

Okinawan women's studies e **Unai-smo: la costruzione di un nuovo genere nei *Japanese studies***

KATSUKATA-İNAFUKU KEIKO

1. Introduzione

È possibile avanzare due critiche alla costruzione degli *Okinawan women's studies*: la prima riguarda “donne” e “Okinawa” come concetti derivati da essenzialismi; la seconda riguarda invece il pericolo delle “politiche identitarie” insito in questi essenzialismi. Pur nella consapevolezza di tali critiche, la mia scelta di adottare la categoria “*Okinawan women*” è seguita all’episodio di violenza sessuale a carico di una dodicenne okinawana compiuta nel 1995 da tre marines statunitensi. L’atto di questa violenza che viola irrimediabilmente il corpo femminile ha suscitato in me un sentimento di solidarietà con il movimento femminista sviluppatosi a Okinawa in modo del tutto peculiare, assieme alla consapevolezza della necessità di trasformare una realtà rimasta pressoché immutata nei decenni successivi alla guerra.¹

Simili accadimenti continuarono a verificarsi anche in seguito, ma fu nel 2016 che l’ennesimo caso di stupro e omicidio di una okinawana da parte di militari statunitensi ebbe una particolare risonanza. In quell’occasione, infatti, la stampa locale pubblicò messaggi di cordoglio per la vittima in un articolo intitolato “Avrei potuto essere io”. L’articolo era seguito da una sequenza di foto che ritraevano una folla di uomini e donne, giovani e meno giovani, che esprimevano rabbia e protesta, assieme alla volontà di mantenere viva la memoria della vittima.² Identificandosi con quest’ultima, la collettività okinawana diede così vita a una protesta sotto lo slogan “lei sono io”. Sullo sfondo di questa protesta, che evidentemente trascendeva la dicotomia di genere, sta l’antico culto ryukyano incentrato sulle *unai*, divinità protettrici dei propri fratelli.

Come accennato, sono naturalmente consapevole dell’essenzialismo della categoria di “donne” così come di quella di “Okinawa”, e del loro essere null’altro che illusioni, fantasie e narrazioni prodotte dalle ideologie dei vari periodi storici. Nell’ambito di un accademismo che ha superato il post-strutturalismo, vi è chi ritie-

¹ I dati relativi alle violenze sessuali a Okinawa sono contenuti nel rapporto curato da Takazato Suzuyo e Miyagi Harumi, pubblicato nel 2016 dall’associazione *Kichi guntai o yurusanai kōdō suru onnatachi no kai*, internazionalmente nota con l’acronimo OWAAMV (Okinawan Women Act Against Military Violence), di cui si dirà più avanti.

² Si veda l’insero dell’*Okinawa Taimusu* del 19 giugno 2016.

ne opportuno parlare di *gender studies* piuttosto che di *women's studies* (Kina, 2014, pp. 16-25). Tuttavia, per confrontarsi in modo diretto con la colonizzazione interna e con la struttura di discriminazione sessuale nella società okinawana, occorre necessariamente parlare di “donne di Okinawa” in quanto soggetti di resistenza. Condivido l’idea secondo cui i concetti di “donna” e di “corpo” sono variabili storiche e non possano essere universalizzati; tuttavia, è proprio la condizione discriminata insita nel corpo femminile che continua a produrre il concetto di “donna”. Nelle stesse violenze sessuali, le vittime sono tutte femminilizzate, siano esse donne, uomini o LGBT. Ed è per questo che ritengo opportuno utilizzare il termine *women's studies*.

In effetti, la prospettiva dei *gender studies* non considera alcuni aspetti che rappresentano invece l’essenza degli *women's studies*, a partire dal fatto che il “genere” è un concetto socialmente costruito ‘scoperto’ dagli *women's studies*, e che le categorie opposte e asimmetriche di “donna” e “uomo” sono prodotte dalla società e dalla cultura. Almeno fintanto che le donne continueranno a essere oppresse, gli *women's studies* continueranno quindi a rappresentare una disciplina necessaria ed efficace al fine di liberarsi dal “destino biologico della donna”.

