero una funzione di protezione e di ribellione contro le violenze subite dai Wajin⁹⁶. Nella tradizione Ainu, le donne usavano decorare i propri abiti con ricami dotati di poteri apotropaici e che servissero a proteggere chi li indossava dagli spiriti maligni. Motivi ricorrenti, come spine, rovi, aculei, elementi con punte a forma di spiga, imitano elementi di piante e animali presenti in natura, che secondo gli Ainu venivano adottati dai *kamuy* come mezzi difensivi. Per questa ragione, i ricami venivano realizzati su tutto l'abito, in particolare sugli orli, sulle maniche, in mezzo alla schiena e in corrispondenza del collo (Figura 7)⁹⁷.



Figura 7: Retro di una vestaglia Ainu in cotone del XIX secolo. Si possono intravedere i ricami noti come kiraw.

⁹⁵ LEWALLEN, *The Fabric of Indigeneity...*, cit., p. 136.

⁹⁶ Citata in LEWALLEN, *The Fabric of Indigeneity...*, cit., p. 130-1.

⁹⁷ Cfr. William W. FITZHUGH, "Introduction – Ainu Ethnicity: A History", in William W. Fitzhugh e Chisato O. Dubreuil (a cura di), *Ainu: Spirit of a Northern People*, Washington DC, University of Washington Press, 1999, p. 22; GRUNOW et al., "Hokkaidō 150...", cit., p. 608.

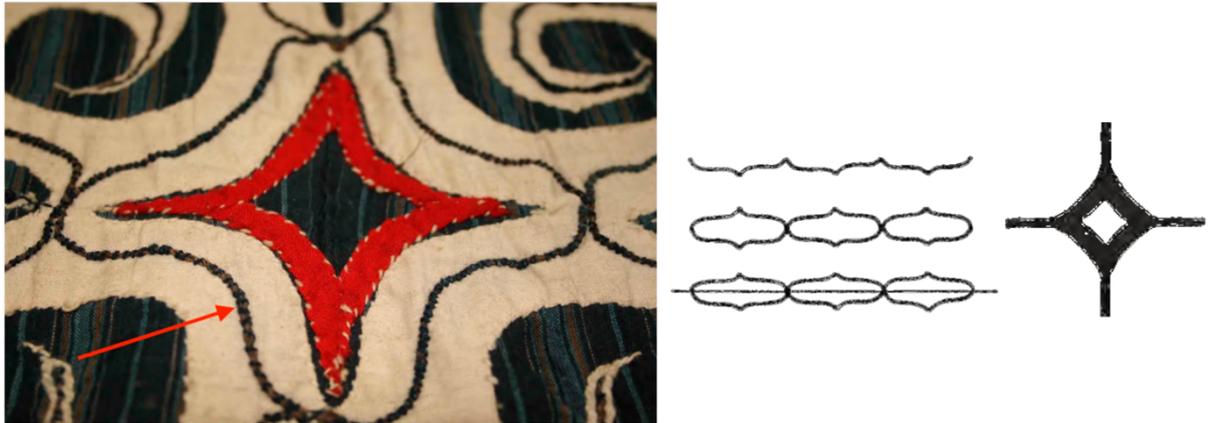


Figura 8: Kamuy sik ricamato sul dettaglio di una veste Ainu (a sinistra); modelli disegnati dei vari tipi di ricami kiraw e del kamuy sik (a destra).

Gli studi di Tsuda Nobuko dimostrano che nel tardo XVIII e nel corso del XIX secolo, parallelamente quindi al sistema dei *basho ukeoisei* e a quello delle *genchi tsuma*, questi motivi apotropaici divennero molto più presenti e addirittura due o tre volte più grandi rispetto a modelli di periodi precedenti⁹⁸. Molto diffuso diventò, per esempio, il ricamo di spine allungate noto come *kiraw*, la cui forma ricorda quella di un occhio, più precisamente di un *kamuy sik*, “l’occhio dello spirito” (Figure 7 e 8)⁹⁹. Questo *kamuy sik* si poteva solitamente trovare sulla schiena dei vestiti e aveva quindi lo scopo, metaforicamente parlando, di “guardare le spalle” a chi lo indossava¹⁰⁰. È stato quindi ipotizzato che le donne Ainu ricamassero questi motivi sui propri abiti e su quelli delle figlie per difendersi e difenderle dal maligno che risiedeva nelle malattie portate dai Wajin e per protezione contro le violenze dei Wajin stessi¹⁰¹.

1.4 La minaccia russa e i primi tentativi di assimilazione

Analizzando i fatti storici che hanno condotto all’assimilazione degli Ainu all’interno dell’Impero giapponese, risulta chiaro che la loro definizione identitaria come “giapponesi” non è stata fatta a favore o a vantaggio della comunità, ma per ragioni strettamente legate ai confini nazionali, all’espansione territoriale e alle minacce esterne di altre potenze.

Prima della colonizzazione formale dell’Hokkaido in periodo Meiji, non ci si era mai posti il problema di stabilire dei confini veri e propri che delimitassero il territorio nazionale. Si può anzi

⁹⁸ GRUNOW et al., “Hokkaidō 150...”, cit., p. 608.

⁹⁹ Ivi, pp. 608-9.

¹⁰⁰ LEWALLEN, “‘Intimate Frontiers’...”, cit., p. 23.

¹⁰¹ Molto si potrebbe aggiungere in merito alle espressioni di ribellione presenti nelle pratiche tessili delle donne Ainu. Tuttavia, non essendo questo un tema centrale per la ricerca odierna, si rimanda in particolare all’opera di Lewallen *The Fabric of Indigeneity: Ainu Identity, Gender, and Settler Colonialism in Japan* (2016), in cui l’autrice discute il ruolo di queste pratiche nella riscoperta culturale e nell’elaborazione e cura del trauma storico-culturale subito dalle donne Ainu.

affermare che i rapporti si fondavano su cosiddette sfere d'influenza. Per esempio, il clan Matsumae godeva di libertà d'azione a Ezo, dove intratteneva dei rapporti commerciali molto proficui con gli Ainu. Fino al 1799, al di là delle questioni legate ai *basho*, i Matsumae avevano rispettato per lo più una politica di non interferenza nei confronti delle comunità Ainu, alla quale venivano meno solo nel caso in cui ci fossero state delle ribellioni da sedare¹⁰². Questo approccio cambiò in concomitanza con le mire espansionistiche a sud da parte della Russia, che portò il bakufu Tokugawa a reclamare il controllo diretto del dominio dei Matsumae in due occasioni, rispettivamente nel 1799 e nel 1855.

La prima volta, in cui il dominio venne posto sotto il controllo shogunale fino al 1821, venne fatto un primo povero tentativo di assimilazione, in cui il divieto per gli Ainu di imparare le usanze giapponesi e la lingua fu revocato. Si temeva infatti che la discriminazione e lo sfruttamento subito dagli Ainu potesse spingerli tra le braccia dei russi, i quali al tempo avevano già colonizzato le isole più a nord dell'arcipelago delle Curili¹⁰³.

La narrazione proposta dal bakufu Tokugawa era quella di una popolazione di barbari senza alcun senso di civiltà, ma che poteva essere "illuminata" attraverso gli usi e i costumi dei Wajin, i quali erano culturalmente e moralmente superiori a loro. Per questo motivo, era necessario "insegnare loro l'umanità" e non lasciarli alla mercè di altre potenze, ossia i russi¹⁰⁴.

Inutile dirlo, sia il clan Matsumae sia i mercanti attivi nei *basho* erano contrari all'assimilazione degli Ainu. Dal momento che si approfittavano di loro usandoli come manodopera nei mercati e nei centri di pesca, pensavano che se fossero stati posti alla pari dei Wajin avrebbero cercato di affermare i loro diritti in quanto tale e sarebbero quindi diventati difficili da controllare¹⁰⁵.

Per loro fortuna, scamparono a questo pericolo. I funzionari dello shogunato misero in atto dei mediocri tentativi di assimilazione, tuttavia, non vi erano abbastanza fondi per attuare una politica sufficientemente efficace. Per questo non appena la minaccia russa si attenuò, il territorio fu restituito ai Matsumae e vennero ristabiliti i divieti legati a usanze e lingua giapponesi¹⁰⁶.

La seconda volta invece, la situazione era diversa. Il problema in questo caso stava nell'affermarsi del Giappone come nazione, su modello le potenze europee e americane. Con nazione s'intendeva uno stato con dei confini ben definiti, spiega Oguma Eiji, che stabilissero quale fosse il territorio in

¹⁰² OGUMA Eiji, "Nihonjin" no kyōkai: Okinawa, Ainu, Taiwan, Chōsen, shokuminchi shihai kara fukki undō made (I confini dei "giapponesi": Okinawa, Ainu, Taiwan, Corea, dalla colonizzazione ai movimenti di restaurazione), Tōkyō, Shin'yōsha, 1998, p. 51.

小熊英二、『<日本人>の境界: 沖縄、アイヌ、台湾、朝鮮、植民地支配から復帰運動まで』、東京、新曜社、1998, p. 51.

¹⁰³ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 40.

¹⁰⁴ Cfr. SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 40; HOWELL, "The Ainu and the Early...", cit., p. 101.

¹⁰⁵ Ivi, p. 46.

¹⁰⁶ OGUMA, "Nihonjin" no kyōkai..., cit., pp. 52-3.

cui vivevano i membri di tale nazione¹⁰⁷. Pertanto, al fine di far fronte alle mire espansionistiche russe, lo shogunato stabilì che gli Ainu erano ‘giapponesi’ e di conseguenza i territori dove abitavano rientravano nei domini della nazione giapponese. Ciò è dimostrato, per esempio, da una conversazione tra un delegato russo e il funzionario shogunale Kawaji Toshiakira durante le trattative per l’isola di Eterofu nelle Curili:

Delegato russo: “Sembra che al momento a Eterofu vivano solo gli Ainu e non i giapponesi.”

Kawaji Toshiakira: “Gli Ainu sono gli Ezo, ossia un popolo che appartiene al Giappone; quindi, la terra dove vivono è a sua volta territorio giapponese.”¹⁰⁸

Con il Trattato di Shimoda del 1855 quindi si stabilì che la lingua di mare tra le isole di Etorofu e Uruppu costituisse il confine tra Giappone e Russia e che l’attuale isola di Sakhalin fosse divisa tra le due potenze (dal 1869 sarebbe stata nota come Karafuto)¹⁰⁹.

Lo shogunato a questo punto fece un nuovo tentativo di assimilazione, promettendo anche delle misure che potessero migliorare le drammatiche condizioni in cui si trovavano gli Ainu. Per esempio, sarebbero stati introdotti l’insegnamento della lingua giapponese, salari più adeguati, migliorie sul posto di lavoro, nonché le vaccinazioni contro il vaiolo. Anche in questo caso, i Wajin a Ezo erano estremamente restii a trattare gli Ainu come loro pari. Sebbene questi ultimi tentassero di adottare la lingua e gli usi giapponesi prendendo nomi giapponesi, adottando il loro modo di vestire e acconciare i capelli e lasciandosi radere la barba, i Wajin continuavano a considerarli nient’altro che nativi (*dojin* 土人)¹¹⁰.

Tuttavia, poiché per la seconda volta lo shogunato non aveva mezzi economici per attuare queste misure, il progetto d’assimilazione rimase per lo più sulla carta¹¹¹.

Nel 1869 Ezochi verrà ribattezzata Hokkaidō, diventando una colonia interna dell’impero giapponese e permettendo di dare inizio all’assimilazione definitiva degli Ainu nella società Wajin.

¹⁰⁷ OGUMA, “*Nihonjin*” no kyōkai..., cit., pp. 50-1.

¹⁰⁸ Originale giapponese:

「当時エテロフには、あいの計住居致し、日本人住居不致様に相見候」

「あいののは、蝦夷人之事にて、蝦夷は、日本所属之人民なれば、あいの居候処は、則日本所領に候」

Citato in OGUMA, “*Nihonjin*” no kyōkai..., cit., p. 51.

¹⁰⁹ Cfr. Richard SIDDLE, “Ainu History: An Overview”, in William W. Fitzhugh e Chisato O. Dubreuil (a cura di), *Ainu: Spirit of a Northern People*, Washington DC, University of Washington Press, 1999, p. 71; SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 53.

¹¹⁰ Cfr. HOWELL, “The Ainu and the Early...”, cit., p. 101; SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., pp. 47-8.

¹¹¹ Cfr. OGUMA, “*Nihonjin*” no kyōkai..., cit., p. 53.

1.5 Riflessione e conclusioni

In questo primo capitolo abbiamo potuto osservare l'evoluzione dei rapporti tra Wajin e Ainu nei secoli che precedono la formale colonizzazione delle loro terre, iniziata con l'avvento del periodo Meiji nel 1868.

Abbiamo dimostrato che un aspetto fondamentale di questi contatti è l'idea del Sé-Wajin contrapposta all'Altro-Ainu, che, sebbene declinata in modi distinti a seconda del momento storico, rimane una costante nel modo in cui le due popolazioni si avvicinano. L'immagine degli Ainu che si è venuta a creare fino a questo punto può essere riassunta per mezzo di termini come: estraneo, barbaro, selvaggio, non umano, non civilizzato, ignorante e inferiore. Si ricorda infatti che questa complessiva disumanizzazione degli Ainu serviva a legittimare lo sfruttamento che subivano nell'ambito del commercio e dei mercati a Ezo. Inoltre, con i primi tentativi di assimilazione inizia anche ad apparire il carattere paternalista che caratterizzerà il periodo successivo e che porterà i giapponesi a considerare la colonizzazione dell'Hokkaidō come un atto di “benevolenza” nei confronti di una civiltà inferiore.

Prestando attenzione ai contenuti dell'analisi svolta nel primo capitolo, è possibile trovare dei nessi con il lavoro dei fratelli Duran, di cui si è parlato dell'introduzione. Infatti, l'ascesa al potere della famiglia Kakizaki-Matsumae, il suo monopolio commerciale a Ezo, prima diretto poi mediante i mercanti e il sistema *basho ukeoisei*, e le conseguenze di questi sugli Ainu possono essere considerati le prime due fasi del trauma storico individuate dai Duran.

La prima fase è caratterizzata dallo shock culturale e ambientale che segue i primi contatti tra le due popolazioni¹¹². Come visto, l'introduzione del commercio a Ezo ha mutato profondamente le pratiche culturali degli Ainu: gli usi e costumi religiosi, l'alimentazione, lo scopo e le modalità di svolgimento della caccia e della pesca, il rapporto della comunità con le pratiche mediche e via dicendo.

I prodotti importati dall'Honshū sono entrati a far parte delle cerimonie tradizionali e della dieta degli Ainu, diventando col tempo indispensabili. Per contro, l'intensificarsi dell'esportazione e l'aumento della domanda di materie prime provenienti da Ezo hanno comportato un sovrasfruttamento delle risorse da parte degli Ainu, causando scontri, rivalità e divisione tra le loro comunità e mettendone a rischio la sopravvivenza, in quanto non rimaneva nulla per il loro approvvigionamento.

¹¹² DURAN, DURAN, BRAVE HEART, YELLOW HORSE-DAVIS, “Healing the American...”, cit., p. 343.

La seconda fase è infatti caratterizzata dalla competizione economica, la perdita dei mezzi di sostentamento e i conseguenti effetti sulla salute¹¹³. Più che di competizione, potremmo parlare di una vera e propria dipendenza.

In *The Roots of Dependency*, lo studioso Richard White spiega come la mancanza di risorse generata dai mercati abbia distrutto il sistema di sostentamento dei Nativi americani e abbia quindi minato la loro autonomia come popolo¹¹⁴. Lo stesso può essere osservato nel caso degli Ainu. Il commercio con l'Honshū ha ridotto drasticamente le risorse di Ezo e ciò ha fatto sì che gli Ainu diventassero economicamente dipendenti da esso. In particolar modo, va fatto notare che il monopolio commerciale ha permesso ai Wajin di massimizzare il proprio guadagno grazie all'importo delle materie prime da Ezo; di rendere queste stesse irreperibili per gli Ainu; di fare in modo che la loro offerta di beni diventasse centrale per la sopravvivenza delle comunità a Ezo; di generare una forte – anzi, disperata – domanda e necessità di commercio. Spesso nemmeno i mercati potevano sopperire alla carenza di risorse e quindi, come visto nei paragrafi precedenti, molti Ainu furono ridotti in povertà o morirono d'inedia: il loro benessere venne definitivamente compromesso.

Nella nostra analisi è stata poi aperta una parentesi sul fenomeno delle *genchi tsuma*, un'altra conseguenza del commercio a Ezo. In termini di trauma storico, l'impatto di questa esperienza sulla popolazione Ainu può essere considerato simile a quello delle *boarding (o residential) school*, come quelle canadesi e australiane: un'altra fase del trauma storico identificata dai fratelli Duran¹¹⁵. Nel prossimo capitolo si parlerà ben dell'istituzione di scuole per bambini Ainu, ma si tratterà di un'esperienza molto diversa e per nulla paragonabile. La politica delle *genchi tsuma*, invece, presenta molte analogie con l'esperienza delle *boarding school*: l'allontanamento forzato, il senso della perdita dei legami familiari e la cicatrice psicologica e fisica lasciata sulle giovani vittime. Oltretutto, questa politica ha contribuito all'aggravamento delle condizioni di salute degli Ainu, in quanto ha permesso il dilagare di malattie veneree potenzialmente mortali, come la sifilide, e la compromissione delle capacità riproduttive delle donne Ainu.

L'analisi dello studioso David Stannard mette in luce gli effetti a lungo termine che la contrazione della sifilide comporta, da cui si può intuire l'impatto che questa malattia ebbe sulla società Ainu *in toto*:

¹¹³ DURAN, DURAN, BRAVE HEART, YELLOW HORSE-DAVIS, "Healing the American...", cit., pp. 343-4.

¹¹⁴ Citato in WALKER, *The Conquest of Ainu Lands...*, cit., pp. 74-5.

¹¹⁵ DURAN, DURAN, BRAVE HEART, YELLOW HORSE-DAVIS, "Healing the American...", cit., p. 344.

[...] there is virtually ‘no chance that an infant will be born normal and healthy’ if its mother has primary or secondary syphilis during her pregnancy and [...] about one out of three fetuses infected with syphilis will either miscarry or be stillborn.¹¹⁶

In poche parole, la politica delle *genchi tsuma* ha permesso e agevolato sia in modo diretto che indiretto il genocidio della popolazione Ainu, ancora prima della colonizzazione formale di Ezo.

Rimanendo in tema, nulla è stato culturalmente devastante quanto le epidemie di vaiolo, morbillo e sifilide diffuse a Ezo in periodo Tokugawa. Lo storico americano Alfred W. Crosby nel 1986 ha coniato il termine “imperialismo ecologico” e ha teorizzato che la diffusione di queste malattie sia stata decisiva nel processo di colonizzazione delle popolazioni indigene in tutto il mondo¹¹⁷. Questa teoria è estremamente utile se messa in relazione al *framework* del trauma storico: è plausibile che il deperimento dovuto alla malattia, la morte degli anziani e depositari della tradizione orale, così come la perdita di fiducia nelle pratiche mediche locali, risultate inefficaci, abbiano fatto capitolare gli Ainu di fronte alla pressione politica ed economica esercitata dai Wajin¹¹⁸. In altre parole, hanno minato a tal punto la loro autostima da renderli incapaci di opporre qualsivoglia resistenza verso i tentativi di colonizzazione giapponesi.

In conclusione, si riporta un breve passaggio di Walker che riassume al meglio l’analisi svolta finora e offre una prima idea dei contenuti a venire:

[...] The Ainu degenerated from a relatively autonomous people, willing to spill blood for their land and way of life, to a miserably dependent people plagued by dislocation and epidemic disease—viewed by later Japanese and foreign observers as in dire need of benevolent care (*buiku*) or even as a dying race (*horobiyuku minzoku*)—and hence easily manhandled by the late-Tokugawa and early-Meiji states.¹¹⁹

¹¹⁶ David E. STANNARD, *Before the Horror: The Population of Hawai’i on the Eve of Western Contact*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989, pp. 72-3.

¹¹⁷ Cfr. OXFORD REFERENCE, *Ecological Imperialism*,

<https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803095741676;jsessionid=DC08E2B75CD278DF18D30E4EEF97CD1D>, 2023 (ultimo accesso: 10/01/2023); WALKER, “Foreign Contagions, ...”, cit., p. 102.

¹¹⁸ WALKER, “Foreign Contagions, ...”, cit., pp. 102, 107.

¹¹⁹ WALKER, *The Conquest of Ainu Lands...*, cit., pp. 11-2.

CAPITOLO 2

L'annessione formale al Giappone e l'assimilazione degli Ainu.

2.1 La colonizzazione di una terra di nessuno

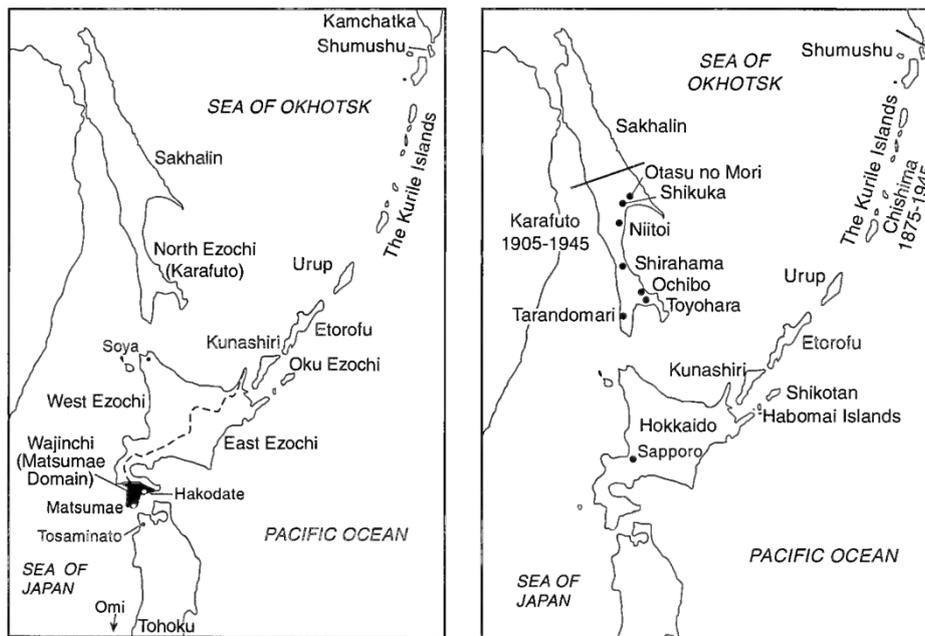


Figura 9: Divisioni territoriali prima (a sinistra) e dopo (a destra) la Restaurazione Meiji.

Nel 1869 Ezochi venne ribattezzata Hokkaidō 北海道 (letteralmente “circuito, via del mare del nord”), diventando una colonia interna dell’impero giapponese (Figura 9). Anche i vari toponimi vennero ribattezzati con nomi giapponesi che andarono a sostituire i nomi in lingua Ainu. Sempre nel 1869 venne fondata la Commissione per la colonizzazione, nota come Kaitakushi 開拓使, la quale rimase al comando dell’assimilazione fino al 1882 e fu sostituita nel 1886 dal Governo dell’Hokkaidō, Dōchō 道庁¹²⁰.

Lo status dell’Hokkaidō fu riaffermato nel 1875, in occasione della firma di un trattato tra Russia e Giappone che stabiliva la giurisdizione russa dell’intera Karafuto e lasciava all’impero giapponese le isole Curili¹²¹.

¹²⁰ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 16.

¹²¹ Ivi, p. 54.

Con il termine “colonia interna” s’intende un territorio precedentemente straniero che viene annesso e posto sotto l’amministrazione di uno Stato; gli abitanti indigeni vengono a loro volta assimilati all’interno della società e poi sfruttati dalle strutture coloniali al pari della loro terra¹²².

Ebbe così inizio un processo d’annessione simile a quello messo in atto nelle isole Ryūkyū e a Okinawa, l’approccio fu tuttavia molto diverso. Nell’arcipelago ryūkyūano la popolazione era decisamente maggiore rispetto a quella degli Ainu, ormai decimati dalle epidemie e dalla povertà. Dato che un programma di assimilazione totale era assai dispendioso, il governo decise di investire maggiormente nella “giapponizzazione” degli okinawani e dei ryūkyūani. Per contro, incentivò l’insediamento in Hokkaidō di coloni provenienti dall’Honshū per rivendicare la sua sovranità sulla terra¹²³.

Annettendolo all’impero, il governo Meiji aveva infatti stabilito che l’Hokkaidō fosse una regione in cui abitavano i giapponesi, sulla scia della necessità di definire i confini nazionali nelle trattative con la Russia. Per riaffermare ciò, il governo quindi incoraggiava i Wajin a stanziarsi nella nuova provincia, sia per sviluppare le potenzialità produttive della regione, sia per una questione di difesa. Tra i nuovi coloni che iniziarono ad arrivare, di cui molti erano agricoltori, mercanti, pescatori e così via, c’erano i cosiddetti *tonden’hei* 屯田兵, traducibile letteralmente come “agricoltori armati”, ma che di fatto erano una milizia incaricata dal governo Meiji di popolare e allo stesso tempo di assumere il controllo e la difesa dell’Hokkaidō¹²⁴.

Una delle conseguenze più immediate della colonizzazione fu quindi l’aumento demografico, che andò a rendere ancora più difficile la condizione degli Ainu, di cui il sistema *basho ukeoisei* aveva già minato il sostentamento.

Un’importante parentesi va aperta sulla terminologia adoperata per riferirsi a questo periodo coloniale. Per indicare il processo iniziato con la Restaurazione Meiji si possono usare diverse parole, prime fra tutte *shokumin* 植民 e *takushoku* 拓殖, entrambe delle quali si traducono come “colonizzazione” ma che hanno due sfumature leggermente diverse. La prima di queste indica la colonizzazione in termini generici, la seconda invece racchiude il senso di “sviluppo di una terra arretrata”¹²⁵ ed era il termine maggiormente diffuso nel tardo XIX secolo in Giappone¹²⁶.

Oggigiorno, la parola che viene più adoperata nel contesto giapponese per indicare la colonizzazione dell’Hokkaidō è senza dubbio *kaitaku* 開拓. È probabilmente questa la parola chiave

¹²² SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p., p. 51.

¹²³ Si tenga presente che l’aumento degli insediamenti Wajin nella regione era iniziato già intorno al 1855, con la revoca del divieto di trasferimento a Ezo per le donne.

¹²⁴ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 56.

¹²⁵ Cfr. JISHO, 拓殖, <https://jisho.org/search/%E6%8B%93%E6%AE%96>; Traduzione italiana tratta dal dizionario elettronico *Dizionario Shogakukan Giapponese – Italiano*, 1994, (ultimo accesso: 08/01/2023).

¹²⁶ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 51.

che meglio riassume l'approccio dei Wajin all'annessione dei territori degli Ainu. Infatti, il termine ha un'accezione ben distinta da quella dei due soprastanti, perché si traduce come “apertura, sviluppo e bonifica di una terra incolta, abbandonata o disabitata”¹²⁷.

L'uso del termine *kaitaku*, benché più recente, mette in luce la totale mancanza di considerazione da parte del governo Meiji per gli Ainu e per il fatto che l'Hokkaidō era la loro terra. A dimostrazione di questo, nel 1872 il Kaitakushi dichiarò che l'Hokkaidō altro non era che *terra nullius*, una “terra di nessuno” che venne resa proprietà statale per essere poi ridistribuita tra i sudditi dell'impero. Questa politica giocava sul fatto che gli Ainu non possedevano o comprendevano il concetto di proprietà e che ovviamente nulla attestasse l'appartenenza del territorio ai vari clan e villaggi; il che rese facile per il governo togliere loro le terre e registrarle ai cittadini Wajin. In men che non si dica, gli Ainu si trovarono privati dei terreni, boschi, laghi e fiumi che erano stati la loro fonte di sostentamento primaria¹²⁸.

Inoltre, dal momento che il governo Meiji voleva sfruttare al massimo il terreno dell'Hokkaidō per mezzo dell'agricoltura, al fine di facilitare la redistribuzione degli appezzamenti ai coloni costrinse molte comunità Ainu a traslocare e creare delle nuove comunità e villaggi altrove (Figura 10)¹²⁹. Questi nuovi insediamenti erano per lo più separati dalle realtà Wajin, ma ciò non impedì la diffusione di malattie portate dai nuovi arrivati, come colera, tracoma e tubercolosi¹³⁰.



Figura 10: Insediamento Ainu a Shikotan; fotografie di Romyn Hitchcock, datate ca. 1888.

I trasferimenti forzati interessarono anche gli Ainu che vivevano nelle Curili e nell'isola di Sakhalin. Per esempio, nel 1884 una novantina di abitanti dell'isola di Shumushu (all'apice nord dell'arcipelago delle Curili, a sud della penisola del Kamchatka) furono costretti ad abbandonare il

¹²⁷ JISHO, 開拓, <https://jisho.org/search/%E9%96%8B%E6%8B%93>, (ultimo accesso: 02/01/2023).

¹²⁸ Cfr. OGUMA, “*Nihonjin*” no *kyōkai*..., cit., p. 57; TSAGELNIK, “Torauma no gainen...”, cit., p. 39; SIDDLE, *Race, Resistance* ..., cit., pp. 51, 56.

¹²⁹ SIDDLE, *Race, Resistance* ..., cit., p. 65.

¹³⁰ Ivi, p. 67.

loro villaggio e a trasferirsi nell'isola di Shikotan (poco a nord-est dell'Hokkaidō) per convertirsi all'agricoltura. Lo stesso destino toccò a più di ottocento Ainu residenti a Sakhalin, che in seguito alla cessione dell'isola alla Russia nel 1875 si videro costretti a trasferirsi nelle vicinanze di Sapporo. Entrambe le comunità trovarono difficile adattarsi alla vita da agricoltori in un territorio sconosciuto e molto di loro persero la vita di conseguenza¹³¹.

Oltre al trasferimento forzato e alla segregazione, le comunità Ainu soffrirono ulteriori perdite dovute alle epidemie causate dall'arrivo di ulteriori coloni giapponesi.

2.2 Un atto di benevolenza e la politica del “gradualismo”

Chiaro fin da subito era che quel che interessava al governo era di assicurarsi la terra, le sue risorse e materie prime a proprio beneficio. Come accennato anche nel capitolo precedente, l'annessione degli Ainu, anche se fatta passare come atto di benevolenza (*buiku* 撫育), certo non era fatta per il loro benessere, bensì per fini geopolitici ed economici.

Furono man mano inseriti nei registri della popolazione (processo iniziato già nel 1855 con il secondo tentativo di assimilazione a opera dello bakufu Tokugawa), ma anche in questo caso vi erano registri appositi separati da quelli dei Wajin.

L'atteggiamento del governo nei confronti degli Ainu aveva un tono paternalista: renderli “giapponesi” non era altro che un favore, un atto di beneficenza svolto dalle istituzioni e supportato dalle idee di molti studiosi.

Per esempio, l'antropologo Tsuboi Shōgorō sosteneva che gli Ainu si trovassero in una situazione di arretramento a causa di varie circostanze, ma che nulla impediva ai Wajin di “istruire e guidare un popolo ignorante”; egli anzi riteneva che “trasformare le persone inutili in persone utili è dovere degli individui illuminati”¹³².

D'altronde, come vedremo meglio in un paragrafo successivo, negli stessi anni si stava diffondendo l'idea che gli Ainu fossero una razza inferiore e un popolo prossimo alla rovina, *bōkoku no tami* 亡国の民. Così li definiva Iwaya Eitarō, un funzionario governativo il cui ruolo era stato centrale nel delineare le misure d'istruzione per gli Ainu in Hokkaidō. Un commento fatto da Iwaya è esemplare per comprendere le ragioni di questa convinzione.

¹³¹ Richard SIDDLE, “From Assimilation to Indigenous Rights: Ainu Resistance since 1869”, in William W. Fitzhugh e Chisato O. Dubreuil (a cura di), *Ainu: Spirit of a Northern People*, Washington DC, University of Washington Press, 1999, p. 108.

¹³² Originale giapponese: 「無知の民を教え導き、無用の人を有用に転ずるのは先覚者の務めで有ります」, citato in OGUMA, “*Nihonjin*” no kyōkai..., cit., p. 59.

Osservando il carattere dei nativi [Ainu], si può affermare con certezza che sono un popolo di uno stato in rovina. [...] Per prima cosa, non nutrono speranze per il futuro; secondo, non hanno il senso del risparmio; terzo, il loro unico svago è quello di annegare nell'alcol; quarto, non hanno la benché minima conoscenza dell'igiene; quinto, sono indisciplinati nella vita quotidiana, nel mangiare e nel bere; sesto, misfatti come accidia, gioco d'azzardo, menzogna e frode sono estremamente comuni tra di loro; settimo, la loro eredità ancestrale consiste nell'avere la sifilide. Questi sette mali costituiscono la via verso la rovina di uno stato, indipendentemente dalla razza.¹³³

In parte questo giudizio trovava le sue origini nel contesto dei vecchi *basho*, dove l'alcolismo e le malattie veneree erano all'ordine del giorno, ma è impossibile ignorare il tono sprezzante e paternalista delle osservazioni di Iwaya.

Il problema, però, stava nel fatto che gli Ainu ora erano sudditi dell'impero giapponese e quest'ultimo non poteva permettersi che venissero lasciati in rovina, in quanto sarebbe stata un'onta sulla sua dignità e reputazione di potenza mondiale¹³⁴.

In un articolo pubblicato nel 1894, Iwaya Eitarō dichiarò che a suo avviso l'approccio migliore da adoperare nei confronti degli Ainu era l'assimilazione graduale, o "gradualismo" (*zenka* 漸化). Ferma restando la sua convinzione che gli Ainu fossero destinati ad estinguersi, Iwaya riteneva che fosse necessario lasciare sì che la natura facesse il suo corso, ma cercare di educarli quanto bastasse per renderli "giapponesi". Non troppo s'intende, giacché nemmeno sul lungo periodo sarebbero diventati dei "veri" Wajin, in quanto secondo Iwaya gli Ainu appartenevano a una diversa razza e potevano essere trattati alla pari dei Wajin solo sulla carta. Bisognava perciò assimilarli quel minimo da poterli chiamare sudditi dell'impero giapponese e per fare in modo che mostrassero la dovuta fedeltà e deferenza allo stato.

Nell'ambito scolastico, come vedremo, questo consisteva nell'insegnare loro esclusivamente la lingua giapponese e alcune materie di base. Il processo di assimilazione sarebbe durato come minimo un centinaio d'anni e fino al suo completamento gli Ainu non sarebbero stati parte integrante della società giapponese¹³⁵.

¹³³ Originale giapponese: 旧土人の人格を見るときは到底亡国の民たるを断言することを得ます。[...] 第一、将来の希望を有しませぬ、第二、貯蓄心がありませぬ、第三、飲酒に溺れて唯一の快樂として居ります、第四、衛生上の知識は少しも有しませぬ、第五、起居飲食に規律ありませぬ、第六、怠惰、賭博、虚言、詐欺等の悪行は頗る彼等の間に行はれます、第七、祖先の遺伝として梅毒性を有し居ります、此七悪は総ての人種を問はず亡国の道であります、citato in OGUMA, "Nihonjin" no kyōkai..., cit., pp. 61-2.

¹³⁴ Ivi, p. 62.

¹³⁵ Cfr. ivi, pp. 61-6.

Oguma Eiji riassume il pensiero di Iwaya attraverso due dicotomie: “assimilazione in futuro” *versus* “separazione nel presente” e “inclusione sul piano esterno” *versus* “esclusione sul piano interno”¹³⁶, enfatizzando l’intento di tenere di fatto ben distinti gli Ainu dal resto della società.

2.3 Dai primi provvedimenti alla (ex) Legge di protezione degli ex aborigeni dell’Hokkaidō

Il primo passo per la giapponizzazione degli Ainu avvenne nel 1871, quando il Kaitakushi promulgò la Legge sui registri di famiglia (*koseki* 戸籍), la quale stabiliva che gli Ainu venissero registrati come cittadini comuni (*heimin* 平民), spesso con un nuovo nome giapponese in caratteri cinesi o con il loro nome Ainu trascritto in alfabeto *katakana*. Nonostante questo riconoscimento, che li poneva *de iure* alla pari dei Wajin, nei documenti pubblici venivano ancora distinti come nativi (*dojin* 土人), popolo antico (*komin* 古民) oppure come “ex Ezo” (*kyūezojin* 旧蝦夷人), che nel 1878 il Kaitakushi sostituì con il termine standardizzato *kyūdojin* 旧土人, ossia “ex nativi/aborigeni”¹³⁷.

Fin dai primi anni dell’era Meiji il governo prese anche dei provvedimenti iniziali per porre fine a quelle pratiche della tradizione Ainu considerate incivili e più distanti dallo standard di modernità giapponese. Tra il 1871 e il 1876 vennero messi al bando i tatuaggi, gli orecchini, la pratica delle cerimonie funebri, nonché alcune tecniche di caccia tradizionali come le trappole ad arco o l’uso di frecce avvelenate. Inoltre, agli Ainu venne tolto il diritto di caccia, che divenne praticabile solo su licenza e attraverso il pagamento di una tassa, così come venne vietata la pesca lungo i fiumi¹³⁸.

Furono fatti dei tentativi per migliorare le condizioni degli Ainu, introducendo ad esempio l’istruzione scolastica (di cui si parlerà del paragrafo successivo) e l’assistenza medica. Si cercò anche di convertire le attività quotidiane degli Ainu verso l’agricoltura; a partire dal 1883 diverse prefetture iniziarono a concedere lotti di terreno coltivabile a delle cooperative Ainu. Queste però non erano di loro proprietà e venivano gestite dalle autorità locali così come i guadagni, poiché si credeva che gli Ainu non fossero in grado di comprendere il concetto di proprietà né di occuparsi autonomamente della loro gestione¹³⁹.

¹³⁶ Originale giapponese: 将来の同化と当面の分難、対外的な包摂と対内的な排除, citato in OGUMA, “*Nihonjin*” *no kyōkai*..., cit., p. 66.

¹³⁷ Cfr. OGUMA, “*Nihonjin*” *no kyōkai*..., cit., p. 54; SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 62.

¹³⁸ Cfr. TSAGELNIK, “*Torauma no gainen...*”, cit., p. 39; HEINRICH, *The Making of Monolingual Japan...*, cit., p. 95; SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., pp. 61-2.

¹³⁹ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., pp. 64, 66.

Ciononostante, le condizioni sempre più critiche delle comunità Ainu, alle quali oltre alle malattie e all'isolamento erano stati imposti ulteriori divieti di caccia e pesca stagionali, portarono alcuni politici a pensare che fosse necessaria una legge per la loro tutela.

Il primo disegno di legge fu proposto dal membro della Dieta Katō Masanosuke nel 1893, ma non fu approvato. Tuttavia, nel 1899 venne promulgata la Legge di protezione degli ex aborigeni dell'Hokkaidō (Hokkaidō kyūdojin hogohō 北海道旧土人保護法) e i punti previsti erano pressoché identici a quelli del disegno di legge di Katō.

Innanzitutto, prevedeva che gli Ainu che si dedicavano o desideravano dedicarsi all'agricoltura potessero ottenere un sussidio gratuito per un appezzamento di terra, che sarebbe stato confiscato nel caso in cui non venisse coltivato entro quindici anni dal momento della concessione.

In secondo luogo, sarebbero state costruite delle strutture per la tutela degli Ainu, offerti servizi sanitari (esentasse per i bisognosi), attrezzi necessari per l'agricoltura e materiali scolastici, oltre che contributi alle tasse per l'istruzione. A differenza però della bozza di Katō, in cui era previsto che lo stato si facesse carico di queste spese, la Legge del 1899 stabiliva che questa responsabilità spettava al governatore dell'Hokkaidō, il quale controllava i fondi comuni degli ex-nativi. I fondi della tesoreria nazionale, invece, sarebbero stati usati solo nel caso in cui i fondi degli Ainu non bastassero¹⁴⁰. In altre parole, si fece in modo che lo stato potesse alleggerirsi dall'onere delle varie spese.

L'insistenza sull'agricoltura e sull'istruzione aveva lo scopo di estirpare qualsivoglia aspetto retrogrado associato agli Ainu, ancora in qualche modo percepiti come dei barbari, ignoranti che si nutrivano esclusivamente attraverso caccia e pesca. Infatti, vennero anche create delle organizzazioni locali per le donne e i giovani Ainu, all'interno delle quali imparavano gli usi e costumi dei Wajin¹⁴¹.

Ad ogni modo, la distribuzione di appezzamenti a uso degli Ainu fu molto difficile, dato che gran parte delle terre coltivabili erano già state affidate ai Wajin. Inoltre, nonostante i contributi in materia di sanità, fino alla riforma della Legge nel 1919 non vennero realizzati ospedali o cliniche che potessero offrire assistenza ai malati Ainu¹⁴².

¹⁴⁰ Cfr. HOKKAIDŌ, [Kyū] Hokkaidō kyūdojin hogohō ni tsuite (In merito alla [Ex] Legge di protezione degli ex aborigeni dell'Hokkaidō), 2023, https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_sinpou4.html.

北海道、『[旧]北海道旧土人保護法について』、2023年、https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_sinpou4.html (ultimo accesso: 08/01/2023); OGUMA Eiji, “Nihonjin” no kyōkai..., cit., pp. 67-8; SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 70.

¹⁴¹ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 73.

¹⁴² Cfr. HOKKAIDŌ, [Kyū] Hokkaidō kyūdojin hogohō ni tsuite (In merito alla [Ex] Legge di protezione degli ex aborigeni dell'Hokkaidō), 2023, https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_sinpou4.html.

北海道、『[旧]北海道旧土人保護法について』、2023年、https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_sinpou4.html (ultimo accesso: 08/01/2023); SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., pp. 72-3.

Anche se presentata come legge per la loro “protezione”, di fatto fece poco o niente per il benessere degli Ainu. In *Race, Resistance and the Ainu of Japan* Siddle cita le osservazioni fatte dal medico scozzese Neil Gordon Monroe in merito alle condizioni della società Ainu intorno agli anni Trenta:

Deliberate suicide is heard off. Within recent years it has increased. I have heard of half a dozen cases in this neighbourhood within 20 years or thereby, chiefly desperate women, who could not endure the wretched existence occasioned by present circumstances, a complex of alcoholism, abject poverty, surrounding detraction, psychic depression and demolition of the old social order.¹⁴³

Come si può comprendere, lo scopo ultimo di questa legge era quello di “giapponizzare” gli Ainu, sostituendo le loro pratiche sociali e culturali, ma allo stesso tempo di farli rimanere sul gradino più basso della società limitando le loro possibilità di sviluppo. Questo ebbe delle forti conseguenze sul loro benessere socioeconomico, ma anche sulla loro salute fisica e mentale.

La riforma della legge nel 1937 estese le misure a un maggior numero di Ainu, ma l’avvento della seconda guerra sino-giapponese (1937-45) e successivamente l’entrata del Giappone nella Seconda guerra mondiale nel 1941 distolse l’attenzione dello stato dalla questione¹⁴⁴.

La Legge di protezione degli ex aborigeni dell’Hokkaidō subì diversi emendamenti e riforme nel corso degli anni, ma rimase comunque in vigore per quasi un secolo, fino alla sua abrogazione nel 1997.

2.4 L’assimilazione attraverso l’educazione scolastica

I primi provvedimenti relativi all’educazione scolastica degli Ainu vennero presi nel 1879, quando il Kaitakushi diede inizio alla creazione di Centri per l’istruzione dei nativi (Dojin kyōikujo 土人教育所) e di curricula e libri di testo appositi. Il progetto fu implementato successivamente dal Dōchō in due fasi: prima nel 1898, anno in cui l’istruzione scolastica in lingua giapponese diventò obbligatoria; poi nel 1901, con l’attuazione del Sistema d’istruzione per gli Ainu (Ainu kyōiku seido アイヌ教育制度)¹⁴⁵. Questo sistema era volto a sradicare la lingua e le usanze Ainu e prevedeva che i bambini frequentassero scuole elementari in edifici e/o classi separate da quelle dei bambini Wajin, con un curriculum incentrato quasi esclusivamente sull’apprendimento della lingua giapponese.

¹⁴³ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 67; citato anche in TSAGELNIK, “Torauma no gainen...”, cit., p. 44.

¹⁴⁴ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., 144.

¹⁴⁵ HEINRICH, *The Making of Monolingual Japan...*, cit., p. 95.

Anche il ciclo di studi venne reso più breve rispetto a quello dei Wajin e dal 1916 venne stabilito che durasse quattro anni anziché sei¹⁴⁶.

In merito al sistema del 1901 si era espresso anche Iwaya Eitarō, spiegando le ragioni per cui a suo parere, vista la situazione, l'insegnamento integrato non era un'alternativa attuabile e non sarebbe stato possibile creare delle classi miste di bambini Wajin e Ainu.

Sono diversi per natura e patrimonio genetico [...] perfino la loro lingua è completamente diversa da quella giapponese, i loro sciatti costumi non sarebbero mai in grado di tener testa alle rigide regole scolastiche [...] I bambini degli ex aborigeni, oltre al peculiare odore, hanno delle abitudini poco igieniche e anche il loro comportamento è diverso da quello dei bambini Wajin. Quindi, se venissero messi insieme facendo sì che ricevano una formazione secondo le stesse regole scolastiche, non solo si odierrebbero a vicenda, ma i bambini degli ex aborigeni alla fine sarebbero sopraffatti dalla pressione e abbandonerebbero la scuola uno dopo l'altro.¹⁴⁷

Di nuovo, le affermazioni di Iwaya mostrano l'immagine degli Ainu in quanto diversi e inferiori, nonché il desiderio di assimilare gli Ainu mantenendo tuttavia le dovute distanze dalla realtà Wajin.

Anche il fatto che avessero dei curricula scolastici diversi e piuttosto miseri rispetto a quelli degli altri era motivato dalla convinzione che i bambini Ainu fossero più ignoranti e che in ogni caso non avrebbero perseguito gli studi a un livello superiore d'istruzione. Per questo, l'enfasi era posta sul giapponese, in conformità con l'ideologia di nazione monolingue diffusa al tempo in Giappone, e su poche altre materie, come matematica, educazione fisica, agricoltura e cucito (Figura 11). Come si può immaginare, in realtà dietro alla scelta di cicli scolastici più brevi e curricula scarni vi erano anche ragioni economiche – per lo più costi che il governo non era disposto ad accollarsi – e ragioni pratiche, come scoraggiare gli Ainu a perseguire ulteriori studi “omettendo le materie propedeutiche a un'istruzione superiore e insegnando invece con metodi educativi estremamente semplici e necessari alla vita pratica”¹⁴⁸.

¹⁴⁶ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., pp. 71-2, 125; OGUMA, “*Nihonjin*” *no kyōkai*..., cit., p. 69; Jennifer TEETER, OKAZAKI Takayuki, “Ainu as a Heritage Language of Japan: History, Current State and Future of Ainu Language Policy and Education”, *Heritage Language Journal*, 8, 2, 2011, p. 100.

¹⁴⁷ Originale giapponese: 彼等の性情及び遺伝を異にする [...] 言語も全然和語と違ふものにて、粗放なる習慣は到底厳正なる校則に堪へぬ [...] 旧土人児童は特有なる臭気の外に、不潔なる習慣あり、起居動作共に和人児童と異なる点あるから、和人児童と混同して同一なる教則の下に訓練を受けてしむるときは、互に嫌悪するのみか、旧土人児童は遂に其圧迫に堪へずして、相率い退学する [...]; citato in OGUMA, “*Nihonjin*” *no kyōkai*..., cit., pp. 65-6.

¹⁴⁸ Originale giapponese: 高等の教育を授けます土台と為るやうなことは先づ措きまして実地生活に必要な所極簡易なる教育方法に依りまして教授致す見込であります; citato in *ivi*, p. 69.

	1° anno	2° anno	3° anno	4° anno
Etica	2	2	2	2
Lingua nazionale (giapponese)	8 (o 11)	12	14	14
Matematica	5	6	6	6
Educazione fisica (Canto)	3	3	3	3
Cucito	/	/	2 (ragazze)	2 (ragazze)
Agricoltura	/	/	2 (ragazzi)	2 (ragazzi)
totale	18 (o 21)	23	27	27

Figura 11: Curriculum scolastico dopo la riforma del Regolamento per l'istruzione dei bambini degli ex aborigeni del 1915; numero delle ore previste per ogni materia in base all'anno scolastico.

Sia nel contesto della classe che al di fuori, i bambini venivano scoraggiati dal parlare la lingua Ainu. Inoltre, veniva costantemente ricordato loro che gli usi e costumi Ainu erano incivili e inadeguati, cosa che li portò a vergognarsene e a sviluppare un'opinione negativa al riguardo. Ciò ha fatto sì che smettessero di parlare la loro lingua ancestrale e che pratiche come caccia, pesca, ricamo, danza e canto tradizionali sparissero a poco a poco dalle loro attività quotidiane¹⁴⁹.

Tornando all'istruzione, il livello del curriculum scolastico venne reso più o meno uguale a quello Wajin nel 1922. Con la revisione della Legge per la protezione degli ex nativi dell'Hokkaidō nel 1937 le scuole riservate agli ex aborigeni vennero poi abolite e i bambini Ainu vennero inseriti all'interno di classi miste¹⁵⁰. Al tempo, infatti, si riteneva che l'assimilazione "culturale" per così dire, ossia l'eliminazione della lingua ancestrale e delle pratiche tradizionali Ainu fosse stata raggiunta con successo.

Tuttavia, l'atteggiamento dei bambini Wajin nei confronti dei nuovi compagni di scuola rimase fortemente influenzato dal pregiudizio razziale, con la conseguenza che i bambini Ainu venissero spesso maltrattati, bullizzati e picchiati¹⁵¹. Nemmeno in ambito pubblico l'atteggiamento nei loro confronti era cambiato rispetto alla fine del XIX secolo. Questo vanificò la speranza degli Ainu che credevano di riuscire a integrarsi all'interno della società giapponese attraverso l'istruzione scolastica, il che condusse molti ad abbandonare gli studi prima del tempo¹⁵².

¹⁴⁹ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 72, 125; HEINRICH, *The Making of Monolingual Japan...*, cit., p. 97; TEETER, OKAZAKI, "Ainu as a Heritage Language of Japan...", cit., p. 103.

¹⁵⁰ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., pp. 96-7, 125-6; TEETER, OKAZAKI, "Ainu as a Heritage Language of Japan...", cit., pp. 102-3.

¹⁵¹ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 109-10.

¹⁵² TEETER, OKAZAKI, "Ainu as a Heritage Language of Japan...", cit., p. 103.

2.5 La questione della razza: dal darwinismo sociale e all'eugenetica

Con l'avvento del periodo Meiji, divenne fondamentale instillare nei sudditi dell'impero giapponese un senso di identità nazionale, l'idea di un grande corpo nazionale (*kokutai* 国体) che riunisse tutti i giapponesi in un'unica famiglia con a capo l'imperatore. Insieme a questa ideologia nazionalista, le teorie scientifiche e sociali nate in "Occidente" iniziarono a diffondersi a macchia d'olio anche tra le élite nipponiche. Tra queste, il darwinismo sociale di Herbert Spencer, teoria arrivata in Giappone nel 1884, avrebbe dato una svolta e una nuova connotazione ai rapporti che lo Stato intratteneva con gli indigeni dell'Hokkaido.

Il darwinismo sociale altro non è che la declinazione della teoria evuzionistica del biologo Charles Darwin nel contesto delle società umane, a cui vengono quindi applicati i principi del prevalere del più forte/adatto (*yūshō reppai* 優勝劣敗) nella lotta per la sopravvivenza (*seizon kyōsō* 生存競争) e della selezione naturale¹⁵³. In altre parole, questa teoria offre una spiegazione quanto più logica al perché un gruppo sociale può avere la meglio su un altro oppure perché un popolo è fisiologicamente predisposto a sopravvivere mentre un altro a estinguersi. Quest'idea fu abbracciata con piacere nel contesto imperiale giapponese. Se prima, infatti, le credenze popolari e religiose giustificavano lo sfruttamento e la disumanizzazione degli Ainu, questa teoria ora giustificava scientificamente la colonizzazione dell'Hokkaido e la sottomissione degli Ainu, in quanto "razza inferiore" (*rettō minzoku* 劣等民族 o *rettō jinshu* 劣等人種¹⁵⁴).

Nel tardo XIX secolo, le teorie scientifiche portarono molti antropologi a teorizzare che potesse esistere anche un'evoluzione umana di tipo culturale. Osservando le istituzioni culturali delle società di tutto il mondo, si poteva quindi stabilire una scala di progressione della cultura. Le istituzioni più semplici, ossia le società di cacciatori e raccoglitori, rappresentavano il gradino più basso dell'evoluzione, erano quindi sia le più antiche che le più primitive e arretrate; quelle più complesse, ossia le società industrializzate rappresentavano gli stadi migliori e più avanzati dell'evoluzione

¹⁵³ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 12.

¹⁵⁴ I termini *minzoku* 民族 e *jinshu* 人種 vengono utilizzati in maniera quasi interscambiabile in periodo Meiji. Tuttavia, se consideriamo il significato degli ideogrammi che compongono queste parole, possiamo comprendere che *minzoku* significa "nazione", "etnia" (letteralmente "famiglia di persone o del popolo"), mentre *jinshu* indica la "razza" in senso stretto (letteralmente "specie di persone"). La studiosa Jennifer Robertson cerca di illustrare tale differenza servendosi della lingua tedesca, spiegando come *minzoku* ha un senso maggiormente sociale come il termine *Volk* (popolo) e *jinshu* una valenza più biologica e fenotipica come *Rasse* (razza). Cfr. Jennifer ROBERTSON, "Biopower: Blood, Kinship, and Eugenic Marriage", in Jennifer Robertson (a cura di), *A Companion to the Anthropology of Japan*, Malden, Carlton, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, pp. 333, 364.

culturale e umana¹⁵⁵. Secondo questa logica, fintanto che le società primitive non erano capaci di progredire e salire la scala dell'evoluzione, sarebbero state destinate a estinguersi. In quest'ottica, gli Ainu rappresentavano la società primitiva per eccellenza, che nonostante l'aiuto – per così dire – dei Wajin non erano riusciti in alcun modo a diventare civilizzati e correvano quindi il rischio di sparire. Si riporta di seguito un passaggio datato 1891 dello scienziato Romyn Hitchcock, in merito ai suoi sopralluoghi nelle comunità Ainu dell'Hokkaido (Figura 12).

We have here a remarkable instance of the close association of two distinct races, one superior and powerful, the other degraded and weak, working together day by day, living in contiguous villages, intermarrying more or less, and yet, after a century of such intimacy, as distinct in their character, habits of life, superstitions and beliefs as though they had never come together. [. . .] The Ainos, being unable to affiliate more closely with the Japanese, remain distinct and apart, and are therefore doomed to extinction from the face of the earth.¹⁵⁶



Figura 12: Donne e uomo Ainu nella località di Abashiri; fotografie di Romyn Hitchcock, datate ca. 1885-1895.

¹⁵⁵ Hans Dieter ÖLSCHLEGER, "Ainu Ethnography: Historical Representations in the West", in Mark J. Hudson, ann-elise lewallen, Mark K. Watson (a cura di), *Beyond Ainu Studies: Changing Academic and Public Perspectives*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2016 (I ed. 2014), pp. 33-4.

¹⁵⁶ Citato in *ivi*, p. 36.

Per cui, un altro appellativo che si guadagnarono gli Ainu è quello di essere una razza in via di estinzione (*horobiyuku minzoku* 滅び行く民族)¹⁵⁷.

Si noti che il discorso della razza diventò preminente in Giappone tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Se circa fino al periodo Tokugawa la distinzione tra Ainu e Wajin era marcata dagli usi, dai costumi e dalle pratiche sociali, con l'avvento del periodo coloniale tale distinzione divenne una questione di sangue. “The key difference between the discourse of manners and customs, on the one hand, and race, on the other, is that the former was amenable to behavioral modification while the latter was seen as immutable [...]”¹⁵⁸. Tale convinzione rispondeva a perché i tentativi di assimilazione culturale attuati fino ad allora fossero falliti, riconoscendo quelli dei Wajin come atti di pura benevolenza, elargiti a una razza inferiore nel momento di maggiore necessità.

A far fronte a tale problematica, più o meno negli stessi anni del darwinismo sociale, giunsero in Giappone le prime teorie sull'eugenetica (o eugenica).

La disciplina dell'eugenetica, termine coniato dallo scienziato Francis Galton nel 1883, si serve dei principi della genetica per “favorire e sviluppare le qualità innate di una razza”¹⁵⁹, e così dare alla luce dei soggetti che presentano tutte le migliori caratteristiche biologiche e fenotipiche nel loro corredo genetico. Questo è intellegibile dall'etimologia greca del termine *eugenés* εὐγενής, ossia “di buona nascita”. In altre parole, le applicazioni dell'eugenetica permettono di perfezionare una razza attraverso il controllo del patrimonio genetico. In giapponese, il termine è stato tradotto principalmente in due modi: *yūsei gaku* 優生学 (letteralmente, “scienza della nascita superiore”) e *jinshu kaizen gaku* 人種改善学 (lett. “scienza del miglioramento della razza”)¹⁶⁰.

Inizialmente, l'eugenetica ebbe successo in Giappone nella prima accezione, ossia come scienza volta a preservare la purezza di una razza superiore. Di conseguenza, nel contesto dell'Hokkaido, fu vietato ai Wajin di sposare gli Ainu per il rischio che la loro razza venisse contaminata. Prevalse quindi l'eugenetica come “igiene razziale”, *minzoku eisei* 民族衛生 o *jinshu eisei* 人種衛生¹⁶¹.

Si presti ora però particolare attenzione alla seconda accezione di eugenetica. Se quest'ultima poteva essere adoperata per creare degli individui geneticamente perfetti, allo stesso se ne poteva far uso per migliorare una razza altrimenti condannata all'estinzione. Il segreto risiedeva appunto nel sangue, non in senso stretto ma in quanto sinonimo di stirpe. Infatti, in termini di eredità genetica, il sangue come fattore identitario diventava una variabile, un qualcosa che poteva essere modificato e

¹⁵⁷ ann-elise LEWALLEN, *The Fabric of Indigeneity: Ainu Identity, Gender, and Settler Colonialism in Japan*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2016, p. 99.

¹⁵⁸ Ivi, p. 110.

¹⁵⁹ Cfr. TRECCANI, *Eugenetica*, <https://www.treccani.it/enciclopedia/eugenetica/>, (ultimo accesso: 28/12/2022).

¹⁶⁰ ROBERTSON, “Biopower: Blood ...”, cit., p. 333.

¹⁶¹ Ibidem.

controllato tramite delle precise accortezze, per esempio scegliendo quali individui potessero procreare e in che modo.

Intorno al 1930 ci fu un cambiamento di rotta e si giunse dunque all'idea di migliorare la razza degli Ainu per mezzo dell'eugenetica, ossia unendo al loro sangue quello della superiore stirpe dei Wajin. In questo modo, l'incrocio tra questi caratteri genetici avrebbe garantito il prevalere del sangue Wajin, biologicamente superiore, su quello Ainu, che invece sarebbe stato "diluito". Il primo a propugnare la misura dei matrimoni misti tra Wajin e Ainu fu Kita Masaaki nel 1933, un funzionario statale e studioso che aveva particolarmente a cuore il *welfare* del popolo Ainu. Egli riteneva che in questo modo la razza Ainu sarebbe riuscita a progredire e migliorare grazie al sangue della stirpe Yamato, il quale avrebbe fatto sparire gli elementi fenotipici primitivi degli Ainu, in particolare l'aspetto fisico. Così facendo, non sarebbe stato più possibile additare gli Ainu come una razza in via d'estinzione, bensì una che sarebbe riuscita a sopravvivere grazie al sangue di una razza superiore¹⁶².

Ebbe quindi inizio la pratica dei matrimoni misti, incoraggiati a livello istituzionale per tutto il periodo bellico, fino al 1945¹⁶³. Tenendo in considerazione le teorie dell'epoca, da un lato questa pratica rappresentava la frontiera biologica della civilizzazione e dell'assimilazione degli Ainu, dall'altro, come spiega Lewallen, consisteva in un'ulteriore forma di genocidio.

Put another way, from the late 1930s, the colonial settler state of Hokkaido adopted a policy that would ensure the eventual disappearance of the Ainu people as an independent racial entity, effectively a "bloodless genocide".¹⁶⁴

Lewallen lo definisce in modo letterale un genocidio "senza sangue" (*blood-less*) per due precise ragioni. In primo luogo, in quanto si tratta di un genocidio avvenuto in maniera non violenta, senza spargimenti di sangue. In secondo luogo, perché avrebbe portato alla definitiva sparizione del sangue Ainu.

Bisogna sottolineare che la pratica dei matrimoni misti di fatto non eliminò il pregiudizio d'inferiorità razziale nei loro confronti. Basti pensare che i figli di queste unioni venivano considerati "Ainu di sangue misto" (*konketsu Ainu* 混血アイヌ) oppure direttamente alla stregua degli Ainu¹⁶⁵.

Inoltre, la diluizione del sangue, in giapponese *chi wo usumeru* 血を薄める, rimane tuttora un fattore determinante nelle scelte della comunità Ainu in termini di matrimonio, come vedremo nel capitolo successivo.

¹⁶² Cfr. SIDDLE, *Race, Resistance* ..., cit., pp. 94-5; LEWALLEN, *The Fabric of Indigeneity* ..., cit., pp. 112-3.

¹⁶³ Cfr. SIDDLE, *Race, Resistance* ..., cit., p. 94.

¹⁶⁴ LEWALLEN, *The Fabric of Indigeneity* ..., cit., p. 113.

¹⁶⁵ SIDDLE, *Race, Resistance* ..., cit., p. 110.

2.6 Gli Ainu nel dopoguerra

Sebbene il periodo successivo al termine della Seconda guerra mondiale non sia materia di studio in questo elaborato, è bene accennare la situazione in cui si trovavano gli Ainu nel dopoguerra.

In effetti, un sondaggio svolto nella regione di Hidaka tra il 1962 e il 1965 ha dimostrato le conseguenze delle politiche di periodo imperiale. Gli Ainu rimanevano in condizioni economiche molto precarie e sebbene fossero aumentati i contatti che essi intrattenevano con i Wajin, come anche i matrimoni misti, persistevano il pregiudizio razziale e la discriminazione. Inoltre, le nuove generazioni di discendenza Ainu stavano prendendo sempre più le distanze dalla loro cultura ancestrale, trasferendosi in centri abitati più grandi e cercando di inserirsi il più possibile nella società giapponese.

Anche l'aspetto legato al "sangue Ainu", come vedremo nel capitolo successivo, rimase centrale nel modo in cui venivano percepiti, acuendo gli stereotipi negativi a essi legati¹⁶⁶.

Un altro problema che gli Ainu si trovarono ad affrontare fu una generale "amnesia storica" da parte della società giapponese in merito al periodo coloniale. Per esempio, nei festeggiamenti per l'anniversario centennale della restaurazione Meiji nel 1968 non venne fatto in alcun modo riferimento all'esperienza coloniale degli Ainu, ma solo dei benefici dell'annessione dell'Hokkaidō al Giappone e della sua modernizzazione¹⁶⁷.

Tale questione rimane aperta ancora al giorno d'oggi, in quanto vengono ignorati i retroscena dolorosi riguardo la colonizzazione dell'Hokkaidō e l'esperienza degli Ainu, processo storico che viene quasi sempre presentato riduttivamente come *kaitaku*.

2.7 Gli Ainu come oggetti d'interesse antropologico: i resti rubati

Sulla scia della narrazione del *kaitaku* e dell'amnesia storica, si rende necessario aprire una breve parentesi in merito a un'altra questione spinosa riguardante il periodo coloniale e postcoloniale, ossia la ricerca dei resti umani di Ainu.

Bisogna sapere infatti che fino a ben oltre la metà del XX secolo antropologi e archeologici giapponesi hanno riesumato le salme e i resti dai luoghi di sepoltura degli Ainu a fini di ricerca, nella maggior parte dei casi in maniera non etica e senza il consenso dei familiari. Di tale questione non si è parlato fino agli anni Ottanta, quando è venuta alla luce che diverse istituzioni, come musei e

¹⁶⁶ Cfr. SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., pp. 154-7.

¹⁶⁷ Ivi, p. 163.

università giapponesi, avevano ancora in loro possesso tali resti ancestrali nei loro archivi e depositi e che non li avevano mai restituiti alla comunità¹⁶⁸.

Sono state intentate diverse cause per ottenere la restituzione delle salme, durante le quali le istituzioni si difendevano affermando che queste erano state donate loro previo consenso. Ad ogni modo, questo spesso non è verificabile, ma più in generale risulta un'ipotesi estremamente improbabile, se si tiene conto dell'influenza delle autorità politiche e accademiche giapponesi su ogni aspetto della vita degli Ainu in periodo coloniale.

Inoltre, le salme andrebbero restituite dopo tre anni dalla riesumazione e dovrebbero tenersi delle cerimonie commemorative in loro onore¹⁶⁹. Questo però non è di fatto il caso per i resti degli Ainu, che non sono stati restituiti anche per più di cent'anni.

Negli ultimi tempi, a partire dal 2016, è cominciata la restituzione delle salme alle famiglie e comunità di appartenenza, ma molte cause sono ancora in corso¹⁷⁰.

Tale questione rappresenta un'altra assoluta mancanza di rispetto nei confronti della comunità Ainu. Infatti, dimostra che gli Ainu sono stati reificati e trattati alla pari di reperti archeologici, senza tenere in alcun conto la loro dignità di esseri umani e negando loro le onoranze funebri. Tuttora questa consapevolezza rappresenta un aspetto traumatico nella vita degli Ainu più anziani ed è fonte di dolore, rabbia e senso di colpa¹⁷¹.

Non solo, il fatto che la questione sia rimasta taciuta così a lungo dimostra nuovamente quanto sia radicata l'amnesia storica e la lettura positiva o neutra della colonizzazione dell'Hokkaidō.

2.8 Riflessione e conclusioni

Nel corso del secondo capitolo abbiamo analizzato le tappe principali della colonizzazione dell'Hokkaidō a partire dalla Restaurazione Meiji, considerando come sono cambiati i rapporti con i Wajin e quali sono state le conseguenze sociali sulla popolazione Ainu.

Come nel capitolo precedente, un'analisi di questo periodo permette di riscontrare diverse affinità con gli studi legati al trauma storico svolti in altre parti del mondo.

Innanzitutto, possiamo riconoscere nel periodo coloniale la prosecuzione delle due fasi del trauma storico formulate dai fratelli Duran di cui abbiamo parlato nel primo capitolo: lo shock culturale e le ripercussioni sull'economia, sul sostentamento e sulla salute degli indigeni. Infatti, l'intensificarsi

¹⁶⁸ TSAGELNIK, "Torauma no gainen...", cit., p. 40.

¹⁶⁹ Citato in KITAHARA, "Rekishiteki torauma...", cit., p. 16.

¹⁷⁰ TSAGELNIK, "Torauma no gainen...", cit., p. 40.

¹⁷¹ Ibidem.

dell'arrivo di coloni Wajin ha contribuito al sovrasfruttamento delle risorse del territorio e alla diffusione di malattie contro le quali gli Ainu non possedevano adeguate difese immunitarie.

Alla dipendenza economica già creata in periodo precoloniale si andò ad aggiungere la dipendenza politica: gli Ainu ora rispondevano alla legge giapponese e dovevano sottostare alle ordinanze e misure adottate dal Kaitakushi e dal Dochō. La studiosa Gagné spiega che anche la rimozione delle strutture politiche preesistenti è un tratto che accomuna le esperienze coloniali di quasi tutte le popolazioni indigene e comporta l'ulteriore perdita di potere e di elementi culturali¹⁷².

In secondo luogo, nella nostra analisi si può trovare riscontro delle restanti quattro fasi del trauma storico individuate dai Duran.

La terza fase consiste nel periodo dell'invasione¹⁷³ e può essere riconosciuta nell'annessione formale dell'Hokkaidō all'impero giapponese e nell'arrivo dei coloni. Questo periodo è anche caratterizzato dalla rimozione forzata e violenta degli indigeni dalla propria terra natia, cosa che è capitata anche agli Ainu nel momento in cui sono stati derubati delle terre. È stato dimostrato che il governo giapponese non nutriva alcun interesse per gli Ainu, in quanto di per sé non rappresentavano né una risorsa né una particolare minaccia per l'impero. Tuttavia, era interessato ad affermare i confini del proprio dominio di fronte alla Russia e ad acquisire la regione dell'Hokkaidō per le sue risorse e materie prime. L'arrivo sempre più numeroso di coloni in Hokkaidō diede il diritto al governo di rivendicare quella terra come "luogo in cui abitano i giapponesi", al punto che la terra degli Ainu fu trattata alla pari di una *terra nullius*, resa proprietà dello Stato e ridistribuita tra i Wajin. La presenza degli Ainu era più un'inconvenienza che altro. Lo stesso è capitato anche in altri contesti coloniali, come per esempio nel caso degli aborigeni australiani. Gli studiosi Raphael, Swan e Martinek spiegano per esempio come il fatto che i colonizzatori britannici si siano appropriati del continente australiano considerandolo terra di nessuno mette in luce il totale disinteresse per i nativi, ma anche la negazione della loro esistenza e del loro diritto ad abitare quei territori¹⁷⁴.

Proprio in questo ambito entra in gioco la narrazione del *kaitaku*. Kitahara spiega che nell'ottica dei Wajin, l'appropriazione e la redistribuzione della terra non erano altro che delle tappe necessarie per lo sviluppo e la modernizzazione dell'Hokkaidō, anche se comportavano la distruzione del sistema sociale e d'approvvigionamento degli Ainu. Utilizzando il termine *kaitaku*, quindi, si tende a vedere la colonizzazione come un processo naturale e positivo, ignorando completamente le conseguenze distruttive che esso ebbe sulla vita dei nativi¹⁷⁵. Tuttavia la dialettica del *kaitaku* contribuisce all'amnesia storica delle istituzioni e autorità statali¹⁷⁶, le quali supportano una

¹⁷² GAGNÉ, "The Role of Dependency...", cit., pp. 362-3.

¹⁷³ DURAN, DURAN, BRAVE HEART, YELLOW HORSE-DAVIS, "Healing the American...", cit., p. 344.

¹⁷⁴ RAPHAEL, SWAN, MARTINEK, "Intergenerational Aspects...", cit., p. 327.

¹⁷⁵ KITAHARA, "Rekishiteki torauma...", cit., pp. 22-3.

¹⁷⁶ SIDDLE, *Race, Resistance* ..., cit., pp. 16-7.

narrazione oltremodo parziale che osanna lo sforzo civilizzatore e modernizzatore dei coloni ma omette dei dettagli essenziali dell'esperienza degli Ainu, probabilmente perché percepita come un passato scomodo. Consiste quindi nel mettere a tacere (*silencing*, in giapponese *sairenshingu* サイレンシング) gli Ainu e scegliere un'altra versione più comoda dei fatti¹⁷⁷.

La quarta fase individuata dai Duran nel caso dei nativi americani consiste nella sottomissione e nel confinamento nelle riserve¹⁷⁸. Come abbiamo visto, dopo l'espropriazione delle terre le autorità locali costrinsero le comunità Ainu a trasferirsi e riorganizzarsi in altri villaggi, i quali assomigliavano in tutto e per tutto a delle riserve. Infatti, gli Ainu venivano tenuti separati dalla realtà Wajin; Siddle spiega addirittura che nel caso di villaggi misti, in cui risiedevano sia Wajin che Ainu, a questi ultimi veniva intimato di rispettare e mantenere debite distanze da loro¹⁷⁹.

La segregazione degli Ainu non era tuttavia solo fisica. Sempre come altre popolazioni indigene, gli Ainu sono stati trattati alla stregua di un popolo inferiore, cui i coloni hanno portato civiltà e modernizzazione come un atto di benevolenza. Per estensione, anche le politiche di assimilazione messe in atto nei loro confronti avevano un'impronta paternalista e volevano essere intese come un gesto di pietà e di soccorso a opera di un popolo superiore. Anche se sulla carta queste politiche erano volte a includere gli Ainu all'interno della società giapponese, di fatto continuarono a marcare la differenza tra Ainu e Wajin. Basti pensare alla politica del gradualismo proposta da Iwaya Eitarō: egli credeva che solo dopo un processo di un centinaio d'anni sarebbe stato possibile considerare gli Ainu veramente "giapponizzati". Fino a quel momento sarebbero però rimasti diversi dal resto della società, ergo oggetto di discriminazione e soprattutto di razzismo. Kitahara riassume bene la dicotomia tra assimilazione e segregazione:

I gruppi con un'esperienza coloniale, come gli indigeni, sono stati inclusi e integrati dai coloni con la forza e da loro ci si aspettava che vivessero accettando la cultura e le intenzioni dei coloni. Tuttavia, hanno sperimentato un doppio vincolo, in quanto allo stesso tempo hanno subito varie forme di esclusione e disprezzo sia a livello pubblico che privato e si sono visti negare l'assimilazione.¹⁸⁰

Quanto constatato da Kitahara è ancor più vero nel contesto scolastico. Abbiamo visto che il governo giapponese ha istituito scuole separate e limitato le possibilità dei giovani Ainu eliminando

¹⁷⁷ TSAGELNIK, "Torauma no gainen...", cit., p. 45.

¹⁷⁸ DURAN, DURAN, BRAVE HEART, YELLOW HORSE-DAVIS, "Healing the American...", cit., p. 344.

¹⁷⁹ SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 65.

¹⁸⁰ Originale giapponese: 先住民をはじめ植民地支配の経験を有する集団は、入植者によって強制的に包摂・統合され、その文化や意向を受け入れて生活することを求められてきた。同時に一方では、公的・私的なレベルで様々な排除や蔑視を受け、同化を拒まれるというダブルバインドを経験してきた。

Cfr. KITAHARA, "Rekishiteki torauma...", cit., p. 13.

dai curricula scolastici quelle materie che potevano farli aspirare a un'istruzione di livello superiore. Motivati dalla convinzione che i bambini Ainu fossero meno intelligenti di quelli Wajin, limitarono le lezioni per la gran parte all'insegnamento della lingua giapponese, della matematica e dell'agricoltura, in modo tale che i nativi avessero quel minimo d'istruzione da ricoprire il gradino più basso della scala sociale. Anche nel contesto delle classi miste però continuarono gli episodi di esclusione e razzismo.

Rimanendo in tema, anche l'educazione scolastica contribuisce alla creazione del trauma storico e costituisce la quinta fase descritta dai fratelli Duran¹⁸¹. Sebbene, come abbiamo spiegato alla fine del capitolo precedente, le scuole per bambini Ainu non siano paragonabili per gravità al fenomeno delle *boarding school* canadesi o australiane, hanno giocato un ruolo fondamentale nell'interrompere i legami con la tradizione, troncando la trasmissione della lingua ancestrale e delle pratiche culturali. Quanto accaduto in Hokkaidō è comune all'esperienza di altri gruppi indigeni: da una parte, i bambini Ainu sono stati costretti ad apprendere la lingua e gli usi giapponesi, pur non essendo mai considerati di un livello equiparabile a quello dei bambini Wajin; dall'altra hanno dovuto rinunciare all'istruzione tradizionale Ainu legata alle pratiche della caccia e della pesca, alle pratiche cerimoniali e così via¹⁸².

Con questa considerazione ci ricollegiamo all'ultima fase del trauma storico secondo gli studi dei Duran: il periodo del genocidio, inteso soprattutto come culturale¹⁸³. Le limitazioni imposte loro, come per esempio rinunciare alle loro pratiche culturali – considerate inferiori e barbare – per dedicarsi all'agricoltura o all'apprendimento della lingua e dei costumi giapponesi, hanno sancito la crisi e la graduale perdita della tradizione Ainu. Tale perdita ha a sua volta messo a repentaglio l'autostima e il senso identitario della comunità¹⁸⁴. Una conseguenza di ciò è anche l'abuso di alcol, che, spiega Brave Heart, è una risposta adottata di fronte alla sofferenza causata dalla continua discriminazione e inferiorizzazione cui sono sottoposti gli indigeni; la depressione e la rabbia che ne derivano vengono trasformate così in odio verso se stessi¹⁸⁵.

Se le politiche d'assimilazione hanno alimentato il genocidio culturale, nel corso dell'analisi è stato dimostrato che l'eugenetica ha contribuito al genocidio biologico degli Ainu.

Si tenga presente che l'eugenetica è stata usata in molti contesti coloniali, come per esempio del caso degli aborigeni australiani. Il politico Auber Octavius Neville, Capo protettore degli aborigeni dal 1915 al 1920, formulò una teoria secondo cui era possibile purificare quasi del tutto il sangue dei

¹⁸¹ DURAN, DURAN, BRAVE HEART, YELLOW HORSE-DAVIS, "Healing the American...", cit., p. 344.

¹⁸² GAGNÉ, "The Role of Dependency...", cit., p. 363.

¹⁸³ DURAN, DURAN, BRAVE HEART, YELLOW HORSE-DAVIS, "Healing the American...", cit., p. 344.

¹⁸⁴ RAPHAEL, SWAN, MARTINEK, "Intergenerational Aspects...", cit., p. 328.

¹⁸⁵ KONDO, "Hokubei senjūmin kenkyū...", cit., pp. 54-5.

nativi nel corso di tre generazioni di matrimoni misti (Figura 13)¹⁸⁶. Si tratta dello stesso principio per cui le autorità giapponesi decisero di incoraggiare la pratica dei matrimoni misti tra Ainu e Wajin. Anche questo veniva letto come un atto di benevolenza nei confronti di una razza inferiore e altrimenti destinata all'estinzione. Era anche considerata l'ultima frontiera dell'assimilazione in quanto con la diluzione del sangue Ainu, generazione dopo generazione, sarebbero diventati sempre più giapponesi.

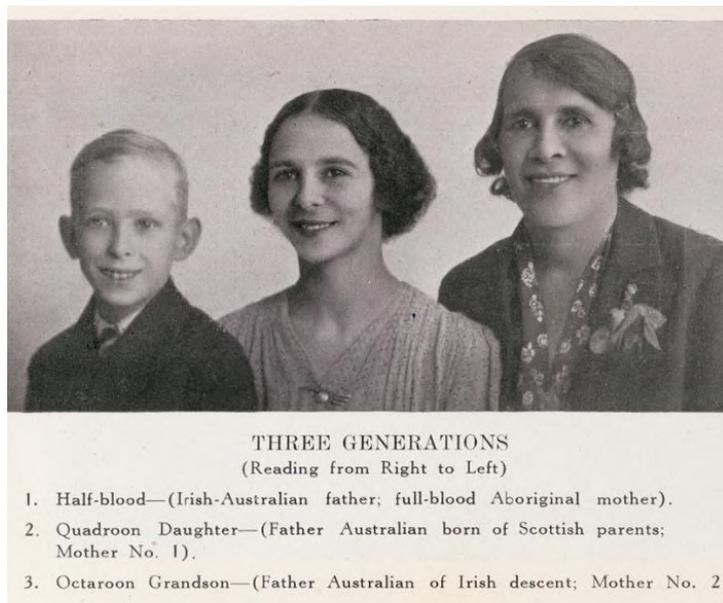


Figura 13: Progetto di assimilazione biologica delle "Tre generazioni" di A. O. Neville, in Australia. L'immagine, letta da destra a sinistra, serve a dimostrare come attraverso i matrimoni misti si riesca a "estirpare" il sangue aborigeno. A destra troviamo una donna "mezzo sangue", ossia figlia di una donna aborigena e di un colone; in centro, la figlia della prima donna e di un altro colone (un quarto di sangue aborigeno); a sinistra, il figlio della ragazza al centro e di un colone (un ottavo di sangue aborigeno).

In conclusione, ognuno degli aspetti descritti nei capitoli soprastanti, la dipendenza economica e politica, le epidemie, le politiche d'assimilazione, i trasferimenti forzati, l'eugenetica e così via, rientrano nella definizione di genocidio offerta dallo studioso Legters. Egli, infatti, riconosce come genocidio qualsiasi atto volto alla distruzione intera o parziale di un gruppo sociale, etnico o religioso; ciò comprende anche imporre delle condizioni di vita che possono causare la distruzione della comunità o arrecare ingenti danni alla salute fisica e psicologica dei suoi membri¹⁸⁷.

Ora che l'analisi storica è conclusa, si tenterà di capire se esiste effettivamente un nesso tra l'esperienza passata degli Ainu e le loro odierne condizioni di vita in Hokkaidō.

¹⁸⁶ Proprio Neville è stato il fautore della tristemente nota "generazione rubata". Per maggiori informazioni si rimanda a: HUMAN RIGHTS AND EQUAL OPPORTUNITY COMMISSION REPORT, *Bringing them Home Report (1997)*, in "Australian Human Rights Commission", 2019, <https://humanrights.gov.au/our-work/bringing-them-home-report-1997> (ultimo accesso: 28/12/2022).

¹⁸⁷ Citato in TSAGELNIK, "Torauma no gainen...", cit., p. 40.

CAPITOLO 3

Le condizioni odierne degli Ainu in Hokkaidō.

In questo capitolo, verranno considerati i risultati ottenuti nell'indagine sulle condizioni di vita degli Ainu, svolta dal Centro sugli Ainu e Indigenous Studies (Ainu – senjūmin kenkyū sentā アイヌ・先住民研究センター) dell'Università dell'Hokkaidō nel 2008. Si farà anche riferimento alla più recente indagine regionale del 2017 condotta sulla tematica a opera del Dipartimento per l'ambiente e la vita dell'Hokkaidō (Hokkaidō kankyō seikatsu bu 北海道環境生活部).

Tuttavia, si è deciso per un motivo contenutistico di dare maggiore spazio al lavoro dell'Università dell'Hokkaidō, sebbene meno recente, dal momento che le testimonianze dirette in esso raccolte riescono a dare un *insight* estremamente significativo sulle vite degli Ainu e mostrare uno spaccato di esperienze quotidiane che i grafici e i numeri non riescono a offrire. Essendo il fine dell'elaborato la ricerca di esempi concreti che possano mostrare l'effetto del trauma storico sugli individui, è stato deciso di dare la priorità proprio alle loro voci. Ciò chiaramente non toglie che l'analisi complessiva venga coadiuvata ove necessario dai dati ottenuti in tempi più recenti.

3.1 Identità etnica

Nell'indagine del 2008 è stato condotto uno studio sulle differenze generazionali all'interno della società Ainu in Hokkaidō, con una sezione dedicata all'identità etnica.

Per quanto riguarda la consapevolezza etnica, in generale ben il 48% dei soggetti ha riferito di non esserne particolarmente consapevole (Figura 14), tra i giovani di età compresa tra i venti e ventinove anni questo valore saliva al 66,8% (Figura 15)¹⁸⁸. Il maggior numero di individui a essere costantemente consapevole di essere Ainu è stato individuato nella generazione più anziana, rispettivamente il 23,9% tra coloro di età compresa tra i sessanta e sessantanove anni e il 26,4% tra gli ultrasessantenni (Figura 15). Ciononostante, i dati dimostrano che, sebbene ci sia più consapevolezza etnica all'aumentare dell'età dei partecipanti, questo rimane un numero minimo¹⁸⁹.

¹⁸⁸ NOZAKI Yoshiki, "Ainu no kettō to aidentiti" (Lignaggio e identità Ainu), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 1, 2012, p. 21.

野崎剛毅、「アイヌの血統とアイデンティティ」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告：*Ainu Report*、第1巻、2012年、p. 21.

¹⁸⁹ Ibidem.

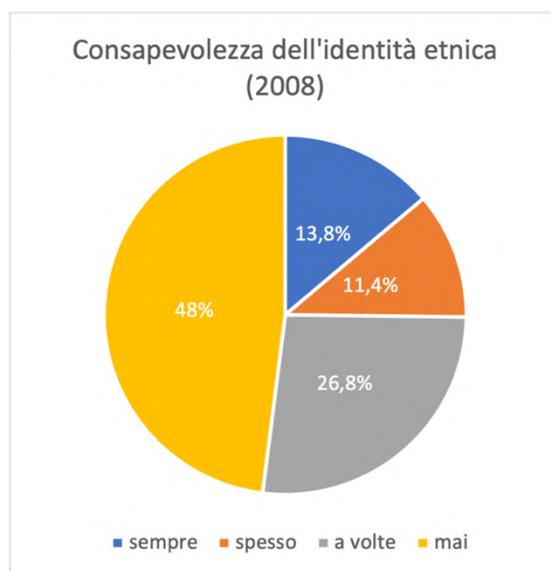


Figura 15: Risultati riguardo la consapevolezza dell'identità etnica di tutti gli intervistati

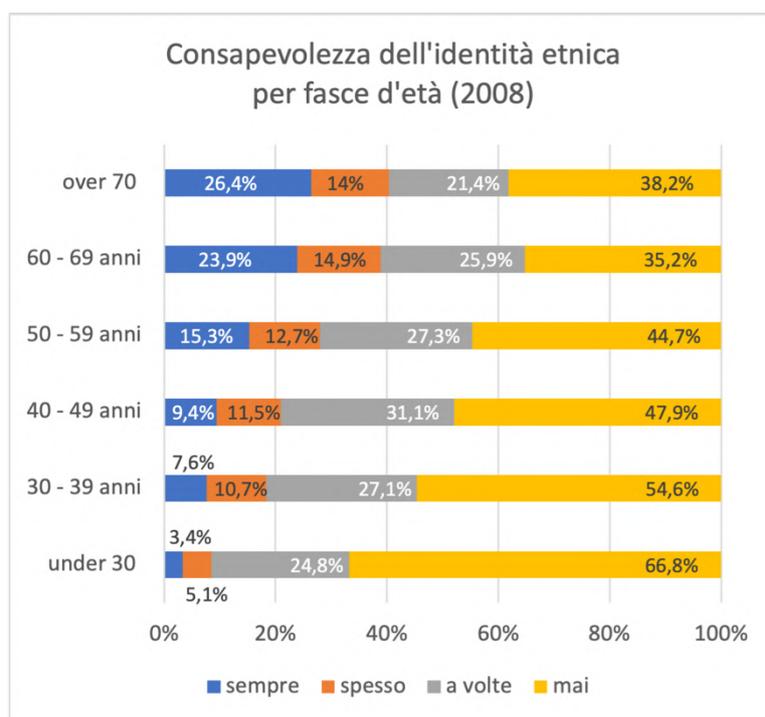


Figura 14: Risultati riguardo la consapevolezza dell'identità etnica degli intervistati divisi per fascia d'età

In un secondo sondaggio, è stato chiesto a degli intervistati di dire a che età hanno scoperto di essere di stirpe Ainu. Complessivamente il 63,9% degli anziani, il 51,4% dei quarantenni e il 40,7% dei giovani hanno risposto di aver scoperto di essere di discendenza Ainu intorno al periodo delle

scuole elementari. Per quanto riguarda i giovani, un buon 22,2% ha scoperto le proprie origini Ainu intorno al diploma di scuola superiore, valore decisamente minore per i gruppi più adulti¹⁹⁰.

Dall'indagine del 2017 risulta invece che la maggior parte degli intervistati (27,1%) ha scoperto o si è reso conto della propria discendenza Ainu durante il periodo delle scuole elementari, mentre coloro che l'hanno scoperto dopo le superiori ammontava solo al 4,8%¹⁹¹. Si può quindi supporre che col passare del tempo tale scoperta venga fatta sempre prima.

In merito, invece, al modo o alla ragione per cui hanno fatto tale scoperta, i partecipanti dell'indagine del 2017 hanno detto di averlo scoperto principalmente dai genitori o dai propri parenti (77 %) e dai loro amici (13,7%)¹⁹².

I partecipanti del sondaggio del 2008 hanno addotto più o meno le stesse ragioni, con la differenza che il 22,2% degli anziani ha riferito di aver scoperto la propria identità etnica a causa del bullismo¹⁹³, esperienza di cui non si fa alcuna menzione nei risultati del 2017.

L'aspetto più importante che si riesce a comprendere con questi risultati è che gli episodi di bullismo e discriminazione, che è dimostrato inizino già intorno al primo grado d'istruzione primaria, sono stati in particolare per la generazione più anziana il momento di realizzazione della propria identità etnica. Col passare del tempo, la scoperta delle proprie origini attraverso il bullismo, così come la frequenza degli episodi di bullismo, è andata fortunatamente diminuendo.

In una parte successiva dell'indagine del 2008 è stato chiesto agli intervistati in che momento o contesto si sentivano consapevoli di essere Ainu (Figura 16)¹⁹⁴. In totale, il 30,5% ha riferito di non sentirsi mai Ainu, percentuale che aumentava per il gruppo di giovani ventenni e trentenni (53,6%). Quanto al resto dei dati, le situazioni che in generale rendevano maggiormente consapevoli della propria identità Ainu erano quando venivano svolte attività legate alla cultura Ainu (28,8%) e durante gli episodi di bullismo e discriminazione (27,4%)¹⁹⁵. Per gruppi d'età, il ruolo delle attività culturali corrispondeva rispettivamente per gli ultrasessantenni al 15,2%, per i quaranta/cinquantenni al 33,3% e per i giovani ben al 53,8%. Le esperienze di discriminazione mostravano invece una tendenza opposta, corrispondono addirittura al 45,5% per gli ultrasessantenni, al 14,8% per i

¹⁹⁰ NOZAKI Yoshiki, "Sedai ni yoru Ainu no tayōsei" (Diversità tra gli Ainu di diverse generazioni), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 2, 2012, pp. 29-30.

野崎剛毅、「世代によるアイヌの多様性」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告：Ainu Report、第2巻、2012年、pp. 29-30.

¹⁹¹ HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen – Hokkaidō Ainu seikatsu jittai chōsa: hōkokusho* (Anno 29 dell'era Heisei [2017] – Indagine sulle condizioni di vita degli Ainu in Hokkaido: relazione), in "Hokkaidō", 2021, https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html, p. 51

北海道環境生活部、『平成29年—北海道アイヌ生活実態調査：報告書』、「北海道」、2021年、https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html, p. 51.

¹⁹² Ivi, p. 52.

¹⁹³ NOZAKI Yoshiki, "Sedai ni yoru...", cit., p. 30.

¹⁹⁴ Ivi, p. 31.

¹⁹⁵ Ibidem.

quaranta/cinquantenni e solo al 7,7% per i più giovani¹⁹⁶. Ciò conferma nuovamente che gli episodi di bullismo stanno diminuendo con il passare delle generazioni.

		20 – 39 anni	40 – 59 anni	Over 60	media
Non ne sono consapevole		53,6%	30,8%	13,2%	30,5%
Ne sono consapevole (motivi, contesti, luoghi indicati di lato)	Sempre	46,4%	69,2%	86,8%	69,5%
	Per l'influenza di genitori e nonni	0%	11,1%	6,1%	6,8%
	Nell'ambiente circostante	30,8%	3,7%	6,1%	9,6%
	Quando sono vittima di bullismo/discriminazione	7,7%	11,1%	27,3%	17,8%
	Per l'aspetto fisico	7,7%	14,8%	45,5%	27,4%
	Quando svolgo attività culturali ecc.	23,1%	14,8%	18,2%	17,8%
	Negli eventi e con l'assistenza delle associazioni di Ainu	53,8%	33,3%	15,2%	28,8%
	Al lavoro	23,1%	18,5%	6,1%	13,7%
	In occasioni importanti (matrimoni, funerali, ...)	0%	18,5%	3%	8,2%
	Nelle news/nei media	0%	7,4%	0%	2,7%
	Altro	23,1%	3,7%	3%	6,8%
		38,5%	14,8%	9,1%	16,4%

Figura 16: Risultati riguardo i motivi, contesti e/o luoghi che rendono i partecipanti (divisi per fascia d'età) consapevoli della propria identità etnica. Sondaggio del 2008.

Infine, nell'ultima parte della medesima sezione è stato chiesto ai partecipanti come vorrebbero vivere in futuro. Il 74,3% di questi ha riferito di voler vivere senza alcuna particolare consapevolezza dell'essere Ainu: circa i tre quarti dei partecipanti¹⁹⁷.

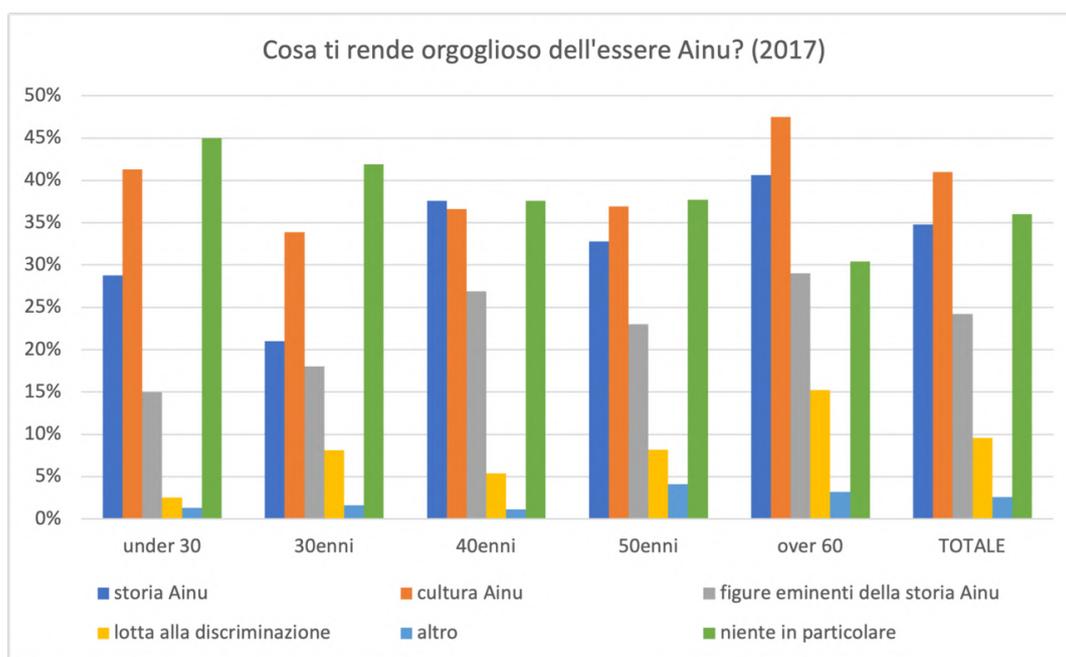


Figura 17: Risultati riguardo i motivi di orgoglio dell'essere Ainu per i partecipanti, divisi per fasce d'età.

¹⁹⁶ NOZAKI Yoshiki, "Sedai ni yoru...", cit., p. 31.

¹⁹⁷ NOZAKI, "Ainu no kettō...", cit., p. 22.

Anche i dati ottenuti nell'indagine del 2017 hanno dato un esito simile. Quanto all'essere Ainu, gli intervistati hanno riferito di essere orgogliosi soprattutto della propria cultura (41%) e storia (34,8%), così come delle figure che hanno lasciato un segno nella storia del popolo Ainu (24,2%). Forse il dato che può attirare maggiormente la nostra attenzione riguarda coloro che non provano nessun particolare orgoglio per essere Ainu, un generale 36%, con un picco del 45% nella fascia dei giovani sotto i trent'anni (Figura 17)¹⁹⁸.

Come vedremo nella sezione sulla discriminazione, ci sono innumerevoli fattori che possono portare gli Ainu a non percepire la loro identità etnica come qualcosa da preservare e propugnare, ma anzi da nascondere. Si può forse supporre che con il passare delle generazioni, questo iniziale stigma nato dalla vergogna si possa trasformare sempre più in indifferenza e che un giorno possa nascere una generazione cui non interesserà per nulla la propria discendenza etnica? In tal caso, ciò consisterebbe nell'effetto collaterale finale del trauma storico.

3.2 Occultamento dell'identità

Potrà sembrare ovvio, ma è necessario ricordare che la società Ainu, come qualsiasi altra società, è varia e con molte sfaccettature e le esperienze dei singoli influiscono sulle loro scelte di vita. Questo vale anche per la propria identità etnica. Come ci sono Ainu che vivono apertamente come tali, ce ne sono altri che preferiscono tenere quest'informazione nascosta.

Dai sondaggi e dalle testimonianze emerge che spesso ciò è dovuto alla paura di venir bullizzati perché di stirpe Ainu. Infatti, quando si trovano in minoranza in ambienti come la scuola o il luogo di lavoro, alcuni Ainu nascondono deliberatamente la loro identità con il preciso intento di sfuggire al mobbing¹⁹⁹.

L'occultamento dell'identità diventa, quindi, una vera e propria strategia di sopravvivenza.

Un giovane ragazzo originario di Sapporo racconta la sua esperienza nella città natale e nel Kantō. Figlio di padre Wajin e madre Ainu, ricorda di essere stato ripetutamente bullizzato per il suo aspetto fisico durante gli anni delle scuole elementari. Dopo il diploma, si trasferì nel Kantō per cercare lavoro e iniziò con gioia a frequentare un circolo a Tōkyō che organizzava attività legate alla cultura Ainu, imparando la lingua e ballando le danze tradizionali. Quando però si vide costretto a tornare a Sapporo, aveva talmente paura di essere riconosciuto e discriminato in quanto Ainu, che decise non

¹⁹⁸ HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen...*, cit., p. 52.

¹⁹⁹ HAMADA Kunisuke, "Ainu shakai ni okeru sabetsu no mondai: seikatsushi kara miru minzokunai sabetsu" (Il problema della discriminazione all'interno della società Ainu: discriminazione intraetnica vista in storie di vita quotidiana), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 2, 2012, p. 164.
濱田国佑、「アイヌ社会における差別の問題：生活史から見る民族内差別」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告：Ainu Report、第2巻、2012年、p. 164.

solo di nascondere la propria identità, ma anche di rinunciare alle stesse attività culturali di cui aveva goduto in Kantō²⁰⁰. In questo caso, il ritorno nel luogo dove era stato vittima di discriminazione ha spinto il giovane a celare l'identità etnica che era invece felice di accettare fuori dall'Hokkaidō.

Altre persone hanno riferito l'esperienza opposta, ossia di aver tenuto nascosta la propria identità quando si sono trasferite al di fuori dell'Hokkaidō temendo di venir aspramente discriminati²⁰¹. Altre ancora hanno tagliato i legami o ridotto al minimo i contatti con i parenti che si sono dichiarati pubblicamente Ainu, per paura di subire l'*outing*²⁰² (*autingu* アウティング) da parte di questi²⁰³.

Ciò che è risultato dai vari sondaggi svolti nel 2008, è che tra le nuove generazioni di stirpe Ainu c'è molta ignoranza riguardo alla propria comunità, al punto che diversi ragazzi sono convinti che, sebbene esistessero in passato, ora non esistano più Ainu in Giappone²⁰⁴.

Questo è in parte dovuto alla scelta di alcuni genitori di non comunicare la loro discendenza ai figli. Molti di questi genitori possono aver subito discriminazioni razziali ed etniche che li hanno portati ad avere una percezione negativa dell'essere Ainu e/o a decidere di non tramandare questa consapevolezza ai figli nell'intento di proteggerli²⁰⁵.

In questi casi, ai giovani Ainu restano due alternative: realizzarlo da soli oppure per mezzo di terze persone, come mostrano gli esempi che seguono.

Una giovane donna di Mukawa figlia di madre Ainu e padre Wajin, racconta di aver scoperto di essere Ainu già da bambina, quando frequentava i primi anni delle elementari. Tuttavia, sua mamma non glielo aveva mai comunicato di persona, anzi non sapeva nemmeno se lo avesse detto al marito²⁰⁶.

Un'altra ragazza di Sapporo, anch'ella con la madre Ainu e il padre Wajin, ha fatto questa scoperta all'età di 21 anni. Al lavoro, un giorno qualcuno le chiese se fosse Ainu e lei non fu in grado di

²⁰⁰ KIKUCHI Chinatsu, "Ainu no hitobito he no sabetsu no jitsuzō: seikatsushi ni kizamareta sabetsu no jittai" (Quadro reale della discriminazione contro gli Ainu: realtà di discriminazione incise in storie di vita quotidiana), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 2, 2012, pp. 148-9.

菊地千夏、「アイヌの人々への差別の実像：生活史に刻まれた差別の実態」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告：*Ainu Report*、第2巻、2012年、pp. 148-9.

²⁰¹ Ivi, p. 152.

²⁰² Questo termine negli ultimi decenni è diventato di uso comune, specialmente in relazione alla comunità LGBTQ+. In alcuni casi viene usato in maniera interscambiabile con l'espressione *coming out*. Tuttavia, mentre il soggetto di quest'ultima è il diretto interessato, il quale decide spontaneamente e volontariamente di rivelare il proprio orientamento sessuale o la propria identità di genere, l'*outing* è a opera di terzi. Infatti, il vocabolario Treccani definisce l'*outing* "dichiarazione pubblica con la quale qualcuno svela l'omosessualità di una persona senza il suo consenso" (TRECCANI, *Outing*, <https://www.treccani.it/vocabolario/outing/>, ultimo accesso: 18/12/2022). Il dizionario Britannica specifica che questo fenomeno include anche e più in generale il rivelare un'informazione intima e privata di un individuo, che sarebbe dovuta rimanere segreta, contro la sua volontà (Cfr: THE BRITANNICA DICTIONARY, *Outing*, <https://www.britannica.com/dictionary/outing>, ultimo accesso: 18/12/2022). Ciò può comprendere, come già detto, l'identità di genere e l'orientamento sessuale, ma anche la professione, la fede religiosa, l'orientamento politico e, come nel nostro caso di studio, l'identità etnica.

²⁰³ KITAHARA, "Rekishiteki torauma...", cit., p. 30.

²⁰⁴ KIKUCHI, "Ainu no hitobito...", cit., p. 153.

²⁰⁵ TSAGELNIK, "Torauma no gainen...", cit., p. 44.

²⁰⁶ KIKUCHI, "Ainu no hitobito...", cit., p. 153.

rispondere, non capì nemmeno cosa volesse dire: non aveva mai sentito la parola “Ainu” prima di allora. Quindi, si recò in libreria per fare delle ricerche e trovò delle fotografie ritraenti degli Ainu; rimase sbigottita nel notare quanto somigliassero ai suoi parenti²⁰⁷.

Nella parte d’indagine dedicata ai coniugi Wajin, una madre spiega la difficoltà cui si va incontro quando va deciso se rivelare o meno ai figli la loro discendenza Ainu.

Sono molto preoccupata di come spiegare ai miei figli che nelle loro vene scorre sangue Ainu. Credo di doverlo dire almeno una volta, ma non so come iniziare la conversazione. Insomma, non so se è qualcosa che non è necessario dire o se è qualcosa che sarebbe meglio non dire affatto. Devo ancora capire cosa fare. Sarebbe terribile se non lo sapessero e lo scoprissero solo al loro matrimonio, nel caso qualcuno avesse a che ridere al riguardo. Forse se glielo dicessi, non gli importerebbe nemmeno, ma non vorrei che in qualche modo si scandalizzassero [...].²⁰⁸

I genitori Wajin hanno preso parte, sempre nell’ambito dell’indagine del 2008, a un’intervista in cui veniva chiesto loro che cosa speravano per il futuro dei propri figli. A rispondere al quesito furono esclusivamente madri.

Una di queste ammise che quello che avrebbe voluto più di tutto era che il figlio vivesse senza alcuna particolare consapevolezza dell’essere Ainu, ma si rendeva conto che non era possibile. Per questo, sperava che l’essere Ainu infondesse al figlio un senso di fiducia in sé stesso²⁰⁹.

Un’altra sperava che le figlie potessero vivere senza nascondere la propria identità, un’altra disse che se il figlio le avesse detto di voler vivere come un Ainu non avrebbe avuto nulla in contrario. Un’altra ancora rispose che se il figlio avesse mostrato interesse e avesse voluto imparare gli usi e i costumi degli Ainu glielo avrebbe permesso, nel caso contrario non lo avrebbe forzato²¹⁰.

Come riassume bene l’autore di questa parte del rapporto, ciò che risulta evidente dalle risposte delle donne è che la loro presa di posizione è pressoché neutra: nessuna di loro impedisce ai figli di entrare in contatto con la cultura e lo stile di vita dei loro antenati e allo stesso tempo nessuna di loro li incoraggia. È chiaro che per prime hanno sperimentato la discriminazione dei confronti degli Ainu,

²⁰⁷ KIKUCHI, “Ainu no hitobito...”, cit., p. 153.

²⁰⁸ Originale giapponese: 「アイヌの血が自分の血の中に流れていることをどういうふうに子どもに説明しようかすごく悩んでいる。一度はちゃんと話さなければならぬと思っているけれど、その切り出し方がわからない。というか、言わなくてもいいことなのか、言わない方がいいのかというのもある。もし、知らないでいて、結婚するときに、そういうことが理由で反対されて、その時に初めて知るのなら、かわいそうだと思うし、どうしていいかちょっとまだ悩み中だ。もしかして、言ってもまったく気にしないかもしれないけれど、変なショックを受けたら嫌だと思う[...]」, citato in ONODERA Rika, “Ainu shakai ni okeru Wajin no Ainusei: Wajin tsuma to Wajin otto” (L’essere Ainu dei Wajin all’interno della società Ainu: Moglie e marito Wajin), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 2, 2012, p. 132.

小野寺理佳、「アイヌ社会における和人のアイヌ性：和人妻と和人夫」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告：Ainu Report、第2巻、2012年、p. 132.

²⁰⁹ Ivi, p. 137.

²¹⁰ Ibidem.

con l'opposizione alle nozze da parte delle proprie famiglie e dei conoscenti. Senza contare quelle di loro che sono nate e cresciute a stretto contatto con la comunità Ainu e che quindi sono a conoscenza del trattamento che spesso e volentieri questa subisce. Così come gli stessi Ainu, anche loro temono che i figli possano diventare oggetto di discriminazione. Si percepisce quanto sono combattute e come ponderano nel miglior modo possibile come affrontare e far affrontare la questione dell'identità etnica ai propri figli.

Particolarmente significativa è l'affermazione di una di queste madri:

C'erano persone che parlavano molto male degli Ainu. Era imperdonabile, perché era come stessero parlando male dei miei figli. Allora ho iniziato a pensare a quanto devono aver sofferto gli Ainu quando i Wajin hanno bandito la loro lingua, gli hanno tolto tutto e si sono presi gioco di loro chiamandoli aborigeni. Sento che gli Ainu hanno ereditato questa sofferenza.²¹¹

I dati raccolti dimostrano che ci sono man mano meno episodi di discriminazione con il passare delle generazioni. Purtroppo, però, si tratta di un fenomeno ben radicato e tuttora largamente diffuso²¹². Anzi, come suggerisce Kitahara, si può supporre che la diminuzione delle testimonianze di bullismo e di discriminazione etnica sia in parte dovuta proprio al fatto che svariati Ainu decidono di celare la loro identità²¹³.

3.3 Varie forme di discriminazione

Riprendendo un passaggio dell'introduzione, la studiosa Evans-Campbell afferma che il trauma storico è intrinsecamente legato alla discriminazione e al razzismo. Infatti, l'analisi storica ha dimostrato la presenza di un filone razziale che caratterizza il modo in cui i Wajin hanno deciso di approcciarsi agli Ainu. La realtà odierna riflette ancora questo rapporto. Nella relazione sull'indagine del 2017 si legge che, alla domanda "Che cos'è che ti fa star male/odi dell'essere Ainu?", il 29,6% degli intervistati ha risposto nominando la discriminazione nei loro confronti (Figura 18)²¹⁴. Questo valore è diminuito rispetto a quello del sondaggio svolto precedentemente nel 2008, in cui la percentuale di risposta ammontava al 46,3%²¹⁵, eppure rimane un valore significativamente alto.

²¹¹ Originale giapponese: 「アイヌのことをとても悪く言う人がいた。自分の子どもが悪く言われているようで、それだけでも許せないと思ったのだから、アイヌは和人にアイヌ語を禁止され、全部奪われ、馬鹿にされ、土人と言われ、その苦しみはどれほどだっただろうと考えるようになった。アイヌの人の姿は、そういう苦しみを背負って受け継いできている姿だと感じる」, citato in ONODERA, "Ainu shakai ni okeru...", cit., p. 141.

²¹² NOZAKI Yoshiki, "Sedai ni yoru...", cit., p. 38.

²¹³ KITAHARA, "Rekishiteki torauma...", cit., pp. 17-8.

²¹⁴ HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen...*, cit., p. 52; citato anche in TSAGELNIK, "Torauma no gainen...", cit., p. 41.

²¹⁵ NOZAKI, "Ainu no kettō...", cit., p. 23.

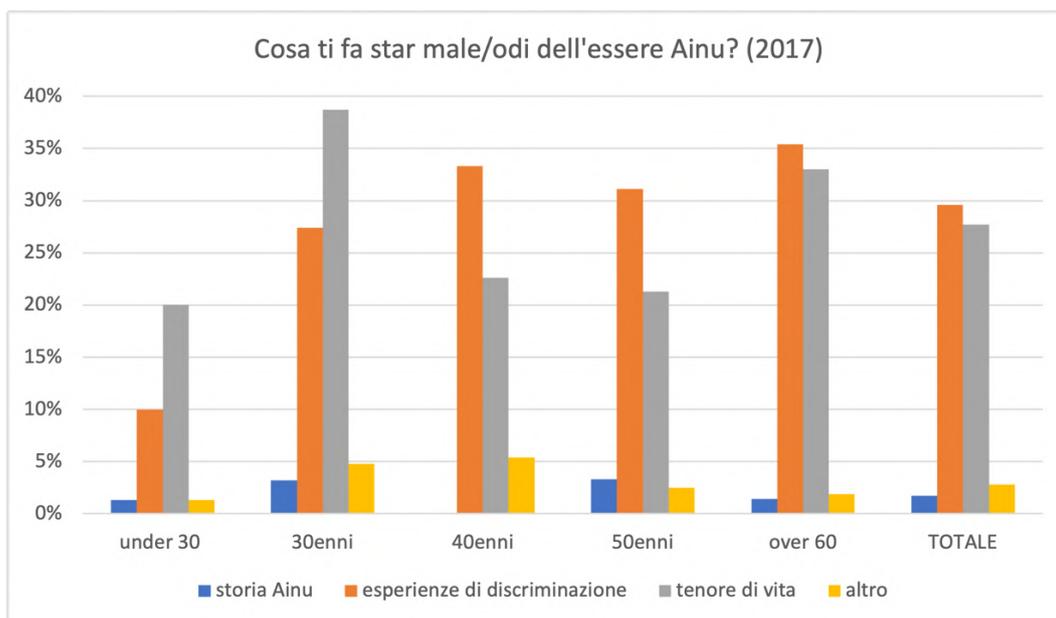


Figura 18: Risultati riguardo i fattori negativi dell'essere Ainu secondo i partecipanti, divisi per fasce d'età.

Sempre stando all'indagine del 2017, gli episodi di bullismo sono maggiormente frequenti a scuola, con uno spiazzante 73%, seguiti da quelli nell'ambito dei matrimoni (28%) quelli sul posto di lavoro (22%) e nelle relazioni sociali (17,3%). In questo caso gli intervistati fanno riferimento sia agli episodi di bullismo di cui loro stessi sono stati vittime, ma anche quelli a danno di terzi a cui hanno assistito²¹⁶.

Inoltre, quando è stato chiesto quali fossero, secondo loro, le cause di fondo della discriminazione (Figura 19), nel sondaggio del 2017 ben il 59,4% dei partecipanti ha indicato come ragione il pregiudizio razziale. Oltre a questo, il 46,3% pensa che tale discriminazione sia motivata dalla mancanza di comprensione del background storico e culturale del popolo Ainu e, a tal proposito, un buon 25% ritiene che non vengano fatti abbastanza sforzi nell'istruzione scolastica per approfondire la conoscenza dei giovani sugli Ainu²¹⁷. Sono molteplici le testimonianze raccolte che danno prova della veridicità empirica di questi risultati.

²¹⁶ HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen...*, cit., p. 55.

²¹⁷ Ivi, p. 56; citato anche in TSAGELNIK, "Torauma no gainen...", cit., pp. 45-6.

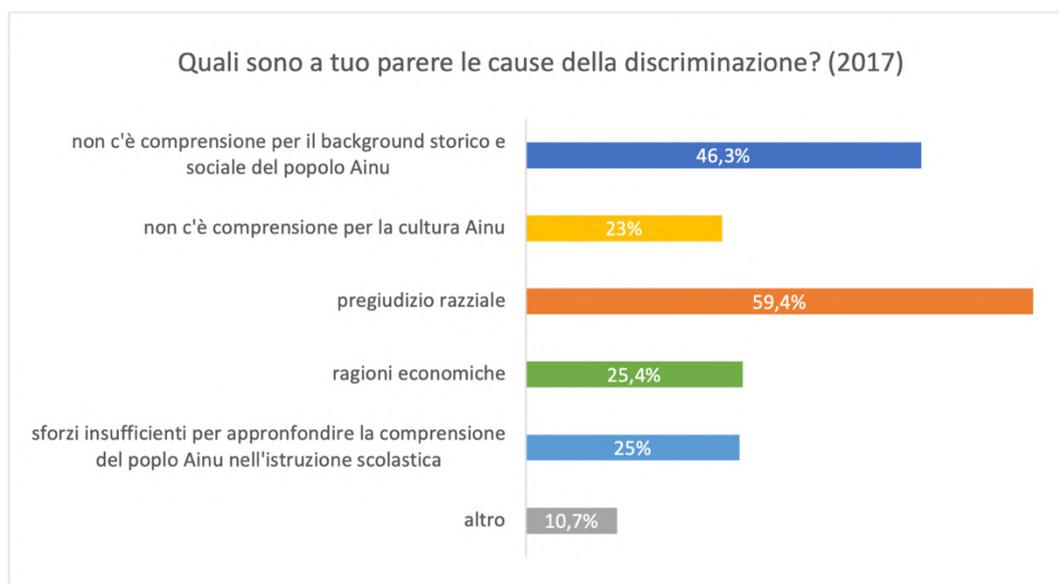


Figura 19: Risultati riguardo le motivazioni dietro agli episodi di discriminazione.

3.3.1. Bullismo a scuola e tra coetanei

La scuola è spesso il primo contesto in cui i giovani Ainu s'imbattono nella discriminazione. La gravità di alcuni di questi episodi, oltre a comportare serie conseguenze sulla psiche dei bambini, influenza enormemente l'idea e l'immagine che hanno di sé stessi in quanto Ainu. Il bullismo va quindi a intaccare il loro senso d'identità²¹⁸.

Un'anziana donna ricorda di non essere mai stata scelta – si suppone – per competere in gare di atletica leggera, nonostante fosse molto capace e veloce nella corsa e di essere stata ripetutamente discriminata dagli insegnanti²¹⁹. Un'altra ricorda che quando lei e i suoi compagni di classe giocavano in cerchio (*oyūgi* お遊戯) alle scuole elementari, nessuno voleva tenerle la mano; un'altra ancora che le avevano distrutto lo zaino di scuola²²⁰.

Un'altra donna più giovane ricorda di venir insultata dai compagni di scuola elementare perché abitava in un *kotan* コタン (villaggio Ainu) e che le sono anche state lanciate addosso delle pietre²²¹.

Un giovane ragazzo di Sapporo racconta che in occasione di una lezione di sociologia alle scuole medie gli fu chiesto di creare il proprio albero genealogico e fu in questa occasione che scoprì di essere di stirpe Ainu, vedendo il nome Ainu del suo bisnonno. Dopo quella lezione, iniziò a essere preso di mira dai compagni di classe, i quali lo derubavano e lo prendevano a calci e pugni²²².

²¹⁸ KIKUCHI, "Ainu no hitobito...", cit., p. 148.

²¹⁹ Ivi, p. 143.

²²⁰ Ivi, p. 154.

²²¹ Ivi, p. 147.

²²² Ivi, p. 148.

Il bullismo in ambito scolastico è nella maggior parte dei casi dovuto al tipo di rappresentazione e di informazioni che vengono fornite riguardo la popolazione Ainu nei libri di testo.

Degli Ainu si parla nei manuali scolastici, ma, come ricorda una giovane donna nella sua testimonianza, vengono descritti come degli esseri pelosi e sporchi²²³. Questi insulti vengono poi rivolti agli studenti Ainu, in molti casi senza che gli insegnanti intervengano o dicano nulla²²⁴. Un altro giovane ragazzo di Sapporo ricorda qualcuno che in terza elementare gli disse che lui era apparso nel libro di testo, mostrandogli una foto di un uomo con la barba molto folta e irsuta e apostrofando quest'ultimo come "lurido" (*fuketsu* 不潔)²²⁵.

Tra gli insulti più frequenti troviamo la stessa parola "Ainu". Episodi di bullismo vengono anche innescati da termini che appaiono a lezione nei libri scolastici e che vengono associati agli Ainu e alla loro storia, come "Shakushain" per esempio²²⁶.

Moltissime persone testimoniano l'uso di frasi denigratorie come "Ah, è arrivato il cane!", in giapponese "Ah, *inu ga kita!*" (ああ、イヌが来た!), dove vi è un meschino gioco di parole con Ainu アイヌ e *inu* イヌ(犬), "cane"²²⁷. Si può supporre, nondimeno, che questo insulto derivi dall'assurda teoria, accennata nel primo capitolo dell'elaborato, per cui gli Ainu discendono dai cani.

Altri insulti sono ancora più creativi: per esempio, quando per le strade appaiono le insegne delle gelaterie che recitano "gelato" (*aisukurīmu* アイスクリーム), viene urlato "Ainucrīmu!" (アイヌクリーム!) per scherno²²⁸. In questo caso, l'insulto gioca sulla somiglianza dei simboli dell'alfabeto *katakana su* ス e *nu* ヌ.

3.3.2. L'aspetto fisico

Un altro tipo di discriminazione è legata all'aspetto fisico. Gli Ainu vengono spesso presi di mira poiché mostrano dei lineamenti del viso marcati (*kao no hori ga fukai* 顔の彫りが深い), un tipo di carnagione diversa (*hada no iro no chigai* 肌の色の違い), ma in particolare perché presentano tendenzialmente una peluria maggiore rispetto ai Wajin (*taimō no kosa* 体毛の濃さ oppure *kebukai*

²²³ NOZAKI, "Sedai ni yoru...", cit., p. 36.

²²⁴ Ibidem.

²²⁵ KIKUCHI, "Ainu no hitobito...", cit., p. 148.

²²⁶ Ibidem.

²²⁷ Ivi, pp. 147-8.

²²⁸ NOZAKI, "Sedai ni yoru...", cit., p. 29.

毛深い)²²⁹. Sia donne che uomini ne sono vittime, ma soprattutto le prime, per cui questo genere di discriminazione è legata alla peluria di braccia e gambe.

Nell'indagine sulle condizioni di vita degli Ainu in Hokkaidō del 2008 è stata raccolta la testimonianza di un'anziana signora residente a Sapporo. Racconta che fin da bambina veniva presa in giro per via dei peli che aveva sulle gambe e che la rendevano diversa dalle sue coetanee. Per questo motivo, aveva deciso di indossare pantaloni lunghi anche d'estate e non mostrarsi mai a gambe nude²³⁰. La testimonianza dimostra che, nel caso di questa donna, si è creato un vero e proprio complesso legato al proprio aspetto fisico. La signora spiega infatti che pur avendo conosciuto una persona che avrebbe voluto sposare, la vergogna legata alla peluria l'ha scoraggiata e ha fatto sì che rinunciassse a quel matrimonio. Si sente mortificata per questo, poiché ammette che se non fosse stato per quel senso di vergogna, si sarebbe sposata senza problemi²³¹.

Un'altra donna, anch'ella anziana e residente a Sapporo, racconta una storia simile. Da ragazza una volta era uscita con un coetaneo che frequentava all'epoca. Di colpo questi, dopo averle sfiorato la mano, si era lamentato accusandola di essere pelosa, al che la donna iniziò a credere che questo aspetto dell'essere Ainu fosse negativo. Come nel caso precedente, questo episodio l'ha portata a sentirsi profondamente a disagio col proprio corpo, oltre che, a detta dell'interessata, a provare un senso di timore nei confronti del genere maschile²³².

Un'altra giovane donna ricorda che al check-up medico svolto all'inizio della scuola elementare, le altre bambine le avevano chiesto come mai le crescesse la barba sulle gambe. Alle medie, poi, era stata soprannominata "mammut" (*manmosu* マンモス) e "pelosa" (*kemoja* 毛もじゃ) dai suoi compagni di classe. Anche quando iniziò a lavorare in una filanda, tutte le volte che si trovava nel bagno comune qualcuna delle sue colleghe le faceva notare i suoi peli e le diceva che sarebbe stato meglio se si fosse rasata²³³.

3.3.3. Discriminazione interna alla società Ainu

Al timore di *outing* di cui abbiamo in precedenza parlato si intreccia un'altra forma di subdola discriminazione, questa volta attuata dagli stessi Ainu ai danni di altri Ainu. Questa sorta di discriminazione interna alla società Ainu si esprime in diversi modi e deve anche la sua origine a motivazioni distinte tra loro. Nei paragrafi soprastanti abbiamo dimostrato che vi è un generale timore

²²⁹ KIKUCHI, "Ainu no hitobito...", cit., pp. 147-9.

²³⁰ Ivi, p. 143.

²³¹ Ivi, p. 144.

²³² Ivi, p. 149.

²³³ Ibidem.

di diventare oggetto di discriminazione e bullismo per via della propria identità etnica e per questa ragione diversi partecipanti al sondaggio hanno confessato di cercare di occultarla. Tuttavia, ci sono situazioni in cui attuare questa strategia difensiva può diventare dannosa per qualcun altro.

Nello studio dell'Università dell'Hokkaidō sono state raccolte diverse testimonianze di vita quotidiana e sul luogo di lavoro in cui i soggetti hanno rivelato di aver assistito senza intervenire (*bōkan suru* 傍観する) o di essere stati complici passivi (*mokunin suru* 黙認する) al maltrattamento e alla derisione di compagni o colleghi Ainu²³⁴.

Per esempio, un giovane rammenta di essere rimasto in silenzio quando dei Wajin avevano preso di mira un altro ragazzo dall'aspetto "più Ainu del suo", ammettendo di rendersi conto che anche quella era una forma di bullismo²³⁵. Il fatto di non intervenire è stato dettato proprio dalla paura di diventare oggetto di scherno a sua volta, se si fosse venuto a sapere che era anch'egli Ainu.

Episodi come il precedente dimostrano che, pur non avendo cattive intenzioni, l'essere inerte e l'acconsentire tacitamente a questi atteggiamenti rende partecipi della discriminazione dell'altro. Quindi, oltre alla discriminazione esterna proveniente dai Wajin, alcuni Ainu sono vittime anche di una discriminazione interna al loro gruppo sociale.

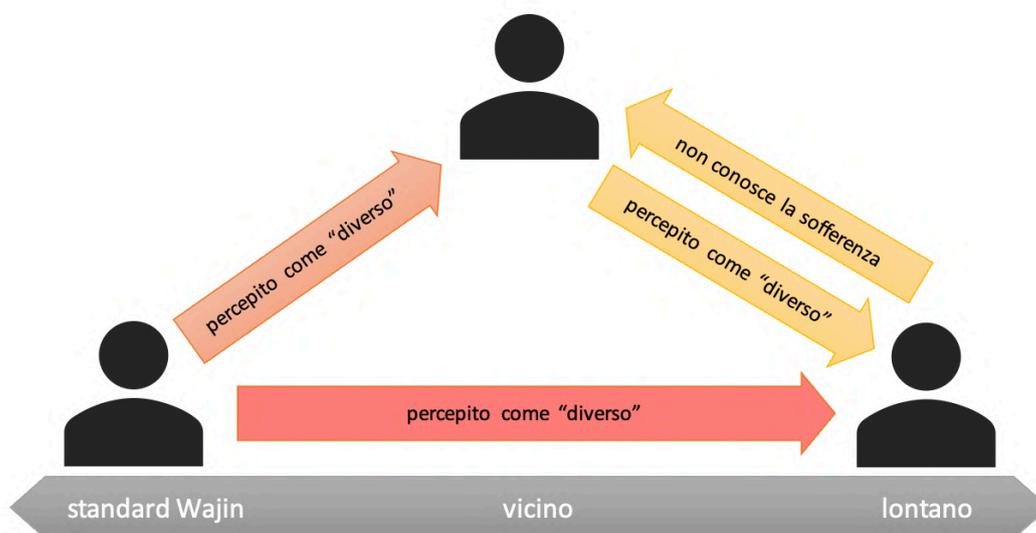


Figura 20: Rappresentazione dello schema di discriminazione tra Wajin e Ainu e tra gli stessi Ainu, così come viene spiegato da Kitahara Mokottunas.

Uno schema ideato da Kitahara Mokottunas per illustrare la struttura del disprezzo nei confronti dell'aspetto fisico può aiutare a comprendere meglio questa dinamica (Figura 20). È un sistema di forma triangolare e, come si può vedere, i tre poli rappresentano tre diversi gruppi di individui e come si rapportano tra loro. Alle due estremità della figura troviamo da una parte lo standard [d'aspetto]

²³⁴ HAMADA, "Ainu shakai ni okeru sabetsu...", cit., p. 167.

²³⁵ Ivi, p. 164.

dei Wajin (*Wajin no hyōjun* 和人の標準) e dall'altra il modello più distante dallo standard (*tōi* 遠い); nel mezzo, troviamo un tipo di aspetto più vicino allo standard Wajin (*chikai* 近い)²³⁶.

All'interno della minoranza Ainu, ci sono individui che mostrano tratti somatici molto più marcati e riconoscibili rispetto ad altri. Questi non possono passare per nulla se non per Ainu, sono, per così dire, *evidentemente* Ainu. Queste persone si posizionano agli antipodi dello standard Wajin. Altri invece sono più difficilmente riconoscibili, hanno un aspetto più simile e vicino allo standard Wajin e diventano vittime di discriminazione da parte dei primi. La ragione è che, non sembrando Ainu o venendo scambiati per Wajin, non possono capire cosa significa essere trattati come tali e non conoscono lo stigma e l'onta sociale che ne consegue²³⁷. Quindi per questi Ainu alla discriminazione da parte dei Wajin si somma quella di amici, conoscenti, vicini di casa, colleghi e così via. Diventa un problema nascondere la peluria corporea, ma anche ostentarla; farsi crescere la barba, ma anche radersi. Bisognerebbe sentirsi fortunati per assomigliare ai Wajin, ma poi non rimanere sorpresi se si viene ostracizzati dal resto della comunità e così via²³⁸.

Alla base di questo tipo di discriminazione troviamo il sangue Ainu, o meglio una dicotomia a esso legata: avere un lignaggio Ainu forte oppure debole, in giapponese *chi ga koi* 血が濃い e *chi ga usui* 血が薄い, espressioni difficilmente traducibili in italiano, dal momento che la traduzione letterale sarebbe “sangue denso” e “sangue diluito”. In altre parole, essere *più* Ainu (*Ainusei ga tsuyoi* アイヌ性が強い) o *meno* Ainu. Indifferentemente dal fatto che ci si trovi da un lato o dall'altro di questa dicotomia, si può essere discriminati in entrambi i casi²³⁹.

Un'anziana signora ricorda di essere stata bullizzata da piccola da dei ragazzini perché era “più Ainu” di loro²⁴⁰, un vecchio invece veniva additato come “mezzo Shamo” (*han shamo* 半シャモ), perché non lo era abbastanza²⁴¹.

Kitahara nella sua analisi rende evidente che parte dello stigma dell'essere Ainu, specie di quello radicato nella stessa comunità, consiste nell'essere sempre inadeguati in un modo o nell'altro²⁴².

²³⁶ KITAHARA, “Rekishiteki torauma...”, cit., p. 10.

²³⁷ Ibidem.

²³⁸ Ibidem.

²³⁹ HAMADA, “Ainu shakai ni okeru sabetsu...”, cit., pp. 161-2.

²⁴⁰ Ivi, p. 161.

²⁴¹ Ivi, p. 162. Il termine *shamo* deriva dalla parola Ainu *shisam*, ossia “vicino” e viene usata dagli Ainu per indicare gli estranei, chi non fa parte della comunità. Sia nel corso della storia che al giorno d'oggi, *shamo* è il termine generalmente usato per riferirsi ai Wajin, anche se può avere un valore denigratorio in base al contesto in cui viene adottato.

Cfr. SIDDLE, *Race, Resistance ...*, cit., p. 5; David L. HOWELL, “Is Ainu History Japanese History?”, in Mark J. Hudson, ann-elise lewallen, Mark K. Watson (a cura di), *Beyond Ainu Studies: Changing Academic and Public Perspectives*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2016 (I ed. 2014), p. 109.

²⁴² KITAHARA, “Rekishiteki torauma...”, cit., p. 10.

Nel contesto Wajin, inoltre, si può riconoscere un tipo di pregiudizi generalizzati nei confronti degli Ainu²⁴³. Gli Ainu come minoranza etnica e popolo indigeno vengono infatti spesso ritenuti e definiti ubriacconi, stupidi, disonesti e imbrogliatori. Si tratta di etichette profondamente essenzializzanti, che si rifanno a uno stereotipo storico legato alla popolazione Ainu e diffuso da secoli. In qualche modo viene quindi ricalcato l'atteggiamento inferiorizzante e dispregiativo tipico del periodo coloniale. Basti pensare alle affermazioni di Iwaya Eitarō che abbiamo visto nel capitolo precedente.

Per esempio, tra le varie testimonianze raccolte nell'indagine del 2008, un signore di Mukawa ricorda che, quando frequentava la scuola elementare, dei ladri erano entrati nella casa del suo insegnante e costui, senza alcun tipo di prove, aveva ritenuto colpevoli sei ragazzini Ainu della sua classe e per punizione li aveva fatti rimanere in piedi in corridoio un'intera giornata²⁴⁴.

Sorprendentemente, pregiudizi simili sono stati in qualche modo assimilati anche all'interno della comunità Ainu e ora vengono riprodotti dai membri di questa.

Una signora Wajin sulla quarantina racconta che, quando era piccola, tra gli Ainu, quando qualcuno beveva in maniera sregolata gli veniva detto “ecco perché ti chiamano Ainu!” (*dakara omae wa Ainu to iwarerunda* だからお前はアイヌと言われるんだ!), oppure che una volta un signore Ainu le aveva rivelato quali erano le tre leggi dell'essere Ainu: “essere sporchi, puzzolenti e subdoli” (*kitanai* 汚い, *kusai* 臭い, *zurui* ずるい)²⁴⁵. Dalla testimonianza non è ben chiaro se il tono del signore fosse ironico, ma si può supporre che stesse illustrando alla giovane qual era l'archetipo di Ainu diffusosi nel tempo, talmente radicato – così come l'associazione “Ainu uguale ubriaccone” – da venir ripetuto amaramente anche all'interno della stessa comunità Ainu.

Tra gli altri pregiudizi o stereotipi internalizzati, vi sono quello secondo cui se dai del denaro a un Ainu sicuramente lo spenderà in malo modo, proprio come i suoi avi; o ancora, viene detto che gli anziani sono tutti alcolizzati (*arukōru chūdoku* アルコール中毒) e ubriacconi (*sakeguse ga warui* 酒癖が悪い)²⁴⁶.

Si tratta di un risvolto decisamente interessante della discriminazione etnica. Pare quasi uno strano modo di esorcizzare lo stigma legato alla propria comunità, in cui gli stessi Ainu condividono e biasimano a loro volta l'immagine negativa legata al loro gruppo sociale. Se in qualche modo si trattasse invece di una forma di discriminazione radicalizzata, giustificerebbe ancora di più l'occultamento dell'identità etnica.

²⁴³ KITAHARA, “*Rekishiteki torauma...*”, cit., p. 8.

²⁴⁴ KIKUCHI, “*Ainu no hitobito...*”, cit., p. 147.

²⁴⁵ ONODERA, “*Ainu shakai ni okeru...*”, cit., p. 125.

²⁴⁶ HAMADA, “*Ainu shakai ni okeru sabetsu...*”, cit., p. 166.

3.3.4. La questione dei matrimoni

Retaggio dell'esperienza coloniale è anche una discriminazione di stampo puramente razzista, che influisce in modo sia diretto che indiretto sui matrimoni delle persone Ainu. Ancora oggi, infatti, se un uomo o una donna Ainu decide di sposare un partner Wajin, c'è il rischio che incorra in forti obiezioni da parte della famiglia di quest'ultimo. Le ragioni possono essere le più disparate, ma risalgono tutte a un comune denominatore, ossia quello del "sangue Ainu". Sulla scia delle teorie di eugenetica che divagavano in tutto il mondo durante l'era del colonialismo, vi è ancora la convinzione che sia necessario evitare le unioni con gli Ainu per non "sporcare" e contaminare la purezza del proprio sangue Wajin. In questo senso, il problema non riguarda i futuri coniugi, cui bene o male non importa dell'etnia del partner, bensì riguarda le famiglie Wajin²⁴⁷.

Stando alle testimonianze, molti genitori Wajin non accettano il matrimonio dei figli, fanno di tutto pur di ostacolare le nozze²⁴⁸ e sostengono di non voler avere nulla a che fare con i nipoti nati da queste unioni²⁴⁹.

Nell'indagine del 2008, un uomo quarantenne residente a Mukawa racconta del suo matrimonio con una donna Wajin. Al tempo, una ventina di anni prima, la futura suocera era assolutamente contraria alle nozze e non voleva che sua figlia desse alla luce un bambino di stirpe Ainu. Alla fine, grazie anche al sostegno del suocero che per contro non vedeva nulla di male in quell'unione, i due innamorati riuscirono a sposarsi. Tuttavia, l'uomo rammenta che fu proprio in quell'occasione che si rese conto per la prima volta di essere Ainu e di cosa questo comportasse²⁵⁰.

Un signore sulla sessantina residente a Mukawa ricorda le discriminazioni subite da giovane e le difficoltà incontrate dal figlio quando ha deciso di sposare una donna Wajin. I genitori della ragazza erano contrari all'idea che lei sposasse un Ainu. Anche quando lei rimase incinta e i due ragazzi dichiararono che volevano stare insieme a ogni costo, i genitori della ragazza furono disposti a permettere le nozze e il suo inserimento nel *koseki* nel fidanzato solo a patto che non venisse svolta alcuna celebrazione per l'evento²⁵¹. Poiché il futuro marito sarebbe stato un Ainu, pare che volessero far avvenire tutto in maniera estremamente discreta. Si può quindi supporre che questo tipo di richieste siano dovute alla vergogna di rendere pubblico un matrimonio con delle nuore o dei generi Ainu.

²⁴⁷ ONODERA, "Ainu shakai ni okeru...", cit., p. 127.

²⁴⁸ Ibidem.

²⁴⁹ KIKUCHI, "Ainu no hitobito...", cit., p. 150.

²⁵⁰ Ivi, p. 146.

²⁵¹ Ivi, p. 151.

È doveroso tenere a mente che questi genitori possono essere mossi dalla preoccupazione più che da motivi razziali. Alcuni, infatti, temono che i figli, specialmente le figlie femmine, diventino vittime di discriminazione e violenze per aver scelto di sposare un Ainu²⁵².

Queste circostanze mostrano, seppur da un altro punto di vista, la presenza di uno stigma legato alla popolazione Ainu.

Nei sondaggi viene spiegato che ad alcuni Ainu quest'opposizione da parte dei suoceri è stata dichiarata apertamente, in altri casi le preoccupazioni riguardo le nozze sono state condivise solo con i propri figli Wajin e tenute nascoste al partner Ainu. Ciò è supportato dai dati raccolti tra i coniugi Ainu e Wajin all'interno dell'indagine. Se, da un lato, i coniugi Wajin i cui parenti erano contrari alle nozze erano 7 su 15 intervistati (quindi quasi la metà), i coniugi Ainu che hanno riferito di aver incontrato l'opposizione dei futuri suoceri erano solo 8 su 61²⁵³.

Ciò che più colpisce delle testimonianze riguardo il matrimonio è l'intento generale di evitare le unioni tra Ainu. In molti casi è infatti desiderio, in particolare degli uomini, trovare un coniuge Wajin anziché Ainu. In questo caso, il timore è esattamente l'opposto di quello delle famiglie Wajin, ossia si teme di "addensare", rafforzare il sangue Ainu, con tutte le conseguenze che ciò comporta. Anzi, i parenti Ainu vedono l'atto di sposare un Wajin e così facendo "diluire" il sangue Ainu come una cosa positiva²⁵⁴.

Per esempio, si ritiene che l'unione tra due Ainu comporti un destino misero per i figli²⁵⁵.

Un giovane Ainu sulla trentina ammette di aver pensato a quali avrebbero potuto essere le conseguenze per la sua prole se avesse sposato una donna Ainu, se i figli avessero avuto caratteristiche fisiche associate tipicamente agli Ainu²⁵⁶. Anche una donna di cinquant'anni ha avuto lo stesso pensiero e ha concluso che fosse meglio evitare di sposare un altro Ainu²⁵⁷. A un'altra sua coetanea è stata addirittura la nonna a consigliare di sposare un uomo Wajin per il bene dei nipoti²⁵⁸.

Sempre nell'indagine del 2008 vengono riportate testimonianze simili, come nel caso di un uomo sulla quarantina residente a Mukawa, con entrambi i genitori di stirpe Ainu. Egli spiega che fin da piccolo in casa sua si è parlato estremamente poco di Ainu, ma che, allo stesso tempo, ha per qualche vaga ragione sempre voluto sposare una donna Wajin²⁵⁹.

Un altro testimone di mezz'età e residente a Sapporo racconta di aver sempre creduto che fosse meglio sposare una donna Wajin, pur riconoscendo quanto questa convinzione potesse sembrare

²⁵² ONODERA, "Ainu shakai ni okeru...", cit., p. 127.

²⁵³ Ivi, p. 131.

²⁵⁴ Ivi, p. 129.

²⁵⁵ NOZAKI, "Sedai ni yoru...", cit., p. 37.

²⁵⁶ ONODERA, "Ainu shakai ni okeru...", cit., p. 129.

²⁵⁷ Ibidem.

²⁵⁸ Ibidem.

²⁵⁹ KIKUCHI, "Ainu no hitobito...", cit., p. 151.

scortese e offensiva nei confronti delle donne Ainu. Confessa però la sua preoccupazione maggiore: la sua discendenza. Spinto a ragionare in questo modo – con tutta probabilità – a causa degli episodi di discriminazione di cui lui stesso era stato vittima, infatti, ha ritenuto che per il bene dei suoi figli sarebbe stato più opportuno e saggio “diluire” il proprio sangue Ainu sposando una Wajin, piuttosto che rafforzarlo unendosi a una donna Ainu. E così ha fatto, anzi ammette che se sua moglie fosse stata Ainu non l’avrebbe sposata²⁶⁰.

È inevitabile notare come tale convinzione, nata in periodo coloniale, sia ancora talmente radicata da condizionare la realtà e le scelte di vita di una minoranza etnica. Non solo, in principio l’idea di diluire il sangue Ainu per elevarlo e purificarlo era un concetto adoperato principalmente dalla parte Wajin per un’assimilazione biologica degli indigeni all’interno della società giapponese. Ora è evidente che quest’idea è stata resa propria anche dalla parte Ainu e in qualche modo contribuisce allo stigma legato alla loro identità etnica.

3.4 Rischi di povertà legati all’essere Ainu

Una sezione molto interessante dell’indagine condotta dall’Università dell’Hokkaidō nel 2008 riguarda il rischio di povertà in cui incorrono gli Ainu. Lo scopo di questa parte è stabilire se ci può essere una correlazione tra l’essere Ainu e la povertà, facendo riferimento al reddito annuo sia dei nuclei familiari, sia dei singoli capifamiglia in base al loro stato civile.

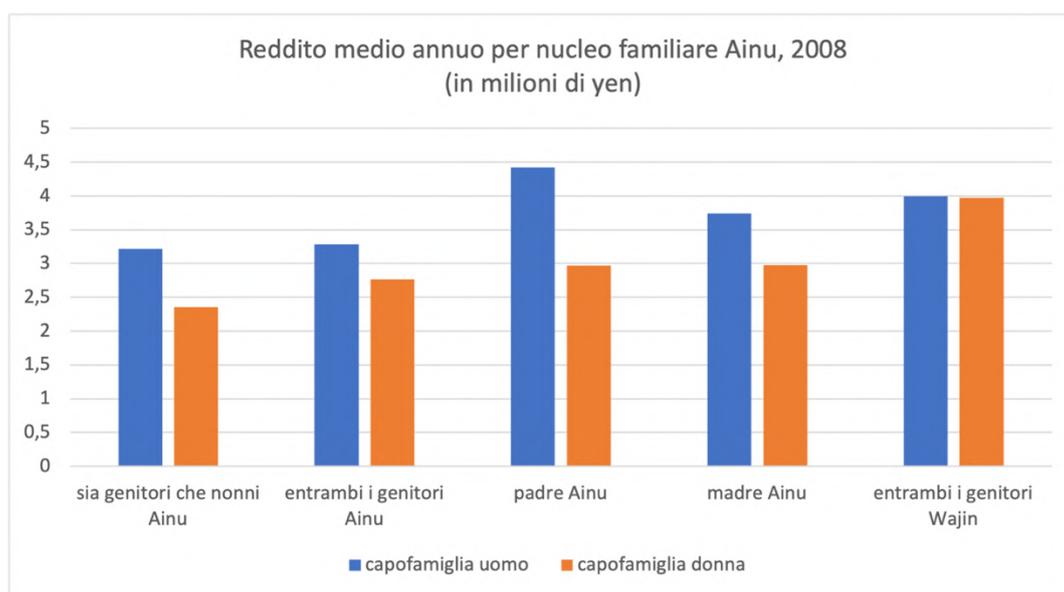


Figura 21: Reddito medio annuo per nucleo familiare, sulla base della discendenza dei capifamiglia (dati divisi per donne e uomini).

²⁶⁰ KIKUCHI, “Ainu no hitobito...”, cit., p. 151.

Per quanto riguarda i nuclei familiari, si è tenuto conto dei “capifamiglia” (*setainushi* 世帯主), distinguendoli tra uomini e donne, e della loro discendenza (Figura 21). Per cui i partecipanti al sondaggio sono stati suddivisi secondo queste categorie:

- (nuclei familiari con) Capofamiglia con sia genitori che nonni Ainu;
- Capofamiglia con entrambi i genitori Ainu;
- Capofamiglia con padre Ainu;
- Capofamiglia con madre Ainu;
- Capofamiglia con entrambi i genitori Wajin.

Si è riscontrato che il reddito annuo più alto apparteneva ai nuclei familiari con capifamiglia uomini aventi solo il padre Ainu (4.422.000 yen, ossia circa 30.600 euro) o entrambi i genitori Wajin (3.998.000 yen, circa 27.600 euro). I capifamiglia uomini, poi, godevano del reddito più basso se avevano sia genitori che nonni Ainu (3.214.000 yen, circa 22.250 euro)²⁶¹.

Ciò che si nota a colpo d’occhio è che il reddito annuo per i nuclei familiari con capifamiglia donne, oltre a essere significativamente più basso rispetto a quello degli uomini (a parte per coloro che hanno entrambi i genitori Wajin, quasi pari a quello della controparte maschile con 3.974.000 yen annui, circa 27.500 euro), diminuiscono all’aumentare della loro discendenza Ainu. Infatti, il valore più basso in assoluto è quello del reddito dei nuclei famigliari in cui il capofamiglia donna possiede sia genitori che nonni di stirpe Ainu (2.357.000 yen, ossia poco più che 16.000 euro all’anno)²⁶².

Nel 2008, il reddito annuo medio nella comunità Ainu era di 3.210.000 yen (circa 22.200 euro). Nel resto dell’Hokkaidō lo stesso valore ammontava a 4.880.000 yen (circa 33.700 euro)²⁶³. Continuando il sondaggio, si è scoperto che il 49,8% degli intervistati aveva un reddito inferiore alla media regionale e che ben il 25% non raggiungeva nemmeno la metà della media²⁶⁴. Anche le medie dei redditi ottenute per ogni fascia d’età erano nettamente inferiori ai dati corrispondenti nei sondaggi regionali (Figura 22)²⁶⁵.

²⁶¹ NOZAKI Yoshiki, “Dai 2 shō – ‘Ainu hinkon’ no shorisuku” (Capitolo 2 – Vari rischi della “povertà Ainu”), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 3, 2014, p. 30.

小野寺理佳、「第2章『アイヌ貧困』の諸リスク」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告: *Ainu Report*、第3巻、2014年、p. 30.

²⁶² Ibidem.

²⁶³ Ivi, pp. 27, 32.

²⁶⁴ Ivi, p. 32.

²⁶⁵ Ibidem.

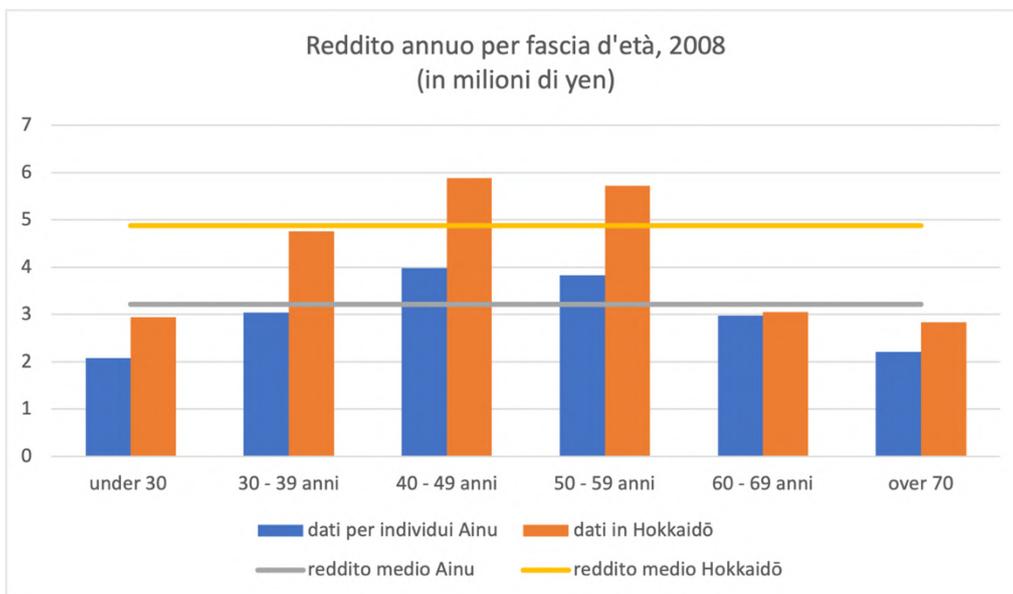


Figura 22: Reddito annuo per fascia d'età; dati per gli individui Ainu confrontati con i dati riferiti all'intero Hokkaidō e confronto tra la media di reddito Ainu e quella regionale.

Una volta ottenuti i dati per i nuclei familiari e i loro capifamiglia, si è di nuovo tentato di trovare un nesso tra la discendenza Ainu e il rischio di povertà facendo un confronto con il reddito medio dell'Hokkaidō (Figura 23). Effettivamente, coloro che percepivano un reddito inferiore alla metà della media regionale erano per la maggior parte capifamiglia con sia genitori che nonni Ainu (29,9%) e quelli con entrambi i genitori Ainu (29,1%). Per contro, a percepire un reddito maggiore della media erano i capifamiglia con solo il padre Ainu (25,5%) e quelli con entrambi i genitori Wajin (26,5%)²⁶⁶.

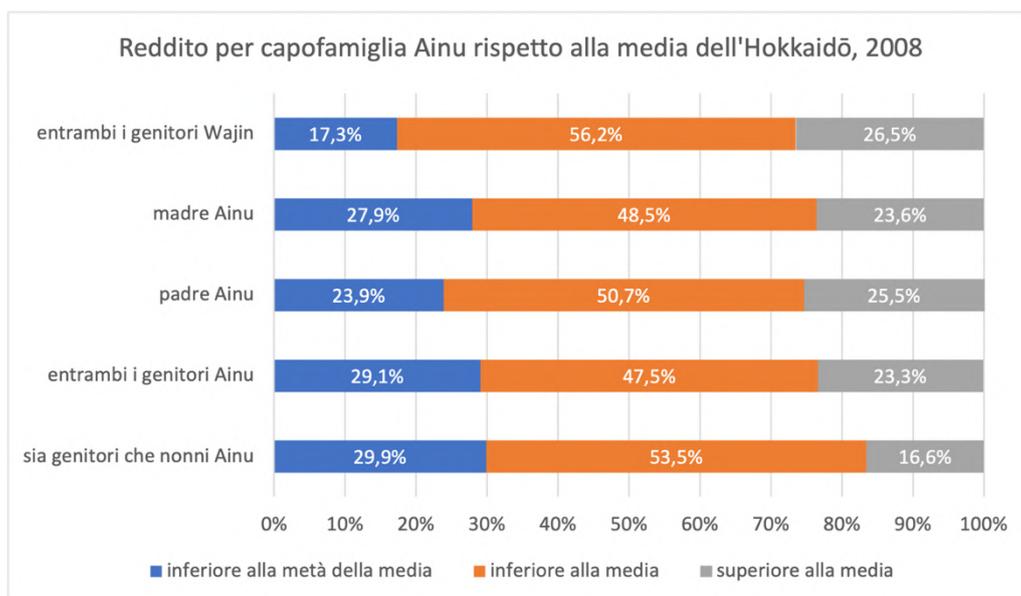


Figura 23: Reddito annuo dei capifamiglia Ainu rispetto alla media della regione d'Hokkaidō (individui suddivisi sulla base della loro discendenza).

²⁶⁶ NOZAKI, "Dai 2 shō...", cit., p. 36.

Passando ai redditi per i singoli capifamiglia (Figura 24), questi sono stati suddivisi secondo le seguenti categorie:

- (uomo o donna) Wajin con coniuge Ainu;
- Ainu con coniuge Wajin;
- Ainu con coniuge Ainu;
- Ainu non sposati/single.

In questo caso, quindi, l'attenzione è stata posta sulla possibile influenza che può avere il legame matrimoniale nel cambiamento del reddito e, di conseguenza, nell'esposizione al rischio di povertà.

Stando ai risultati, è emerso che il reddito annuo più alto, pari a 4.080.000 yen (circa 28.200 euro), viene percepito dai capifamiglia uomini Ainu con coniugi Wajin, seguiti dai capifamiglia Wajin con coniugi Ainu, i quali percepiscono rispettivamente 4.069.000 yen (circa 28.100 euro) se uomini e 4.022.000 yen (circa 27.800 euro) se donne. Il reddito più basso è quello delle donne Ainu aventi un coniuge Ainu a loro volta, ossia 2.790.000 yen (circa 19.300 euro). Nemmeno i single godono di un reddito elevato, dal momento che si limita a 3.000.000 yen annui (circa 20.600 euro)²⁶⁷.

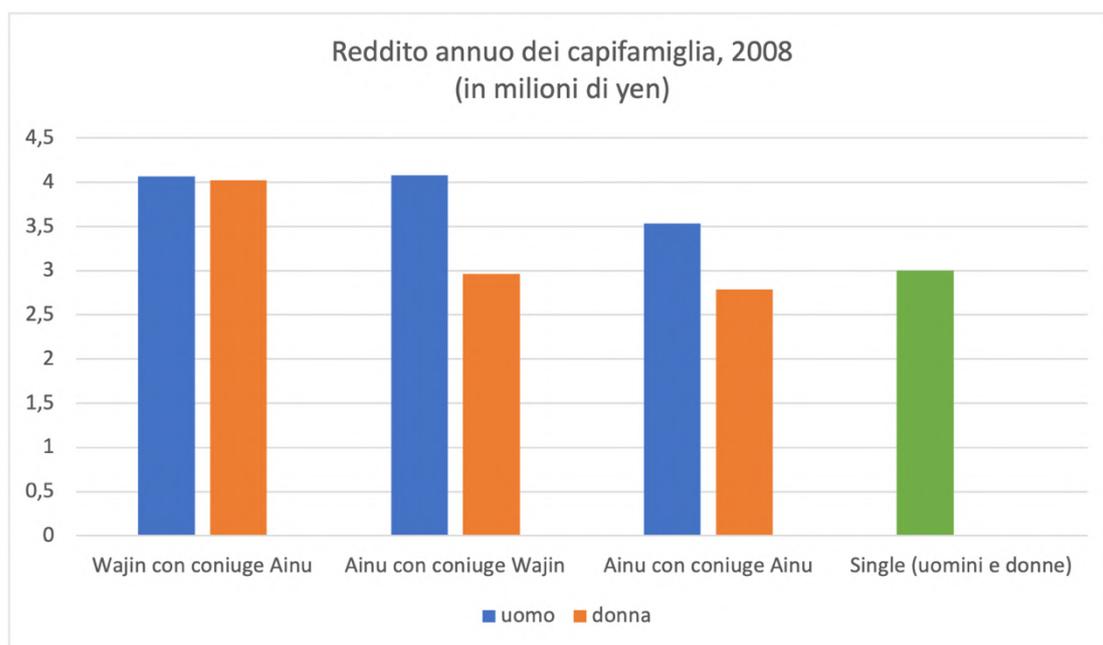


Figura 24: Reddito annuo dei capifamiglia (distinti per sesso) in base all'identità etnica del partner e reddito dei single

Come spiega Nozaki in questa sezione, le conclusioni raggiunte possono essere riassunte in questo modo. Per prima cosa, indipendentemente dal sesso, a un capofamiglia Wajin corrisponde un reddito annuo più elevato. Questo vale anche se il capofamiglia è un uomo Ainu avente un coniuge Wajin,

²⁶⁷ NOZAKI, "Dai 2 shō...", cit., p. 31.

mentre per le donne Ainu il reddito è leggermente inferiore. Nel caso delle coppie formate da due Ainu, il reddito annuo è inferiore alla media, specie nel caso in cui il capofamiglia è una donna²⁶⁸.

Per questa ragione, si può affermare che c'è un fondo di verità nella convinzione che la discendenza Ainu abbia conseguenze sulle condizioni economiche dei singoli e delle loro famiglie. In particolare, sembrano fondate le preoccupazioni degli Ainu che, come abbiamo visto, preferiscono sposare un Wajin piuttosto che un altro Ainu. Se prima si poteva ipotizzare che fosse solo una questione di sangue “da diluire”, ora è certo trattarsi anche di una preoccupazione concreta. È bene notare però che anche rimanere celibe o nubile nel caso degli Ainu può comportare conseguenze negative sul piano economico.

In sintesi, la discendenza Ainu e i legami familiari con gli Ainu influiscono sulle prospettive economiche e contribuiscono a rendere concreto il rischio di povertà.

3.5 Condizioni di vita

È importante notare che nel 2017 complessivamente tre quarti delle famiglie Ainu lamentano condizioni di vita spiacevoli, con il 47,8% che spiega di avere qualche difficoltà e il 27,1% che invece vive una situazione molto dura. Il 15,8% riferisce di trovarsi in una condizione tutto sommato positiva, mentre solo l'1% delle famiglie Ainu vanta una vita agiata (Figura 25). Tra le preoccupazioni che maggiormente affliggono gli Ainu troviamo la propria salute e quella della famiglia (68,9%), il reddito basso e le condizioni di vita instabili (45,3%) e l'istruzione dei figli (18,4%) (Figura 26)²⁶⁹.

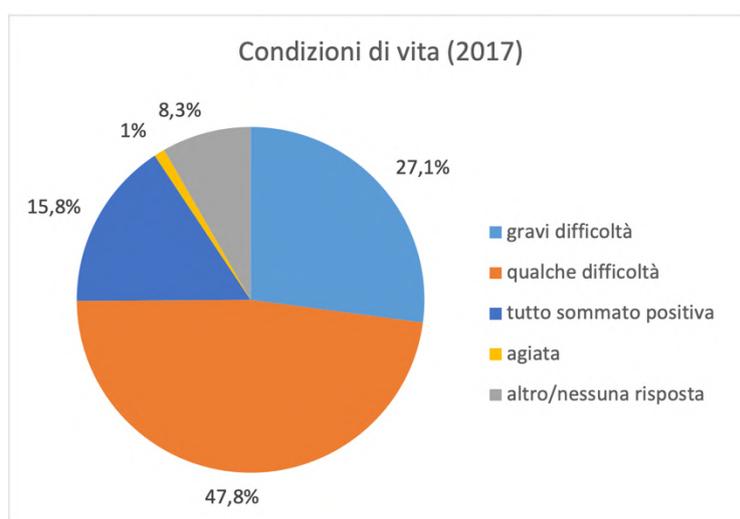


Figura 25: Risultati dei vari intervistati riguardo le attuali condizioni di vita degli Ainu in Hokkaidō.

²⁶⁸ NOZAKI, “Dai 2 shō –...”, cit., p. 31.

²⁶⁹ HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen...*, cit., p. 28.

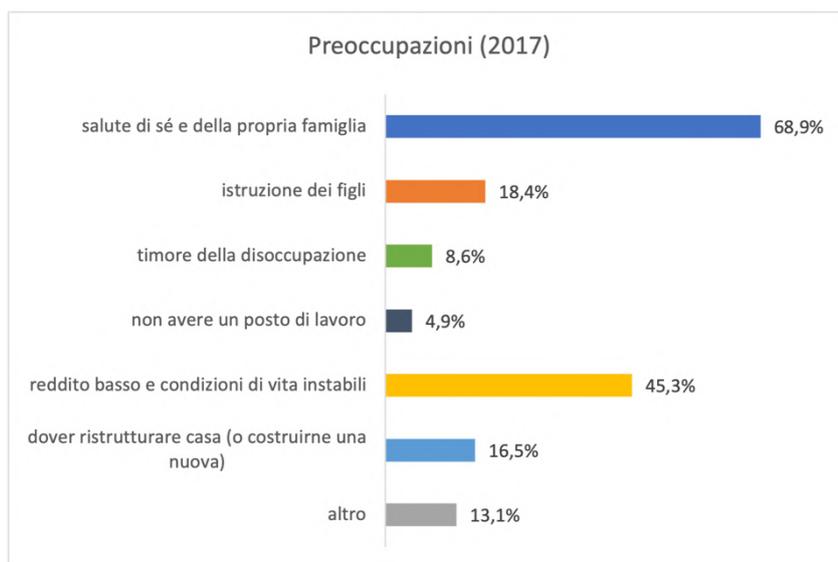


Figura 26: Preoccupazioni principali delle famiglie Ainu in Hokkaidō.

Dal sondaggio del 2017 risulta che complessivamente il 33,6% delle famiglie Ainu percepisce come reddito annuo meno di 2 milioni di yen (circa 14.150 euro). Questo dato risulta di gran lunga maggiore a quello dell'intero Giappone, che già nel 2014 era pari solo al 19,5%. Inoltre, mentre, già nel 2014, in tutto il Giappone le famiglie con un reddito annuo maggiore a 10 milioni di yen (circa 71.000 euro) ammontavano al 11,6%, le famiglie Ainu a godere delle stesse condizioni economiche formano solo il 2% del totale²⁷⁰.

Per quanto riguarda l'occupazione, l'indagine dell'Università dell'Hokkaidō del 2008 ha dimostrato che la percentuale dei lavoratori con impiego stabile, a prescindere dal tipo di occupazione, era inferiore rispetto a quella corrispondente che si riferisce all'intero Hokkaidō²⁷¹. Questo dato conferma che tra gli Ainu ci sia un elevato numero di lavoratori a basso reddito e in percentuali maggiori rispetto alla media regionale. Difatti, molti lavorano nell'ambito dell'agricoltura, della silvicoltura o della pesca, sono artigiani oppure operai, professioni caratterizzate da redditi non particolarmente elevati²⁷². Tra gli Ainu ci sono diversi individui che cambiano lavoro molte volte ed è stato dimostrato che maggiore è il numero di questi cambi, minore diventa il reddito annuo degli individui²⁷³.

²⁷⁰ Cfr. HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen...*, cit., p. 27; E-STAT – SEIFU TŌKEI NO SŌGŌ MADOGUCHI, *Heisei 26 nen zenkoku shōhi jittai chōsa* (Indagine nazionale sui consumi, era Heisei anno 26 [2014]), 2023, <https://www.e-stat.go.jp/stat-search/files?page=1&layout=datalist&toukei=00200564&tstat=000001073908&cycle=0&tclass1=000001073965&tclass2=000001074840&tclass3=000001077457&tclass4val=0>.

E-STAT – 政府統計の総合窓口、『平成 26 年全国消費実態調査』、2023 年、<https://www.e-stat.go.jp/stat-search/files?page=1&layout=datalist&toukei=00200564&tstat=000001073908&cycle=0&tclass1=000001073965&tclass2=000001074840&tclass3=000001077457&tclass4val=0> (ultimo accesso: 08/01/2023).

²⁷¹ NAKAMURA, “Shakai hoshō...”, cit., p. 54.

²⁷² Ivi, pp. 54-5.

²⁷³ NOZAKI, “Dai 2 shō...”, cit., p. 38.

Anche se il numero di lavoratori con impiego stabile e regolare aumentava nelle generazioni più giovani, in particolare nella fascia dei giovani under trenta, il numero rimaneva comunque estremamente basso²⁷⁴.

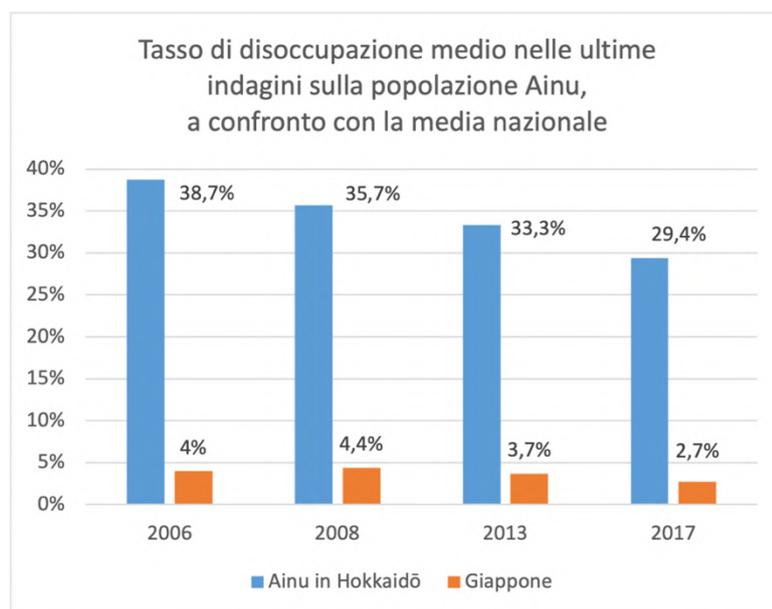


Figura 27: Tasso di disoccupazione medio tra gli Ainu confrontato alla media nazionale

Un altro dato preoccupante riguarda quello della disoccupazione (Figura 27). Nel sondaggio già menzionato, il 61% degli anziani, il 19% delle persone di età compresa tra i quaranta e cinquant'anni e il 24,1% dei più giovani era senza lavoro. Questo significa che nel 2008 tra gli Ainu si è riscontrato un tasso di disoccupazione medio del 35,7%, mentre sempre lo stesso anno quello giapponese si limitava al 4%²⁷⁵. Nel 2017 il tasso di disoccupazione tra gli Ainu di età superiore ai quindici anni corrispondeva al 29,4%, tendenza in calo rispetto ai sondaggi prefetturali del 2013 e del 2006, quando ammontava rispettivamente al 33,3% e al 38,7%. Rimane comunque un dato particolarmente alto, se si calcola che a livello nazionale il tasso di disoccupazione si fermava a circa il 3%²⁷⁶.

3.6 Benessere sociale

Nell'indagine del 2017, il 53,4% degli intervistati spiega di aver usufruito dei contributi e delle misure applicate rivolte alla comunità Ainu. Di questi ultimi, i contributi per il miglioramento dell'istruzione scolastica sono stati quelli più utilizzati in tutte le fasce d'età (74,3%), seguiti da quelli

²⁷⁴ NAKAMURA, "Shakai hoshō...", cit., p. 55.

²⁷⁵ NOZAKI, "Sedai ni yoru...", cit., p. 26; cfr. STATISTICS BUREAU OF JAPAN, *Historical Data*, <https://www.stat.go.jp/english/data/roudou/lnindex.html>, (ultimo accesso: 18/12/2022).

²⁷⁶ HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen...*, cit., p. 23.

per la stabilità dei mezzi di sostentamento (37,7%), per la stabilità lavorativa (23,2%) e per la promozione del settore industriale (10,1%)²⁷⁷. Quasi il 61% degli intervistati ritiene che siano necessarie delle misure speciali per la tutela degli Ainu e alla domanda “Quali ritiene che saranno delle misure fondamentali in futuro?”, le risposte più diffuse comprendevano: l’adozione di misure per l’educazione dei bambini, quali incoraggiare la continuazione degli studi e l’acquisizione di abilità tecniche e via dicendo (70,3%); di misure per la stabilità lavorativa e delle condizioni di vita (51,1%); di misure atte a preservare e trasmettere la cultura Ainu (36,2%); di misure per garantire e migliorare gli alloggi e l’ambiente abitativo (24,7%); di misure per far prosperare le industrie, la produzione e vendita di prodotti agricoli, forestali, ittici e artigianali (21,4%)²⁷⁸.

Il sondaggio del 2008 aveva dimostrato che il 5,2% dei nuclei familiari Ainu riceveva assistenza pubblica, se si contano anche quelli che l’avevano ricevuta in passato (4,8%) questo dato raggiungeva il 10% del totale. Si tratta di un risultato ben superiore a quello dei sondaggi del 2006 di tutto l’Hokkaidō e del Giappone, rispettivamente limitati al 3,9% e al 2,2%²⁷⁹.

Già nel 2008 un numero significativo di Ainu residenti in Hokkaido si serviva di contributi finanziari per permettere la continuazione degli studi dei figli. Infatti, ben il 47,5% degli intervistati diceva di fare o aver fatto uso dei sussidi scolastici distribuiti dall’Associazione Utari nel programma di incentivi per promuovere l’istruzione di livello superiore per i bambini Ainu²⁸⁰. Si tratta di misure che sono state introdotte intorno al 1974 dall’Associazione Utari per contrastare lo stato di povertà in cui molte famiglie Ainu si trovavano, vedendosi costrette a rinunciare all’istruzione dei figli²⁸¹.

Per alcuni, il momento in cui avviene l’iscrizione all’associazione per poter usufruire dei sussidi diventa l’occasione di rivelare ai figli la loro identità etnica²⁸².

3.7 Istruzione

Anche nell’ambito scolastico e accademico è necessario fare delle osservazioni sulla situazione attuale della comunità Ainu. Tra i primi dati ottenuti nell’indagine del 2008 è stato dimostrato che quasi tutti hanno frequentato sia la scuola primaria che la scuola secondaria di primo grado, le cui percentuali corrispondono rispettivamente al 98,9% e al 95,8% (Figura 28)²⁸³.

²⁷⁷ HOKKAI DŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen...*, cit., p. 36.

²⁷⁸ Ivi, pp. 37-8.

²⁷⁹ NAKAMURA Yasutoshi, “Shakai hoshō...”, cit., p. 49.

²⁸⁰ Ivi, p. 51.

²⁸¹ NOZAKI, “Sedai ni yoru...”, cit., p. 24

²⁸² ONODERA, “Ainu shakai ni okeru...”, cit., p. 133.

²⁸³ NOZAKI Yoshiki, “Kyōiku fubyōdō no jittai to kyōiku ishiki” (La realtà della disuguaglianza e la consapevolezza educative), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 1, 2012, p. 59.

	Asilo nido	Scuola materna	Scuole elementari	Scuole medie	Scuole superiori	Scuole tecniche	Lauree brevi/scuole professionali	Università	Scuole di specializzazione post-laurea
Under 30	79,3%	60,3%	99,9%	99,9%	95,2%	26,6%	10,4%	20,2%	0,6%
30 – 39 anni	76,7%	56,1%	99,8%	99,7%	87,4%	26,3%	9,3%	8,8%	0,5%
40 – 49 anni	65,5%	39,6%	99,6%	99,4%	79,8%	20,7%	5,2%	4,3%	0,3%
50 – 59 anni	29,6%	19,8%	99%	98,9%	57,5%	19,7%	4%	4,5%	0,1%
60 – 69 anni	6,7%	6,9%	97,8%	92,4%	37,4%	7,8%	3,5%	4%	0,6%
Over 70	3,3%	0,7%	95,6%	68%	23,5%	8,9%	1,7%	1,3%	0%
Media totale	47,6%	31,6%	98,9%	95,8%	68,4%	19,6%	5,9%	7,8%	0,4%

Figura 28: Dati riguardo i vari tipi di scuole e strutture per l'istruzione frequentati dagli Ainu in Hokkaidō (divisi per fasce d'età); risultati del sondaggio del 2008.

Tuttavia, anche da diverse indagini svolte a livello governativo, è emerso che il numero di bambini Ainu che proseguono gli studi dopo la scuola media è significativamente basso rispetto a quelli Wajin. Infatti, a proseguire gli studi presso le scuole superiori è il 68,4%, per quanto riguarda l'università il dato scende al solo 7,8% (Figura 28)²⁸⁴. Per le università il dato più alto di frequenza è stato registrato nel 2005, quando ha raggiunto il 21,1%. Ciononostante, si tratta di un risultato estremamente basso se messo a confronto con la percentuale nazionale, quasi doppia²⁸⁵.

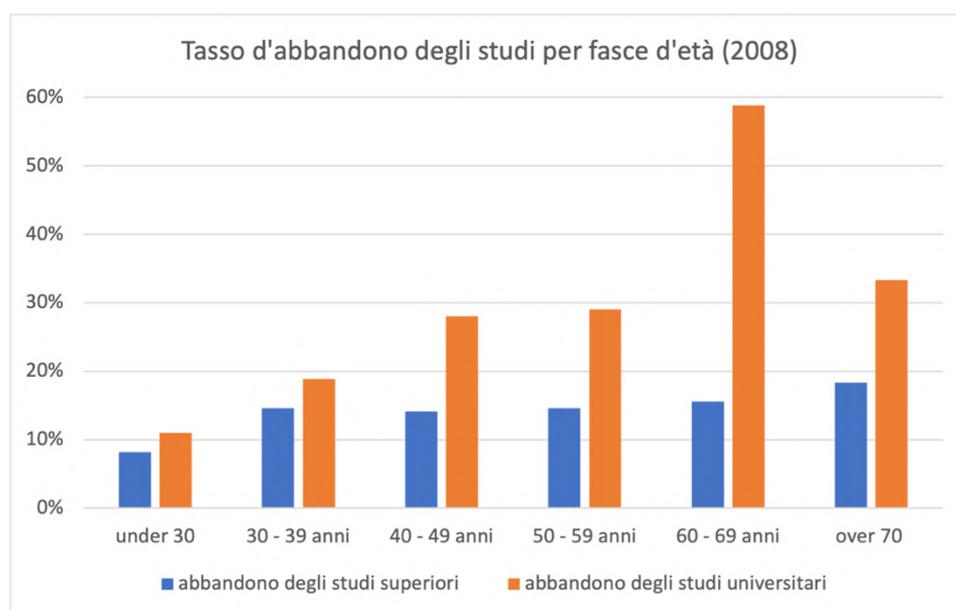


Figura 29: Percentuale degli studenti che abbandonano la scuola superiore e l'università prima del completamento del ciclo di studi (divisi per fasce d'età).

(continua) 野崎剛毅、「教育不平等の実態と教育意識」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告：Ainu Report、第1巻、2012年、p. 59.

²⁸⁴ Ibidem.

²⁸⁵ Ivi, p. 61.

È necessario chiarire però che non sempre questi studi vengono conclusi, il che rende queste percentuali più indicative che altro. A tal proposito, si osserva che il numero degli studenti rinunciatari è estremamente alto se confrontato con i dati della regione d'Hokkaidō e del resto del Giappone.

Gli studenti che abbandonano l'istruzione superiore di secondo grado prima di terminarla è mediamente del 12,9%; tra gli under trenta si limita all'8,2%, mentre nelle generazioni più anziane è due volte tanto (15,6% per la fascia tra i sessanta e sessantanove anni, 18,3% per gli ultrasessantenni) (Figura 29). Stando ai dati del 1999, si tratta di valori ingenti se paragonati al 2,1% del resto dell'Hokkaidō e all'1,9% statale²⁸⁶.

Lo stesso vale per le università (Figura 29): nella comunità Ainu 1 studente su 5 (20,3%) rinuncia agli studi prima del conseguimento del titolo, mentre la media giapponese si aggira ben sotto al 10%²⁸⁷.

Per quanto riguarda le ragioni che spingono gli studenti ad abbandonare gli studi di livello superiore, alcuni, specie tra i più giovani, hanno spiegato di non sentirsi all'altezza di proseguire l'istruzione e di avere poca attitudine allo studio²⁸⁸.

Per esempio, un giovane ragazzo spiega che, nonostante desiderasse andare all'università, non era stato in grado di trovarne una adatta a quello che voleva fare e per cui le sue abilità accademiche andassero bene²⁸⁹.

Eppure, la stragrande maggioranza di questi ha citato le difficoltà economiche. Nella fascia d'età che interessa le persone dai sessant'anni in su, circa l'85,3% ha riferito di non potersi finanziariamente permettere di proseguire gli studi. Un anziano signore ha riferito che, terminata la scuola media, sapeva di non poter continuare gli studi, perché i suoi genitori non potevano permetterselo e non poteva contare nemmeno sull'appoggio economico dei nonni²⁹⁰. Anche nella fascia dei giovani trentenni questa ragione è stata menzionata nel 67,2% dei casi²⁹¹.

Un'altra ragione profondamente legata alle motivazioni economiche è quella della necessità di lavorare, addotta dal 25,2% degli intervistati²⁹².

Anche se è stato riscontrato qualche caso in cui anche i più giovani abbiano preferito trovare un lavoro anziché proseguire gli studi²⁹³, sono stati gli anziani a vedersi costretti a fare scelte di vita spesso differenti rispetto ai loro desideri. Ben il 41,1% di loro ha detto che al tempo le condizioni economiche delle loro famiglie erano gravi e le testimonianze mettono in luce un grave stato di

²⁸⁶ NOZAKI Yoshiki, "Kyōiku fubyōdō...", cit., p. 61.

²⁸⁷ Ibidem.

²⁸⁸ Ibidem; cfr. NOZAKI, "Sedai ni yoru...", cit., p. 22.

²⁸⁹ NOZAKI, "Sedai ni yoru...", cit., p. 22.

²⁹⁰ Ibidem.

²⁹¹ NOZAKI, "Kyōiku fubyōdō...", cit., p. 63.

²⁹² Ibidem.

²⁹³ NOZAKI, "Sedai ni yoru...", cit., p. 22.

povertà: carenza di vestiti e penuria di cibo, con alcuni bambini che potevano a mala pena permettersi di acquistare della frutta marcia²⁹⁴. Alcuni, proprio a causa di queste condizioni di vita, non andavano bene a scuola e i loro voti erano molto bassi perché non avevano tempo per fare i compiti, diventando così oggetto di denigrazione da parte degli altri studenti²⁹⁵.

Un'altra ragione per cui alcuni studenti Ainu hanno rinunciato a un'istruzione superiore sembra essere la realtà della discriminazione. Per esempio, una motivazione simile è stata adottata da una anziana signora di Sapporo, la quale ha spiegato che finite le scuole medie è andata a lavorare in fabbrica poiché convinta che anche se si fosse diplomata al liceo, essendo Ainu non sarebbe riuscita a trovare lavoro²⁹⁶.

Nel sondaggio del 2017, invece, sono stati confrontati i dati tra gli Ainu e i dati generali delle municipalità in cui erano residenti. È stato dimostrato che gli Ainu tendenzialmente sono più portati a cercare un lavoro anziché perseguire l'istruzione. Per quanto riguarda il percorso successivo alle scuole superiori, si è riscontrato che gli Ainu che proseguivano gli studi all'università e presso scuole professionali/istituti di formazione professionale corrispondevano rispettivamente al 33,3% e al 14,5%, mentre i dati generali ammontavano al 46,8% e al 27,1% nelle municipalità. Per quanto riguarda gli individui che decidevano di entrare nel mondo del lavoro invece, i dati erano rispettivamente il 47,8% per gli Ainu contrapposto al 22,2% generale²⁹⁷.

	15 – 19 anni	20 – 29 anni	30 – 39 anni	40 – 49 anni	50 – 59 anni	Over 60	Media totale
Università	0%	3,2%	6,4%	6,1%	2,6%	1,4%	3,4%
Corsi di laurea breve	0%	6,3%	7,9%	3,5%	0,9%	1,4%	3%
Scuole superiori	84,6%	66,7%	41,3%	63,2%	61,2%	32,3%	50,3%
Scuole professionali	7,7%	17,5%	22,2%	9,5%	6%	1%	8,1%
Totale parziale (chi continua gli studi dopo la scuola dell'obbligo)	92,3%	93,7%	77,8%	82,3%	70,7%	36,1%	64,8%
Scuole medie	0%	6,4%	22,2%	17,7%	27,6%	57%	32,2%
Scuole elementari	7,7%	0%	0%	0%	1,7%	6,9%	3%
Totale	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%

Figura 30: Dati per il livello massimo d'istruzione raggiunto dagli individui Ainu di età superiore ai 15 anni (divisi per fasce d'età); risultati dell'indagine del 2017.

²⁹⁴ NOZAKI, "Sedai ni yoru...", cit., p. 23.

²⁹⁵ KIKUCHI, "Ainu no hitobito...", cit., p. 145.

²⁹⁶ Ivi, p. 144.

²⁹⁷ HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen...*, cit., p. 6.

Dalla sezione riguardante l'istruzione scolastica del sondaggio del 2017 (Figura 30), è risultato che il 64,8% degli Ainu, indifferentemente dall'età, prosegue gli studi dopo aver finito la scuola dell'obbligo (ossia la scuola secondaria di primo grado); di questi, l'8% frequenta le scuole professionali, il 50,3% le superiori ed esclusivamente il 6% decide di proseguire gli studi all'università. Nella fascia che comprende gli individui di età maggiore ai sessant'anni, più della metà termina il ciclo di studi con la scuola media (57%). Questo valore diminuisce circa in maniera direttamente proporzionale all'età dei partecipanti. Infatti, per quanto riguarda i giovani di età compresa tra i 20 e i 29 anni, il 93,7% ha ricevuto un'istruzione di livello superiore, anche se solo il 9,5% si iscrive all'università²⁹⁸.

	Under 30	30enni	40enni	50enni	Over 60	Media totale
Ha frequentato la scuola materna	14%	25,4%	30,7%	15,3%	12,4%	18%
Ha frequentato l'asilo nido	61,6%	56,7%	51,5%	44,5%	13,2%	36,2%
Ha frequentato entrambi	18,6%	4,5%	5,9%	8%	1,5%	6%
Non ha frequentato nessuno dei due	2,3%	13,4%	8,9%	26,3%	57,5%	31,4%
Altro	3,5%	0%	3%	5,8%	15,4%	8,3%
Ha frequentato il doposcuola privato	30,2%	29,9%	22,8%	14,6%	6,4%	16,4%
Non ha frequentato il doposcuola privato	69,8%	68,7%	77,2%	83,9%	88,3%	80,6%
Altro	0%	1,5%	0%	1,5%	5,3%	3%

Figura 31: Dati riguardo il tasso di frequenza di scuole materne, asili nido e doposcuola privati (Ainu divisi per fasce d'età); risultati dell'indagine del 2017.

Altri dati rilevanti riguardano i servizi prescolari e i doposcuola (Figura 31). Dal sondaggio del 2017 risulta che in media il 31,4% degli Ainu non è andato né all'asilo nido né alla scuola materna; i dati più elevati sono solo quelli relativi alla fascia d'età degli ultrasessantenni, pari al 57,5%. Il valore va via via diminuendo nelle fasce più giovani, fino al 2,3% per gli individui di età inferiore ai trent'anni. Un risultato simile viene osservato anche per quanto riguarda i doposcuola privati (*juku* 塾), con addirittura l'80,6% degli Ainu che non li ha frequentati. Anche in questo caso, sebbene il tasso di non frequenza diminuisca per le fasce d'età più giovani, rimane decisamente alto con valori compresi circa tra il 70% e il 90%²⁹⁹.

²⁹⁸ HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen...*, cit., p. 20.

²⁹⁹ Ivi, p. 41.

Quando è stato loro chiesto per quale motivo non abbiano usufruito di questi servizi, in tutti e tre i casi la ragione maggiormente addotta è stata “per ragioni economiche” (34% per l’asilo nido, 33,2% per la scuola materna e 36,2% per il doposcuola). La seconda ragione maggiormente nominata per asili nido e scuole materne è stata la mancanza di tali strutture prescolari, rispettivamente 19,6% e 22,5%. Per quanto concerne i doposcuola invece, diverse persone hanno spiegato di non averne bisogno (29,6%)³⁰⁰.

3.8 Problemi di salute

Abbiamo visto che la società Wajin alimenta profondi pregiudizi nei confronti degli Ainu, in particolare per quanto concerne i loro vizi con l’alcol e il gioco d’azzardo. Ebbene, una sezione dell’indagine del 2008 è stata destinata all’analisi dei vari fattori di rischio per la salute fisica della comunità Ainu. Tra questi fattori troviamo il fumo, la consumazione di alcolici e le varie forme di gioco d’azzardo.

3.8.1. Fumo

Il confronto tra i risultati dell’indagine nazionale sulla salute e l’alimentazione (Kokumin kenkō – eiyō chōsa 国民健康・栄養調査) del 2007 e quelli dell’indagine del 2008 ha messo in luce che il numero di fumatori di etnia Ainu è maggiore rispetto alla media regionale e di gran lunga superiore alla media nazionale, indifferentemente dal genere³⁰¹. A livello statale i dati per uomini e donne sono rispettivamente del 38,9% e dell’11,9%, in Hokkaidō del 45,7% e del 20%, tra gli Ainu del 56,9% e del 35,7%³⁰².

È anche bene sottolineare che per gli Ainu l’abitudine di fumare rimane alta a prescindere dalla fascia d’età e non subisce particolari mutamenti in base al reddito del singolo³⁰³.

Il valore più preoccupante riguarda il numero di sigarette che vengono fumate giornalmente. Nell’indagine del 2008, il 19,7% degli intervistati ha affermato di fumare tra le 6 e le 10 sigarette al giorno, il 45,4% tra le 16 e le 20, mentre un preoccupante 20,8% ha confessato di fumarne più di 20 nel corso di una giornata. Tenendo conto che un pacchetto consiste in una ventina di sigarette,

³⁰⁰ HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen...*, cit., p. 42.

³⁰¹ SHINAGAWA Hiromi, ONODERA Rika, “Kenkō no risuku yōin to sono genjō” (Fattori di rischio per la salute e il loro stato attuale), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 1, 2012, p. 75.

品川ひろみ、小野寺理佳、「健康のリスク要因とその現状」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告：*Ainu Report*、第1巻、2012年、p. 75.

³⁰² Ibidem.

³⁰³ Ivi, pp. 73-4.

un'altissima percentuale di uomini e donne Ainu fuma almeno mezzo pacchetto o un intero pacchetto di sigarette al giorno³⁰⁴.

3.8.2. Alcolismo

Per quanto riguarda gli alcolici, i sondaggi mostrano che quasi la metà degli intervistati (49,1%, rispettivamente il 63,3% degli uomini e il 35,3% delle donne) consumano alcolici e di questi coloro che li consumano ogni giorno o più volte alla settimana ammontano al 91% degli uomini e all'85,1% delle donne³⁰⁵.

Nel resto del Giappone, un'indagine del 2005 condotta dal Ministero della Salute, del Lavoro e del Welfare è risultato che i consumatori abituali di alcolici è del 20,8% (36,7% degli uomini e 7,3% delle donne)³⁰⁶.

I rischi per la salute, così come nel caso del consumo di sigarette, risiedono certamente nella frequenza di uso ma anche nella quantità. Questo dato risulta particolarmente preoccupante nel caso della popolazione Ainu residente in Hokkaidō. Infatti, gli esperti raccomandano di consumare una dose giornaliera di alcol massima compresa tra i 180ml e i 360ml (rispettivamente 144g e 288g), anche se già dopo i 20g al giorno si rischiano complicazioni per la salute. Tuttavia, il sondaggio preso finora in esame ha rivelato che il 70,3% degli uomini e il 50,8% delle donne ne consumava ben di più: il valore medio indicato dai risultati dell'indagine si aggira intorno ai 515 ml (ergo 412g) assunti quotidianamente³⁰⁷.

Confrontando i dati, risulta che i forti bevitori tra gli Ainu sono molti di più rispetto a quelli che troviamo in Hokkaido così come a livello nazionale³⁰⁸.

3.8.3. Gioco d'azzardo

Nell'indagine è stato anche chiesto ai partecipanti riguardo la loro relazione con le varie forme di gioco d'azzardo, come il pachinko, le lotterie pubbliche o calcistiche, le corse di cavalli e le gare ciclistiche. Il 33,3% dei soggetti ha riferito di non aver mai giocato d'azzardo, mentre il 16,6% di averlo fatto in passato ma di aver smesso.

³⁰⁴ SHINAGAWA, ONODERA, "Kenkō no risuku...", cit., p. 76.

³⁰⁵ Ivi, pp. 78-9.

³⁰⁶ Ivi, p. 78.

³⁰⁷ Ivi, p. 79.

³⁰⁸ Ibidem.

Le due pratiche più diffuse tra gli effettivi giocatori, invece, si sono dimostrate essere il pachinko (30%) e le lotterie pubbliche (28,4%)³⁰⁹.

Si è poi deciso di fare un confronto con i dati ottenuti a livello nazionale con un'indagine del 2006, prendendo in considerazione non solo le testimonianze di chi praticava il gioco d'azzardo al tempo, ma anche di coloro che non scommettevano più. Il risultato è stato il seguente: in Giappone le lotterie pubbliche godevano indiscussamente del successo maggiore al 75,1%, seguite dal pachinko al 39,7%; al contrario tra gli Ainu il valore per le lotterie benché alto si limitava al 41,9%, cedendo il primo posto al pachinko con il 44,3% delle preferenze³¹⁰.

Anche in questo caso, come per il fumo e la consumazione di alcolici, i numeri per la comunità Ainu risultano maggiori a quelli della media nazionale. Riprendendo i dati sopracitati, diventa chiaro che tra gli Ainu i giocatori d'azzardo, compresi quelli tuttora attivi e quelli che ormai hanno smesso, ammontavano nel 2008 al 66,7%. Nel resto del Giappone il dato corrispondente era del 58,2%³¹¹.

Il gioco d'azzardo può causare dipendenza, oltre che contribuire alle difficoltà economiche delle persone. Per questo, anche questa pratica consiste in un rischio per la salute degli individui.

3.9 Riflessione e conclusioni

Nel corso di questo capitolo abbiamo proposto diversi aspetti della vita degli Ainu in Hokkaidō che mostrano le conseguenze causate dal trauma storico.

Innanzitutto, i risultati mostrano una correlazione tra l'essere Ainu e condizioni di vita meno agiate, rischio di un reddito più basso o di disoccupazione, limitazioni economiche, precarietà in ambito lavorativo. Le indagini prese in considerazione, infatti, hanno dimostrato che la maggior parte degli intervistati necessita e usufruisce di assistenza pubblica e/o di contributi economici e che è consapevole di quanto sia importante l'attuazione di misure speciali per la tutela degli Ainu. Ciò dimostra ancora una volta che gli stessi intervistati sono consci della correlazione tra il loro status sociale e il loro essere Ainu.

In secondo luogo, si può dedurre che l'esperienza storica ha minato profondamente il senso identitario di questo popolo. Ciò è dimostrato dal fatto che molti non hanno una vera consapevolezza della propria identità etnica; tra le generazioni più anziane questa consapevolezza si accompagna agli episodi di bullismo e discriminazione cominciati in tenera età; la stragrande maggioranza dei

³⁰⁹ SHINAGAWA, ONODERA, "Kenkō no risuku...", cit., p. 82.

³¹⁰ Ivi, pp. 82-3.

³¹¹ Ivi, p. 82.

partecipanti ai sondaggi ha espresso il desiderio di vivere una vita ordinaria e senza porre alcuna enfasi sul proprio essere Ainu.

È stato chiarito anche che funzione svolge la paura di diventare vittime di discriminazione e bullismo nelle scelte quotidiane degli individui. Per esempio, evitare i rapporti sociali che possono causare l'*outing*, oppure rimanere inermi o partecipare passivamente a episodi di bullismo e mobbing nei confronti di altri Ainu. Questo si riflette ancora di più nell'ambito del matrimonio e della famiglia. Non solo abbiamo rivelato come molti Wajin si oppongano alle unioni dei figli con partner Ainu, ma anche come i futuri genitori si avvicinano al timore che la propria progenie sia a sua volta vittima di bullismo. Le testimonianze delle madri dimostrano che vi è il desiderio di risparmiare loro quest'esperienza negativa, motivo per cui quasi nessuna incoraggia attivamente i figli ad avvicinarsi alla loro cultura ancestrale.

A proposito di discriminazione e bullismo, si intuisce che le informazioni e gli insegnamenti forniti a scuola riguardo il popolo Ainu alimentano l'incomprensione delle dinamiche storiche con i Wajin, continuano a servire la dialettica del *kaitaku* e forniscono un'immagine parziale e inferiorizzante degli Ainu. Infatti, se si vanno a vedere le risposte date dai partecipanti dell'indagine del 2017 alla domanda "Cosa pensa si debba fare per porre fine alla discriminazione?", il 58,6% ha proposto di migliorare gli sforzi volti ad approfondire la conoscenza del popolo Ainu nell'ambito dell'istruzione scolastica.

Le altre proposte avanzate riguardavano il migliorare le abitudini e le strutture sociali che portano alla discriminazione e al pregiudizio (55,2%), lo sforzo del governo per promuovere concretamente attività di sensibilizzazione al tema (28,7%) e migliorare gli sforzi per approfondire la conoscenza del popolo Ainu nelle comunità locali e sui luoghi di lavoro (18%)³¹².

Di fatto, alla base della discriminazione c'è lo stigma che deriva dall'essere Ainu, che, come abbiamo visto anche nel corso dei precedenti capitoli, nasce nel contesto Wajin per poi mettere le radici anche all'interno della società Ainu. Gli studiosi Kashihara e Ishigaki spiegano che nel primo caso si può parlare di "stigma pubblico" e nel secondo di "auto-stigma" o stigma auto-inflitto; il primo è caratterizzato dal pregiudizio e dalla discriminazione nei confronti di un dato gruppo sociale, il secondo si esprime invece sotto forma di vergogna e complesso di inferiorità per le vittime³¹³. Questo non è altro che la conseguenza del modo in cui gli Ainu sono stati trattati nel corso del tempo e delle politiche di assimilazione, le quali enfatizzavano costantemente la loro inadeguatezza.

Gli effetti dell'auto-stigma si possono vedere in molti ambiti diversi, per esempio nel contesto scolastico e lavorativo. Come risulta dalle testimonianze, diverse persone rinunciano a proseguire gli

³¹² HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen...*, cit., p. 37.

³¹³ Citati in KITAHARA, "Rekishiteki torauma...", cit., p. 18.

studi per paura di non essere all'altezza di quel livello d'istruzione e preferiscono cercare lavoro, pur consapevoli di non poter aspirare a posizioni troppo elevate.

Sia lo stigma pubblico che quello auto-inflitto, quindi, limitano enormemente le possibilità degli Ainu, conclusione cui arriva anche Onai Toru in *Gendai Ainu no seikatsu to chi'iki jūmin* (La vita moderna degli Ainu e gli abitanti locali, 2018), in cui spiega come la discriminazione compromette la mobilità sociale degli Ainu e li relega a rimanere sul gradino più basso della società giapponese³¹⁴.

A ciò si affianca l'intento di non farsi riconoscere, non attirare l'attenzione su di sé e in generale mantenere un basso profilo³¹⁵. È interessante notare il legame che c'è tra questo atteggiamento e il trauma storico. Nel contesto degli studi sull'Olocausto, per esempio, è stato dimostrato che un meccanismo di *coping* per far fronte al trauma è quello del “tema di vita” (*life theme*). Spiegato in termini semplici, l'individuo basa le sue scelte di vita, i suoi desideri e aspirazioni, come anche i rapporti interpersonali, su un principio che gli faccia mantenere le dovute distanze dal trauma stesso³¹⁶.

Nel caso degli Ainu, possiamo leggere questo meccanismo come un limite autoimposto, spinto dal timore della discriminazione di stampo razzista e dal complesso d'inferiorità ormai radicato. Inutile dirlo, ma queste condizioni gravano sull'individuo a livello psicologico e possono anche portarlo a rifugiarsi in vizi come alcol, fumo, gioco d'azzardo o peggio³¹⁷. Abbiamo visto, tra l'altro, come le pratiche del bere e del gioco d'azzardo hanno avuto origine durante il periodo della dipendenza economica e della colonizzazione. In particolare, come già accennato nel capitolo precedente, Brave Heart vede nell'alcolismo una conseguenza delle esperienze di discriminazione. Si tratta anche in questo caso di un comune denominatore delle minoranze che hanno vissuto un'esperienza coloniale e se ne ha riscontro in diverse parti del mondo³¹⁸.

In conclusione, dopo aver illustrato le cause del trauma storico, si è cercato di dimostrare come esso ha effetti collaterali anche sul generale *well-being* della minoranza Ainu contemporanea.

³¹⁴ Citato in Patrick HEINRICH, “Gendai Ainu no seikatsu to chi'iki jūmin” (La vita moderna degli Ainu e gli abitanti locali), *Gendai shakaigaku kenkyū*, 32, 2019, p. 88.

ハインリッヒ・パトリック、「現代アイヌの生活と地域住民」、現代社会学研究、第32巻、2019年、p. 88.

³¹⁵ KITAHARA, “Rekishiteki torauma...”, cit., p. 20.

³¹⁶ Nanette C. AUERHAHN, Dori LAUB, “Intergenerational Memory of the Holocaust”, in Yael Danieli (a cura di), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, New York, Springer, 1998, p. 32.

³¹⁷ KITAHARA, “Rekishiteki torauma...”, cit., p. 19.

³¹⁸ Cfr. RAPHAEL, SWAN, MARTINEK, “Intergenerational Aspects...”, cit., p. 335; DURAN, DURAN, BRAVE HEART, YELLOW HORSE-DAVIS, “Healing the American...”, cit., p. 346; GAGNÉ, “The Role of Dependency...”, cit., p. 364; TSAGELNIK, “Torauma no gainen...”, cit., p. 43.

CONCLUSIONI

Nel corso di questo elaborato abbiamo ripercorso le tappe storiche più rilevanti dei rapporti tra Wajin e Ainu nel tentativo di individuare le origini del trauma storico a danno del popolo Ainu. Abbiamo dimostrato come l'intera comunità abbia fatto esperienza di eventi traumatici che hanno causato una profonda sofferenza collettiva e come le misure e politiche attuate fossero sempre nell'interesse dei Wajin e avessero invece conseguenze di tipo distruttivo e genocida sulla comunità Ainu. Tutti questi fattori corrispondono ai criteri individuati da Evans-Campbell per determinare la presenza di un trauma storico nell'esperienza di un gruppo sociale, argomento trattato nell'introduzione di questo elaborato.

Come punto di riferimento per l'analisi sono state usate le fasi del trauma storico individuate dagli studiosi Eduardo e Bonnie Duran nel contesto dei nativi americani. Al di là delle particolarità specifiche del caso, come per esempio il fenomeno delle *boarding/residential school*, sono state riscontrate delle analogie significative tra la loro teoria e l'esperienza storica degli Ainu.

Abbiamo visto come i rapporti commerciali tra il clan Kakizaki-Matsumae e gli Ainu di Ezo abbiano avuto un forte impatto sullo stile di vita, le pratiche culturali e la salute degli Ainu. Il contatto tra i due ha dato inizio a un processo di acculturazione che avrebbe mutato il significato delle pratiche di caccia e pesca, il legame tra il popolo Ainu e la sua terra, le pratiche religiose e mediche. Il commercio creò una dipendenza economica dai prodotti importati dall'Honshū, causò una penuria di selvaggina, la principale fonte di sostentamento degli Ainu, portò allo sfruttamento schiavile – e sessuale, per le donne – nei siti di pesca e commercio Wajin e contribuì all'introduzione di malattie epidemiche che decimarono le comunità Ainu in tutto il territorio. Flagellati da povertà, inedia ed epidemie, gli Ainu vennero resi praticamente inermi alle prepotenze espansionistiche dei Wajin.

Questo diede il via libera alla colonizzazione dell'Hokkaidō e alla loro assimilazione culturale e linguistica nell'impero giapponese, gesto di benevolenza da parte dei Wajin nei confronti di un popolo visto ormai come sull'orlo dell'estinzione. Tuttavia, l'atteggiamento nei confronti degli Ainu non variò rispetto ai secoli precedenti ed essi continuarono ad essere percepiti come inferiori, diversi, privi di civiltà, "altri". Di conseguenza, rimasero di fatto esclusi dalla società giapponese e confinati in insediamenti del tutto simili a riserve. A questa visione si aggiunse l'eugenetica, un'ideologia prettamente razzista che giustificava a livello biologico la separazione tra Ainu e Wajin e che in un secondo momento si trasformò nel principale mezzo di "giapponizzazione" degli ex aborigeni dell'Hokkaidō.

È stato quindi dimostrato come, già a partire dall'ascesa al potere della famiglia Kakizaki-Matsumae nel XVI secolo, gli Ainu abbiano gradualmente subito la perdita dell'indipendenza

economica e politica, della propria terra natia, delle pratiche culturali, religiose e mediche, della loro lingua ancestrale e della propria identità di popolo. Sono state evidenziate anche le ripercussioni psicologiche causate dal processo di acculturazione, che corrispondono a quelle individuate dagli studiosi Williams e Berry e menzionate nell'introduzione di questo elaborato.

Attraverso l'analisi delle indagini sulle condizioni di vita degli Ainu in Hokkaidō del 2008 e del 2017 abbiamo visto come questo passato storico ancora influenza la loro realtà contemporanea. In particolare, si possono riscontrare conseguenze negative nel senso identitario, nello status sociale ed economico, nel livello d'istruzione scolastica, nel mondo del lavoro, nel contesto relazionale e dei matrimoni e nei rischi per la salute. A ciò si accompagna ancora una presenza profondamente radicata di discriminazione, bullismo scolastico e mobbing sul posto di lavoro.

In sintesi, possiamo dire che l'analisi svolta nell'elaborato ha risposto ai quesiti di ricerca posti nell'introduzione: abbiamo dimostrato in cosa consiste il trauma storico degli Ainu, come questo sia originato prima della colonizzazione formale dell'Hokkaidō e quali sono le conseguenze contemporanee del trauma sulla minoranza etnica.

Un aspetto fondamentale che andrebbe indagato in ricerche future riguarda la salute mentale della comunità Ainu. Le fonti storiche dimostrano che nel periodo coloniale vi è stato un aumento di suicidi e abuso di alcolici da parte degli Ainu, a dimostrazione del significativo impatto che tale esperienza ha avuto sul loro benessere; tuttora, i dati del sondaggio del 2008 mostrano delle tendenze preoccupanti nel consumo di alcolici, nel fumare e nella pratica del gioco d'azzardo, con valori superiori alla media nazionale giapponese. Sulla base di queste informazioni, si potrebbe ricercare la causa di tali comportamenti. Il modo migliore per svolgere un lavoro efficace sarebbe di svolgere delle indagini approfondite al riguardo che siano incentrate sul trauma storico, simili a quelle svolte da Brave Heart e Whitbeck nel contesto statunitense o da altri studiosi nell'ambito australiano e canadese. Con questo tipo di lavoro, si potrebbe successivamente capire come intervenire nel concreto per migliorare le condizioni attuali degli Ainu.

Dal momento che l'ultima indagine prefetturale sulle condizioni di vita degli Ainu in Hokkaidō risale al 2017, sarebbe opportuno appurare la situazione corrente, a sei anni di distanza, integrando i sondaggi con delle domande volte a comprendere il rapporto tra gli Ainu e la loro storia.

Queste ricerche andrebbero affiancate anche da un adeguamento del materiale scolastico a livello nazionale. Come dimostrato dai dati odierni, il tema della colonizzazione e assimilazione viene trattato in una maniera estremamente parziale e che non offre una visione a 360 gradi delle vicende storiche e del contesto sociale e culturale degli Ainu. Tale ignoranza giustifica ancora gli atteggiamenti discriminatori ed essenzializzanti nei confronti della minoranza. Si rende perciò necessario studiare delle campagne di sensibilizzazione al tema, magari in collaborazione con

l'Associazione Utari, il governo dell'Hokkaidō e le istituzioni, che abbiano uno scopo educativo e divulgativo. Questo aiuterebbe anche a evitare l'essenzializzazione cui sono soggetti gli Ainu. Una possibilità in questo senso potrebbe essere l'attivazione di progetti intergenerazionali, in cui le generazioni più anziane di Ainu possano raccontare il proprio vissuto ai giovani, analogamente a quanto avviene in Europa per quanto riguarda l'Olocausto. Queste attività aiuterebbero le giovani generazioni a interiorizzare e fare propri questi vissuti per essere loro stessi stakeholder nei confronti di altri coetanei, amplificando la sensibilizzazione e combattendo l'amnesia storica.

Se ciò avvenisse, gli Ainu potrebbero finalmente diventare i protagonisti di questo capitolo storico, non venir più relegati in un paragrafo a fondo pagina oppure non essere più visti come un effetto collaterale della modernizzazione dello Stato giapponese. Il loro riconoscimento nella storia moderna può certamente contribuire, assieme alla rivitalizzazione linguistica e delle pratiche culturali già in atto, a restituire loro la dignità di popolo.

Inoltre, tali iniziative potrebbero essere attuate anche sotto forma di lezioni curriculari di educazione culturale svolte durante le ore scolastiche, a cui prendano parte sia bambini Ainu che Wajin, integrate magari con attività che prevedano la partecipazione attiva degli studenti.

Per quanto riguarda invece le lacune formative e di scelta professionale dei ragazzi Ainu, il governo potrebbe realizzare iniziative di consulenza e di sostegno nella scelta del percorso formativo e di conseguenza di quello professionale. Ciò darebbe dimostrazione d'interesse da parte delle autorità e istituzioni pubbliche nei confronti della comunità Ainu e di conseguenza aumenterebbe la loro autostima e garantirebbe pari opportunità di scelta per una società più equa.

Bibliografia

- AUERHAHN, Nanette C., LAUB, Dori, “Intergenerational Memory of the Holocaust”, in Yael Danieli (a cura di), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, New, York, Springer, 1998, pp. 21-41.
- BÖHNKE, Petra, KOHLER, Ulrich, “Well-being and Inequality”, in Göran Therborn e Stefan Immerfall (a cura di), *Handbook of European Societies: Social Transformations in the 21st Century*, New York, Springer New York, 2010, pp. 629-66.
- CAROLI, Rosa, GATTI, Francesco, *Storia del Giappone*, Bari, Editori Laterza, 2017 (I ed. 2004).
- DANIELI, Yael, “Introduction. History and Conceptual Foundation”, in Yael Danieli (a cura di), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, New York, Springer, 1998, pp. 1-17.
- DURAN, Eduardo, DURAN, Bonnie, BRAVE HEART, Maria Yellow Horse, YELLOW HORSE-DAVIS, Susan, “Healing the American Indian Soul Wound”, in Yael Danieli (a cura di), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, New York, Springer, 1998, pp. 341-54.
- FAST, Elizabeth, COLLIN-VÉZINA, Delphine, “Historical Trauma, Race-based Trauma and Resilience of Indigenous Peoples: A literature review”, *First People Child & Family Review*, 5, 1, 2010, pp. 126-36.
- FELSEN, Irit, “Transgenerational Transmission of Effects of the Holocaust. The North American Research Perspective”, in Yael Danieli (a cura di), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, New, York, Springer, 1998, pp. 43-68.
- FITZHUGH, William W., “Introduction – Ainu Ethnicity: A History”, in William W. Fitzhugh e Chisato O. Dubreuil (a cura di), *Ainu: Spirit of a Northern People*, Washington DC, University of Washington Press, 1999, pp. 9-27.
- FREY, Bruno S., STUTZER, Alois, *Happiness and Economics: How the Economy and Institutions Affect Human Well-being*, Princeton, Princeton University Press, 2002, pp. 3-68.

- GAGNÉ, Marie-Anik, “The Role of Dependency and Colonialism in Generating Trauma in First Nations Citizens. The James Bay Creel”, in Yael Danieli (a cura di), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, New York, Springer, 1998, pp. 355-72.
- GRUNOW, R. Tristan, NAKAMURA, Fuyubi, HIRANO, Katsuya, ISHIHARA, Mai, LEWALLEN, ann-elise, LIGHTFOOT, Sheryl, MAYUNKIKI, MEDAK-SALTZMAN, Danika, WILLIAMS-DAVIDSON, Terry-Lynn, YAHATA, Tomoe, “Hokkaidō 150: settler colonialism and Indigeneity in modern Japan and beyond”, *Critical Asian Studies*, 51, 4, 2019, pp. 597-636.
- HAMADA, Kunisuke, “Ainu shakai ni okeru sabetsu no mondai: seikatsushi kara miru minzokunai sabetsu” (Il problema della discriminazione all’interno della società Ainu: discriminazione intraetnica vista in storie di vita quotidiana), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 2, 2012, pp. 157-68.
- 濱田国佑、「アイヌ社会における差別の問題：生活史から見る民族内差別」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告：*Ainu Report*、第2巻、2012年、pp. 157-68.
- HEINRICH, Patrick, “Gendai Ainu no seikatsu to chi’iki jūmin” (La vita moderna degli Ainu e gli abitanti locali), *Gendai shakaigaku kenkyū*, 32, 2019, pp. 87-91.
- ハインリッヒ・パトリック、「現代アイヌの生活と地域住民」、現代社会学研究、第32巻、2019年、pp. 87-91.
- HEINRICH, Patrick, *The Making of Monolingual Japan: Language Ideology and Japanese Modernity*, Bristol, Buffalo, Toronto, Multilingual Matters, 2012.
- HOWELL, David L., “Is Ainu History Japanese History?”, in Mark J. Hudson, ann-elise lewallen, Mark K. Watson (a cura di), *Beyond Ainu Studies: Changing Academic and Public Perspectives*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2016 (I ed. 2014), pp. 101-16.
- HOWELL, David L., “The Ainu and the Early Modern Japanese State, 1600-1868, in William W. Fitzhugh e Chisato O. Dubreuil (a cura di), *Ainu: Spirit of a Northern People*, Washington DC, University of Washington Press, 1999, pp. 96-101.
- HUDSON, Mark J., LEWALLEN, ann-elise, WATSON, Mark K., “Beyond Ainu Studies: An Introduction”, in Mark J. Hudson, ann-elise lewallen, Mark K. Watson (a cura di), *Beyond Ainu Studies: Changing Academic and Public Perspectives*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2016 (I ed. 2014), pp. 1-22.

KIKUCHI, Chinatsu, “Ainu no hitobito he no sabetsu no jitsuzō: seikatsushi ni kizamareta sabetsu no jittai” (Quadro reale della discriminazione contro gli Ainu: realtà di discriminazione incise in storie di vita quotidiana), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 2, 2012, pp. 143-56.

菊地千夏、「アイヌの人々への差別の実像：生活史に刻まれた差別の実態」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告：*Ainu Report*、第2巻、2012年、pp. 143-56.

KIKUCHI, Isao, “Early Ainu Contacts with the Japanese”, in William W. Fitzhugh e Chisato O. Dubreuil (a cura di), *Ainu: Spirit of a Northern People*, Washington DC, University of Washington Press, 1999, pp. 74-78.

KITAHARA, Mokottunas, “Rekishiteki torauma gainen no Ainu kenkyū he no donyū wo saguru” (Esaminare l’applicazione del concetto di trauma storico agli Ainu Studies), *Ainu – senjūmin kenkyū*, 1, 2021, pp. 7-34.

北原モコットウナシ、「歴史的トラウマ概念のアイヌ研究への導入を探る」、アイヌ・先住民研究、第1巻、2021年、pp. 7-34.

KONDO, Shiaki, “Hokubei senjūmin kenkyū ni okeru ‘rekishiteki torauma’ ron no tenkai” (Lo sviluppo del concetto di “trauma storico” negli Indigenous Studies in Nord America), *Ainu – senjūmin kenkyū*, 1, 2021, pp. 53-66.

近藤祉秋、「北米先住民研究における『歴史的トラウマ』論の展開」、アイヌ・先住民研究、第1巻、2021年、pp. 53-66.

LEWALLEN, ann-elise, “‘Intimate Frontiers’: Disciplining Ethnicity and Ainu Women’s Sexual Subjectivity in Early Colonial Hokkaido”, in Christopher P. Hanscom e Dennis Wasburn (a cura di), *The Affect of Difference: Representations of Race in East Asian Empire*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2016, pp. 19-37.

LEWALLEN, ann-elise, *The Fabric of Indigeneity: Ainu Identity, Gender, and Settler Colonialism in Japan*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2016.

NAKAMURA, Yasutoshi, “Shakai hoshō no genjitsu to kadai” (Realtà e sfide del welfare sociale), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 1, 2012, pp. 49-58.

中村康利、「社会保障の現実と課題」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告：*Ainu Report*、第1巻、2012年、pp. 49-58.

NOZAKI, Yoshiki, “Ainu no kettō to aidentiti” (Lignaggio e identità Ainu), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 1, 2012, pp. 19-26.

野崎剛毅、「アイヌの血統とアイデンティティ」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告：*Ainu Report*、第1巻、2012年、pp.19-26.

NOZAKI, Yoshiki, “Dai 2 shō – ‘Ainu hinkon’ no shorisuku” (Capitolo 2 – Vari rischi della “povertà Ainu”), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 3, 2014, pp. 27-44.

小野寺理佳、「第2章『アイヌ貧困』の諸リスク」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告：*Ainu Report*、第3巻、2014年、pp. 27-44.

NOZAKI, Yoshiki, “Kyōiku fubyōdō no jittai to kyōiku ishiki” (La realtà della disuguaglianza e la consapevolezza educative), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 1, 2012, pp. 59-71.

野崎剛毅、「教育不平等の実態と教育意識」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告：*Ainu Report*、第1巻、2012年、pp. 59-71.

NOZAKI, Yoshiki, “Sedai ni yoru Ainu no tayōsei” (Diversità tra gli Ainu di diverse generazioni), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 2, 2012, pp. 19-38.

野崎剛毅、「世代によるアイヌの多様性」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告：*Ainu Report*、第2巻、2012年、pp. 19-38.

ÖLSCHLEGER, Hans Dieter, “Ainu Ethnography: Historical Representations in the West”, in Mark J. Hudson, ann-elise lewallen, Mark K. Watson (a cura di), *Beyond Ainu Studies: Changing Academic and Public Perspectives*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2016 (I ed. 2014), pp. 25-44.

OGUMA, Eiji, “*Nihonjin*” no kyōkai: Okinawa, Ainu, Taiwan, Chōsen, shokuminchi shihai kara fukki undō made (I confini dei “giapponesi”: Okinawa, Ainu, Taiwan, Corea, dalla colonizzazione ai movimenti di restaurazione), Tōkyō, Shin’yōsha, 1998.

小熊英二、『<日本人>の境界: 沖縄、アイヌ、台湾、朝鮮、植民地支配から復帰運動まで』、東京、新曜社、1998年。

ONODERA, Rika, “Ainu Shakai ni okeru Wajin no Ainusei: Wajin tsuma to Wajin otto” (L’essere Ainu dei Wajin all’interno della società Ainu: Moglie e marito Wajin), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 2, 2012, pp. 123-42.

小野寺理佳、「アイヌ社会における和人のアイヌ性：和人妻と和人夫」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告：*Ainu Report*、第2巻、2012年、pp. 123-42.

RAPHAEL, Beverley, SWAN, Patricia, MARTINEK, Nada, “Intergenerational Aspects of Trauma for Australian Aboriginal People”, in Yael Danieli (a cura di), *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*, New York, Springer, 1998, pp. 327-39.

ROBERTSON, Jennifer, “Biopower: Blood, Kinship, and Eugenic Marriage”, in Jennifer Robertson (a cura di), *A Companion to the Anthropology of Japan*, Malden, Carlton, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, pp. 329-54.

ROTH, Joshua Hotaka, “Political and Cultural Perspectives on ‘Insider’ Minorities”, in Jennifer Robertson (a cura di), *A Companion to the Anthropology of Japan*, Malden, Carlton, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, pp. 73-88.

SIDDLE, Richard, “Ainu History: An Overview”, in William W. Fitzhugh e Chisato O. Dubreuil (a cura di), *Ainu: Spirit of a Northern People*, Washington DC, University of Washington Press, 1999, pp. 67-73.

SIDDLE, Richard, *Race, Resistance and the Ainu of Japan*, Abingdon, Routledge, 2014 (I ed. 1996).

SHINAGAWA, Hiromi, ONODERA, Rika, “Kenkō no risuku yōin to sono genjō” (Fattori di rischio per la salute e il loro stato attuale), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 1, 2012, pp. 73-88.

品川ひろみ、小野寺理佳、「健康のリスク要因とその現状」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告：*Ainu Report*、第1巻、2012年、pp. 73-88.

STANNARD, David E., *Before the Horror: The Population of Hawai’i on the Eve of Western Contact*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989, pp. 72-3.

- STEVENS, Georgina, “The Ainu, Law, and Legal Mobilization, 1984 – 2009”, in Mark J. Hudson, ann-elise lewallen, Mark K. Watson (a cura di), *Beyond Ainu Studies: Changing Academic and Public Perspectives*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2016 (I ed. 2014), pp. 200-22.
- TEETER, Jennifer, OKAZAKI, Takayuki, “Ainu as a Heritage Language of Japan: History, Current State and Future of Ainu Language Policy and Education”, *Heritage Language Journal*, 8, 2, 2011, pp. 96-113.
- TSAGELNIK, Tatsiana, “Torauma no gainen wo Ainu no bunmyaku ni atehameru: hikaku to kōsatsu” (Collocare il concetto di trauma nel contesto Ainu: confronto e discussione), *Ainu – senjūmin kenkyū*, 1, 2021, pp. 35-51.
- タッチャナ・ツァゲールニック、「トラウマの概念をアイヌの文脈に当てはめる：比較と考察」、アイヌ・先住民研究、第1巻、2021年、pp. 35-51.
- WALKER, Brett L., “Foreign Contagions, Ainu medical Culture, and Conquest”, in William W. Fitzhugh e Chisato O. Dubreuil (a cura di), *Ainu: Spirit of a Northern People*, Washington DC, University of Washington Press, 1999, pp. 102-107.
- WALKER, Brett L., *The Conquest of Ainu Lands: Ecology and Culture in Japanese Expansion, 1590-1800*, Oakland, University of California Press, 2006 (I ed. 2001).
- WATSON, Mark K., “Tokyo Ainu and the Urban Indigenous Experience”, in Mark J. Hudson, ann-elise lewallen, Mark K. Watson (a cura di), *Beyond Ainu Studies: Changing Academic and Public Perspectives*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2016 (I ed. 2014), pp. 69-85.
- WHITBECK, Les B., ADAMS, Gary W., HOYT, Dan R., CHEN Xiaojin, “Conceptualizing and Measuring Historical Trauma Among American Indian People”, *American Journal of Community Psychology*, 33, 3/4, 2004, pp. 119-30.

Sitografia

E-GOV HŌREI KENSAKU, *Heisei 31 nen hōritsu dai 15 gō: Ainu no hitobito no hokori ga sonchō sareru shakai wo jitsugen suru tame no shisaku no suishin ni kansuru hōritsu* (Legge n. 15 dell'anno dell'era Heisei 31 [2019]: Legge per la promozione di misure volte a realizzare una società in cui sia rispettato l'orgoglio del popolo Ainu),

<https://elaws.e-gov.go.jp/document?lawid=431AC0000000016>.

E-Gov 法令検索、『平成三十一年法律第十六号: アイヌの人々の誇りが尊重される社会を実現するための施策の推進に関する法律』、

<https://elaws.e-gov.go.jp/document?lawid=431AC0000000016>.

E-STAT – SEIFU TŌKEI NO SŌGŌ MADOGUCHI, *Heisei 26 nen zenkoku shōhi jittai chōsa* (Indagine nazionale sui consumi Heisei 26 [2014]), 2023, <https://www.e-stat.go.jp/stat-search/files?page=1&layout=datalist&toukei=00200564&tstat=000001073908&cycle=0&tclass1=000001073965&tclass2=000001074840&tclass3=000001077457&tclass4val=0>.

E-STAT – 政府統計の総合窓口、『平成26年全国消費実態調査』、2023年、
<https://www.e-stat.go.jp/stat-search/files?page=1&layout=datalist&toukei=00200564&tstat=000001073908&cycle=0&tclass1=000001073965&tclass2=000001074840&tclass3=000001077457&tclass4val=0>.

HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen – Hokkaidō Ainu seikatsu jittai chōsa: hōkokusho* (Anno 29 dell'era Heisei [2017] – Indagine sulle condizioni di vita degli Ainu in Hokkaido: relazione), in “Hokkaidō”, 2021, https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html.

北海道環境生活部、『平成29年—北海道アイヌ生活実態調査:報告書』、「北海道」、2021年、https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html.

HOKKAIDŌ, [*Kyū*] *Hokkaidō kyūdojin hogohō ni tsuite* (In merito alla [Ex] Legge di protezione degli ex aborigeni dell'Hokkaidō), 2023, https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_sinpou4.html.

北海道、『[旧]北海道旧土人保護法について』、2023年、

https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_sinpou4.html.

HUMAN RIGHTS AND EQUAL OPPORTUNITY COMMISSION REPORT, *Bringing them Home Report (1997)*, in “Australian Human Rights Commission”, 2019, <https://humanrights.gov.au/our-work/bringing-them-home-report-1997>.

JISHO, *Kaitaku* 開拓,

<https://jisho.org/search/%E9%96%8B%E6%8B%93>.

JISHO, *Takushoku* 拓殖,

<https://jisho.org/search/%E6%8B%93%E6%AE%96>.

OXFORD REFERENCE, *Ecological Imperialism*,

<https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803095741676;jsessionid=DC08E2B75CD278DF18D30E4EEF97CD1D>, 2023.

SHŪGIIN – THE HOUSE OF REPRESENTATIVES, JAPAN, *Hōritsu dai 52 gō (Hei 9.5.14): Ainu bunka no shinkō narabini Ainu no dentōtō ni kansuru chishiki no fukyū oyobi keihatsu ni kansuru hōritsu* (Legge n. 52, Heisei 9[1997].5.14: Legge per la promozione della cultura Ainu e per la diffusione e la tutela della conoscenza delle tradizioni Ainu),

https://www.shugiin.go.jp/internet/itdb_housei.nsf/html/houritsu/14019970514052.htm.

衆議院 – THE HOUSE OF REPRESENTATIVES, JAPAN, 『法律第五十二号（平九・五・一四）アイヌ文化の振興並びにアイヌの伝統等に関する知識の普及及び啓発に関する法律』、

https://www.shugiin.go.jp/internet/itdb_housei.nsf/html/houritsu/14019970514052.htm.

THE BRITANNICA DICTIONARY, *Outing*,

<https://www.britannica.com/dictionary/outing>.

TRECCANI, *Acculturazione*,

<https://www.treccani.it/vocabolario/acculturazione/>.

TRECCANI, *BARBARI* in “*Enciclopedia Italiana*”,

https://www.treccani.it/enciclopedia/barbari_%28Enciclopedia-Italiana%29/#:~:text=Barbari%20furono%20considerati%20i%20popoli,cui%20erano%20escusi%20i%20Barbari.

TRECCANI, *Eugenetica*,

<https://www.treccani.it/enciclopedia/eugenetica/>.

TRECCANI, *Outing*,

<https://www.treccani.it/vocabolario/outing/>.

Riferimenti bibliografici per le figure

Figura 1: <https://www.bbc.com/travel/article/20200519-japans-forgotten-indigenous-people>

Figura 2: YAMAURA, Kiyoshi, USHIRO, Hiroshi, “Prehistoric Hokkaido and Ainu Origins”, in William W. Fitzhugh e Chisato O. Dubreuil (a cura di), *Ainu: Spirit of a Northern People*, Washington DC, University of Washington Press, 1999, p. 40.

Figura 3: FITZHUGH, William W., “Introduction – Ainu Ethnicity: A History”, in William W. Fitzhugh e Chisato O. Dubreuil (a cura di), *Ainu: Spirit of a Northern People*, Washington DC, University of Washington Press, 1999, p. 10.

Figura 4: <https://apjjf.org/2017/18/lewallen.html>

Figura 5: https://colbase.nich.go.jp/collection_items/tnm/A-9499?locale=en

Figura 6: https://www.britishmuseum.org/collection/object/A_1907-0531-0-611-1-3

Figura 7: https://colbase.nich.go.jp/collection_items/tnm/K-27882?locale=en

Figura 8: GRUNOW, R. Tristan, NAKAMURA, Fuyubi, HIRANO, Katsuya, ISHIHARA, Mai, LEWALLEN, ann-elise, LIGHTFOOT, Sheryl, MAYUNKIKI, MEDAK-SALTZMAN, Danika, WILLIAMS-DAVIDSON, Terry-Lynn, YAHATA, Tomoe, “Hokkaidō 150: settler colonialism and Indigeneity in modern Japan and beyond”, *Critical Asian Studies*, 51, 4, 2019, p. 609; KODAMA, Mari, “Clothing and Ornamentation”, in William W. Fitzhugh e Chisato O. Dubreuil (a cura di), *Ainu: Spirit of a Northern People*, Washington DC, University of Washington Press, 1999, p. 321.

Figura 9: SIDDLE, Richard, “Ainu History: An Overview”, in William W. Fitzhugh e Chisato O. Dubreuil (a cura di), *Ainu: Spirit of a Northern People*, Washington DC, University of Washington Press, 1999, p. 71.

Figura 10: <https://edan.si.edu/slideshow/viewer/?eadrefid=NAA.PhotoLot.77-38>

Figura 11: TEETER, Jennifer, OKAZAKI, Takayuki, “Ainu as a Heritage Language of Japan: History, Current State and Future of Ainu Language Policy and Education”, *Heritage Language Journal*, 8, 2, 2011, p. 101.

Figura 12: <https://edan.si.edu/slideshow/viewer/?eadrefid=NAA.PhotoLot.77-38>

Figura 13: https://en.wikipedia.org/wiki/File:A.O._Neville,_Australia%27s_Coloured_Minority_-_Assimilation_Policy.jpg

Figura 14: NOZAKI, Yoshiki, “Ainu no kettō to aidentiti” (Lignaggio e identità Ainu), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 1, 2012, p. 22.

野崎剛毅、「アイヌの血統とアイデンティティ」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告 : *Ainu Report*、第 1 巻、2012 年、p. 22.

Figura 15: NOZAKI, Yoshiki, “Ainu no kettō to aidentiti” (Lignaggio e identità Ainu), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 1, 2012, p. 22.

野崎剛毅、「アイヌの血統とアイデンティティ」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告 : *Ainu Report*、第 1 巻、2012 年、p. 22.

Figura 16: NOZAKI, Yoshiki, “Sedai ni yoru Ainu no tayōsei” (Diversità tra gli Ainu di diverse generazioni), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 2, 2012, p. 31.

野崎剛毅、「世代によるアイヌの多様性」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告 : *Ainu Report*、第 2 巻、2012 年、p. 31.

Figura 17: HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen – Hokkaidō Ainu seikatsu jittai chōsa: hōkokusho* (Anno 29 dell’era Heisei [2017] – Indagine sulle condizioni di vita degli Ainu in Hokkaido: relazione), in “Hokkaidō”, 2021, https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html, p. 52.

北海道環境生活部、『平成 29 年—北海道アイヌ生活実態調査:報告書』、「北海道」、2021 年、https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html, p. 52.

Figura 18: HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen – Hokkaidō Ainu seikatsu jittai chōsa: hōkokusho* (Anno 29 dell’era Heisei [2017] – Indagine sulle condizioni di vita degli Ainu in Hokkaido: relazione), in “Hokkaidō”, 2021, https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html, p. 52.

北海道環境生活部、『平成 29 年—北海道アイヌ生活実態調査:報告書』、「北海道」、2021 年、https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html, p. 52.

Figura 19: HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen – Hokkaidō Ainu seikatsu jittai chōsa: hōkokusho* (Anno 29 dell’era Heisei [2017] – Indagine sulle condizioni di vita degli Ainu in Hokkaido: relazione), in “Hokkaidō”, 2021, https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html, p. 56.

北海道環境生活部、『平成 29 年—北海道アイヌ生活実態調査報告書』、「北海道」、2021 年、https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html, p. 56.

Figura 20: KITAHARA, Mokottunas, “Rekishiteki torauma gainen no Ainu kenkyū he no donyū wo saguru” (Esaminare l’applicazione del concetto di trauma storico agli Ainu Studies), *Ainu – senjūmin kenkyū*, 1, 2021, p. 10.

北原モコットウナシ、「歴史的トラウマ概念のアイヌ研究への導入を探る」、アイヌ・先住民研究、第 1 巻、2021 年、p. 10.

Figura 21: NOZAKI, Yoshiki, “Dai 2 shō – ‘Ainu hinkon’ no shorisuku” (Capitolo 2 – Vari rischi della “povertà Ainu”), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 3, 2014, p. 30.

小野寺理佳、「第 2 章『アイヌ貧困』の諸リスク」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告 : *Ainu Report*、第 3 巻、2014 年、p. 30.

Figura 22: NOZAKI, Yoshiki, “Dai 2 shō – ‘Ainu hinkon’ no shorisuku” (Capitolo 2 – Vari rischi della “povertà Ainu”), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 3, 2014, p. 32.

小野寺理佳、「第 2 章『アイヌ貧困』の諸リスク」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告 : *Ainu Report*、第 3 巻、2014 年、p. 32.

Figura 23: NOZAKI, Yoshiki, “Dai 2 shō – ‘Ainu hinkon’ no shorisuku” (Capitolo 2 – Vari rischi della “povertà Ainu”), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 3, 2014, p. 36.

小野寺理佳、「第 2 章『アイヌ貧困』の諸リスク」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告 : *Ainu Report*、第 3 巻、2014 年、p. 36.

Figura 24: NOZAKI, Yoshiki, “Dai 2 shō – ‘Ainu hinkon’ no shorisuku” (Capitolo 2 – Vari rischi della “povertà Ainu”), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 3, 2014, p. 31.

小野寺理佳、「第 2 章『アイヌ貧困』の諸リスク」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告 : *Ainu Report*、第 3 巻、2014 年、p. 31.

Figura 25: HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen – Hokkaidō Ainu seikatsu jittai chōsa: hōkokusho* (Anno 29 dell’era Heisei [2017] – Indagine sulle condizioni di vita degli Ainu in Hokkaido: relazione), in “Hokkaidō”, 2021, https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html, p. 28.

北海道環境生活部、『平成 29 年—北海道アイヌ生活実態調査:報告書』、「北海道」、2021 年、https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html, p. 28.

Figura 26: HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen – Hokkaidō Ainu seikatsu jittai chōsa: hōkokusho* (Anno 29 dell’era Heisei [2017] – Indagine sulle condizioni di vita degli Ainu in Hokkaido: relazione), in “Hokkaidō”, 2021, https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html, p. 28.

北海道環境生活部、『平成 29 年—北海道アイヌ生活実態調査:報告書』、「北海道」、2021 年、https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html, p. 28.

Figura 27: NOZAKI, Yoshiki, “Sedai ni yoru Ainu no tayōsei” (Diversità tra gli Ainu di diverse generazioni), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 2, 2012, p. 26.

野崎剛毅、「世代によるアイヌの多様性」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告 : *Ainu Report*、第 2 巻、2012 年、p. 26;

HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen – Hokkaidō Ainu seikatsu jittai chōsa: hōkokusho* (Anno 29 dell’era Heisei [2017] – Indagine sulle condizioni di vita degli Ainu in Hokkaido: relazione), in “Hokkaidō”, 2021, https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html, p. 23.

北海道環境生活部、『平成 29 年—北海道アイヌ生活実態調査:報告書』、「北海道」、2021 年、https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html, p. 23;

STATISTICS BUREAU OF JAPAN, *Historical Data*, <https://www.stat.go.jp/english/data/roudou/lngindex.html>.

Figura 28: NOZAKI, Yoshiki, “Kyōiku fubyōdō no jittai to kyōiku ishiki” (Disuguaglianza e consapevolezza educative), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 1, 2012, p. 61.

野崎剛毅、「教育不平等の実態と教育意識」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告 : *Ainu Report*、第 1 巻、2012 年、p. 61.

Figura 29: NOZAKI, Yoshiki, “Kyōiku fubyōdō no jittai to kyōiku ishiki” (Disuguaglianza e consapevolezza educative), *Hokkaidō Ainu minzoku seikatsu jittai chōsa hōkoku: Ainu Report*, 1, 2012, p. 62.

野崎剛毅、「教育不平等の実態と教育意識」、北海道アイヌ民族生活実態調査報告 : *Ainu Report*、第 1 巻、2012 年、p. 62.

Figura 30: HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen – Hokkaidō Ainu seikatsu jittai chōsa: hōkokusho* (Anno 29 dell’era Heisei [2017] – Indagine sulle condizioni di vita degli Ainu in Hokkaido: relazione), in “Hokkaidō”, 2021, https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html, p. 23.

北海道環境生活部、『平成 29 年—北海道アイヌ生活実態調査:報告書』、「北海道」、2021 年、https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html, p. 23.

Figura 31: HOKKAIDŌ KANKYŌ SEIKATSU BU, *Heisei 29 nen – Hokkaidō Ainu seikatsu jittai chōsa: hōkokusho* (Anno 29 dell’era Heisei [2017] – Indagine sulle condizioni di vita degli Ainu in Hokkaido: relazione), in “Hokkaidō”, 2021, https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html, p. 41.

北海道環境生活部、『平成 29 年—北海道アイヌ生活実態調査:報告書』、「北海道」、2021 年、https://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/new_jittai.html, p. 41.

Glossario

Ainu kyōiku seido アイヌ教育制度: sistema d’istruzione per gli Ainu, introdotto dal Dochō nel 1901; prevedeva l’insegnamento della lingua e degli usi e costume giapponesi per portare ad adempimento l’assimilazione del popolo Ainu.

Ainu Mosir アイヌモシリ: in lingua Ainu “il mondo degli esseri umani”, ossia la terra abitata dal popolo Ainu.

Akinaigoya 商い小屋: zone situate principalmente intorno alla costa di Ezo che erano adibite a siti commerciali gestiti dai Matsumae a partire dal tardo XVII secolo; note anche come basho.

Bakufu 幕府: traducibile letteralmente come “governo della tenda”, indica il quartier generale dello *shōgun* e per estensione in governo militare.

Basho 場所: vedi Akinaigoya.

Basho ukeiosei 場所請負制: letteralmente traducibile come “sistema di luoghi commerciali in subappalto”, indica il sistema istituito dal clan Matsumae intorno al 1740, che prevedeva la concessione del diritto di pesca nelle aree costiere di Ezo ai mercanti dell’Honshū.

Bōkoku no tami 亡国の民: “popolo prossimo alla rovina”, espressione adottata dal funzionario del governo Meiji Iwaya Eitarō per spiegare lo status del popolo Ainu.

Buiku 撫育: benevolenza, il sentimento con cui venivano giustificate l’annessione dell’Hokkaidō all’impero giapponese e le politiche di assimilazione degli Ainu.

Chi ga koi 血が濃い – *chi ga usui* 血が薄い: “sangue denso” – “sangue diluito”, termini tuttora usati per distinguere gli individui con un lignaggio Ainu più o meno “forte”; espressioni che devono la loro origine all’eugenetica, ideologia che propugnava la purificazione della razza Ainu attraverso la diluzione del loro sangue con quello Wajin.

Dōchō 同庁: Governo dell’Hokkaidō, attivo sul territorio a partire dal 1886, quando sostituì il Kaitakushi.

Dojin 土人: termine usato per indicare le persone native di un luogo, che nel contesto coloniale è arrivata ad avere la valenza dispregiativa di “aborigeno”.

Dojin kyōikujo 土人教育所: centri per l’istruzione dei nativi, attivi in Hokkaidō dal 1879.

(*minzoku/jinshu*) *Eisei* (民族・人種) 衛生: igiene (razziale), principio dell’eugenetica che si prefigge di preservare la purezza di una razza e di evitare contaminazioni di altre razze inferiori.

Emishi/Ebisu/Ezo 蝦夷: popolo che abitava ai confini settentrionali del regno di Yamato (odierno Tōhoku); fino al XII secolo il termine Emishi veniva usato per indicare complessivamente le culture tutt’oggi considerate le antenate degli Ainu, ossia le culture Epi-Jōmon, Okhotsk e Satsumon; dal XII secolo in poi il termine venne traslitterato come Ezo.

Eta 穢多: letteralmente “pieni di sporcizia”, insieme agli *Hinin* rappresentavano il gradino più basso della piramide sociale di periodo Tokugawa che comprendeva gli individui impegnati in lavori considerati impuri e contaminanti.

Ezogashima 蝦夷ヶ島: “isole barbariche”, dimora del popolo Ezo; area geografica che dal tardo XII secolo comprendeva l’apice settentrionale dell’isola di Honshū, l’arcipelago delle Curili, la parte meridionale di Sakhalin e l’isola conosciuta oggi come Hokkaidō.

Ezochi 蝦夷地: “terra degli Ezo”, termine usato per indicare l’area geografica abitata dagli Ainu tra il XVI e la prima metà del XIX secolo, contrapposta ai domini del clan Kakizaki-Matsumae noto come Wajinchi.

Genchi tsuma 現地妻: “mogli del luogo”, politica attiva a Ezo tra il 1799 e il 1855, che prevedeva lo sfruttamento e la schiavitù sessuale delle donne Ainu come mogli e concubine dei mercanti e lavoratori Wajin provenienti dall’Honshū.

Heimin 平民: cittadino comune; titolo paragonabile a “plebeo”, che tra il 1869 e il 1947 rappresentava il livello più basso della piramide sociale dell’Impero giapponese.

Hinin 非人: letteralmente “esseri non umani”, insieme agli Eta, rappresentavano il gradino più basso della piramide sociale di periodo Tokugawa che comprendeva gli individui impegnati in lavori considerati impuri e contaminanti.

Hokkaidō kyūdojin hogohō 北海道旧土人保護法: Legge di protezione degli ex aborigeni dell’Hokkaidō, entrata in vigore nel 1899 e abrogata solo nel 1997.

Horobiyuku minzoku 滅び行く民族: “razza morente, sull’orlo dell’estinzione”, espressione usata nel contesto coloniale giapponese per riferirsi al popolo Ainu.

Ijin 夷人: termine di derivazione cinese usato per indicare gli stranieri, incivili e barbari; adottato nel regno Yamato per indicare gli Emishi.

Iyomante イヨマンテ: antico rituale Ainu che prevede il sacrificio di un animale, solitamente un cucciolo di orso bruno, da “inviare” nel mondo degli dèi.

Iteki 夷狄: vedi Ijin.

Jinshu 人種: letteralmente “specie di persone”, razza in senso biologico e fenotipico; termine che in periodo Meiji veniva usato in modo interscambiabile con *minzoku*.

Jinshu kaizen gaku 人種改善学: letteralmente “scienza per il miglioramento della razza”, uno dei termini adottato in Giappone per indicare l’eugenetica; confronta con *Yūsei gaku*.

Juku 塾: doposcuola privati molto diffusi in Giappone; possono servire sia per la preparazione a esami di ammissione, come anche per il potenziamento di determinate materie scolastiche, a discrezione dello studente e dei suoi genitori.

Ka’i 華夷: sistema tributario cinese basato sulla dicotomia Cina *versus* Paesi stranieri (tributari), ossia tra il modello di civilizzazione per eccellenza e i Paesi arretrati e meno civilizzati; principio adottati anche nel regno di Yamato per distinguersi dalle popolazioni “barbariche” come gli Emishi.

Kaitaku 開拓: “apertura, bonifica”, nel senso di sviluppo di una terra incolta, abbandonata o disabitata; termine maggiormente usato per far riferimento alla colonizzazione dell’Hokkaidō.

Kaitakushi 開拓使: Commissione per la colonizzazione, fondata nel 1869 dal governo Meiji per portare a compimento l’annessione dell’Hokkaidō e l’assimilazione della popolazione locale.

Kamuy カムイ: parola Ainu per “divinità”, “spirito”.

Kamuy sik カムイシク: termine Ainu per “occhio dello spirito, della divinità”, elemento presente nel ricamo della tradizione Ainu con valenza apotropaica e di protezione.

Karafuto 樺太: denominazione giapponese per l'isola di Sakhalin, entrata in uso a partire dal periodo Meiji.

Katakana カタカナ: uno dei due alfabeti sillabici che costituisce il giapponese scritto e che affianca gli ideogrammi *kanji* e l'altro alfabeto sillabico *hiragana*.

Kegare 汚れ: “impurità”, “contaminazione” legata alla morte, ai crimini, alle malattie, al sangue (mestruale), al parto e via dicendo; concetto centrale e radicato nella tradizione shintō.

Kiraw キラウ: tipo di ricamo della tradizione Ainu a forma di spine allungate, realizzato sulle vesti.

Kokutai 国体: idea del Giappone come un corpo nazionale basato sui principi confuciani di lealtà e pietà filiale, con a capo l'imperatore; principio usato a partire dal periodo Meiji per istillare un senso di orgoglio e identità nazionale nei sudditi giapponesi.

Konketsu Ainu 混血アイヌ: “Ainu di sangue misto”, ossia progenie di un matrimonio misto tra Wajin e Ainu.

Koseki 戸籍: registro di famiglia, all'interno del quale sono riportati i dati di tutti i membri della famiglia; al momento del matrimonio, la sposa viene registrata all'interno del *koseki* della famiglia del marito.

Kotan コタン: parola Ainu per “villaggio”

Kyūdojin 旧土人: “ex nativo/aborigeno”, termine standardizzato a partire dal 1878 per riferirsi agli Ainu in ambito pubblico; ha una valenza prettamente denigratoria.

Minzoku 民族: letteralmente “famiglia di persone, del popolo”, etnia o nazione; termine usato in maniera interscambiabile con *jinshu* in periodo Meiji, ma avente una valenza sociale.

Oyūgi お遊戯: attività ludiche che vengono svolte in cerchio alla scuola materna ed elementare

Payoka kamuy パヨカカムイ: divinità punitiva della tradizione religiosa Ainu, di cui si pensava che i morbi e le epidemie fossero una manifestazione nel mondo degli esseri umani.

Rettō minzoku/jinshu 劣等民族・人種: razza inferiore; termine adottato in contesto giapponese con l'introduzione del darwinismo sociale alla fine del XIX secolo e usato nei confronti del popolo Ainu.

Saishō 妻妾: moglie e/o concubina.

Seizon kyōsō 生存競争: principio della lotta per la sopravvivenza, introdotto in Giappone con le teorie scientifiche dell'evoluzione e il darwinismo sociale verso la fine del XIX secolo.

Setainushi 世帯主: capofamiglia, solitamente il marito oppure la moglie vedova.

Shakushain no tatakai シャクシャインの戦い: la Guerra di Shakushain, conflitto tra vari clan Ainu guidati da Shakushain contro le forze dei Matsumae e dello shogunato nel 1669.

Shamo シャモ: alterazione della parola Ainu *shisam*, ossia “vicino”, termine usato dagli Ainu per riferirsi in modo potenzialmente derogatorio dei confronti dei Wajin.

Shintō 神道: letteralmente “la via degli dei”, credo religioso giapponese di tipo politeista e animista.

Shōgun 将軍: titolo dei generali a capo dei governi militari che, nonostante la presenza dell'imperatore, hanno *de facto* avuto il potere in Giappone circa dal 1192 al 1867.

Shokumin 植民: colonizzazione.

Takushoku 拓殖: colonizzazione, con il significato di “sviluppo di una terra arretrata”.

Tonden'hei 屯田兵: “agricoltori armati”, milizie inviate dal governo Meiji tra i colonizzatori dell'Hokkaidō per mantenere il controllo della regione e a difesa della stessa.

Wajin 和人: termine usato per indicare i discendenti della antica stirpe di Yamato, i “giapponesi” in senso stretto.

Wajinchi 和人地: la terra dei discendenti della stirpe Yamato, ossia la terra “giapponese”; termine usato per indicare il dominio del clan Kakizaki-Matsumae nella zona meridionale dell'odierno Hokkaidō tra il XVI e la prima metà del XIX secolo.

Yamato 大和: antico regno giapponese che sorgeva nell'attuale regione del Kinki.

Yamato minzoku 大和民族: stirpe dell'antico regno di Yamato, termine usato nel corso della storia per riferirsi alle origini ancestrali dei “giapponesi”.

Yūsei gaku 優勢学: letteralmente “scienza della nascita superiore”, uno dei termini usati per indicare l'eugenetica; confronta con *Jinshu kaizen gaku*.

Yūshō reppai 優勝劣敗: principio della sopravvivenza del più forte, introdotto in Giappone con le teorie scientifiche dell'evoluzione e il darwinismo sociale verso la fine del XIX secolo.

Zenka 漸化: “gradualismo”, politica d'assimilazione proposta da Iwaya Eitarō come approccio al popolo Ainu; prevedeva la conversione graduale degli Ainu in cittadini e sudditi “giapponesi”, ma allo stesso tempo la loro separazione dal resto della società fino al completamento di tale processo, che sarebbe durato come minimo cento anni.

Ringraziamenti

I would like to thank Professor Patrick Heinrich for helping me throughout the writing of this thesis, I really appreciated it.

Grazie anche ai professori che mi hanno accompagnato nel corso dei miei anni a Ca' Foscari.

Un enorme ringraziamento va a mia mamma, Silvana, per essermi stata accanto in questo percorso e per tutto quello che ha sempre fatto per me. Un “grazie” è davvero riduttivo, sappi che ti voglio un mondo di bene.

Grazie anche a mio papà, Carlo, per avermi reso la persona che sono oggi. Ti voglio bene.

A mia sorella Margaret: mi fai diventare matta 9 volte su 10, ma è proprio a questo che servono le sorelle minori, no? Grazie per distrarmi sempre dalle mie preoccupazioni. Ti adoro, bestiolina.

A Lisa, per essere stata la mia roccia in questi ultimi quattro anni. Grazie di essere stata prima una fantastica coinquilina e di essere ora la migliore delle amiche. Ci sei sempre stata, mentre ero in Giappone, durante il lockdown e anche quando eri tu a trovarti dall'altra parte del mondo. Grazie per le risate, le serate ignoranti, le maratone di serie tv, le chiamate su Zoom, le partite di poker e scala 40 durante le pause dallo studio e tutto il resto. Grazie di essere entrata nella mia vita, ti voglio bene 언니.

A Jasmine, Federica, Chiara e Riccardo, con voi condivido i più bei ricordi della mia vita finora, grazie per sopportarmi ancora dopo tutti questi anni e per farmi sempre tornare il sorriso. Vi voglio un bene immenso.

A tutti i miei amici, vicini e lontani, grazie di tutto.

Un grazie particolare va al gruppo *Unive Meltdown*: Gaia, Francesco, Francesca, Pier e Andrea. Grazie di aver reso ancora più piacevole questa magistrale, sono davvero felice di avervi conosciuto.

A Giulia e Stefania per tutto quello che hanno fatto per me: grazie, davvero.

Infine, grazie a tutti coloro che hanno sempre creduto in me, se sono qui è anche per merito vostro.