Tuttavia, negli anni Novanta, con la svolta linguistica del post-strutturalismo, tutte le categorie sono divenute prodotti del discorso e, con la nozione di performatività del genere sviluppata da Judith Butler (1990), l’identità di genere è stata decostruita.³ Inoltre, negli anni 2000, la critica alla concezione essenzialista dell’identità e all’identità standardizzata di “donna” ha aperto la strada alla terza ondata del movimento femminista che nega la categoria degli *women's studies*.

Nel merito di questi paradigmi accademici, dobbiamo essere consapevoli di alcune questioni. Innanzitutto, che la costruzione degli *Okinawan women's studies* presuppone l’atto di “dare il nome” di “donne okinawane”. Inoltre, pur non potendo prescindere dall’assunzione di questa categoria per stabilire una prospettiva di narrazione delle e sulle donne di Okinawa, essa rischia di standardizzare la varietà e la complessità dell’universo femminile in un’identità monolitica («Questa è un’okinawana»). E ciò non differisce molto da una loro reificazione e oggettivazione, né dal renderle un “bene di consumo”.

Nondimeno, come afferma la stessa Ogino Miho (2011), l’introduzione di questa teoria del genere post-strutturalista ha comportato un’astrazione del problema del “discorso” (言説 ヂスコース) piuttosto che della condizione di discriminazione, mentre per favorire il «superamento dei confini tra i sessi» si è trascurato il tema dell’oppressione della donna, in origine di centrale interesse per gli *women's studies*. Pertanto, persiste il problema di come pensare la realtà in cui deve vivere una persona che conduce la propria esistenza di “donna” nel suo essere ad esempio corpo gravido, stuprato, in fuga dalla violenza domestica o nell’angoscia di un aborto. Ne consegue che il

³ Il lavoro di Judith Butler è stato tradotto in italiano nel 2004 (*Scambi di genere: identità, sesso e desiderio*, Sansoni) e nel 2013 (*La Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, Laterza).

divario tra la teoria e la pratica del femminismo (女性解放) si acuisce, allontanando così il problema dalla sua soluzione.

Pertanto, limitandomi a considerare come la differenza sessuale sia stata decostruita e sublimata attraverso il genere, vorrei chiarire il legame tra politica e potere nella struttura di oppressione facendo riaffiorare dall'oscurità la realtà verbalmente inespressa delle vittime di violenze sessuali genderizzate e/o femminilizzate. Inoltre, la particolare enfasi posta sulla "etnicità" di Okinawa deriva dalla necessità di operare una distinzione tra *Okinawan women's studies* e *Japanese women's studies*. In tal senso, ispirandomi al concetto di "essenzialismo strategico" di Gayatri Spivak⁴, che può riassumersi nella necessità di utilizzare categorie identitarie oppositive costruite *ad hoc* per servire determinati obiettivi politici, ho pensato di trasformare in discorso il silenzio che sta nella gerarchia di una cultura oppressiva. D'altra parte, se l'identità è un mezzo che consente alle minoranze di rappresentare la propria soggettività e combattere il potere politico egemonico nell'ambito postcoloniale, nell'assumerla occorre essere consapevoli delle trappole insite nelle stesse politiche dell'identità.

Quello di "modernità coloniale" (植民地の近代) è un concetto chiave impiegato da Tani Barlow sia per esprimere il sub-sistema e la complessa struttura dello scenario postcoloniale in paesi estasiatici quali Cina, Corea e Taiwan, sia per distruggere l'opposizione binaria tra colonizzatori/colonizzati e tra soggetto/oggetto, sfidando la stessa modernità iscritta nel colonialismo (Barlow, 1997). Anche Okinawa è parte di questo scenario, all'interno del quale si colloca la nascita del movimento femminista che si batte contro una situazione oppressiva, a partire dalle violenze sessuali commesse da militari statunitensi di stanza nella regione. Tale movimento è guidato da un gruppo di donne che nel 1985 presero parte alla Conferenza mondiale sulle donne di Nairobi e furono fortemente influenzate dal femminismo. In quello stesso anno, esse diedero vita a una festa annuale delle donne che fu chiamata "Festival unai". Qui la concezione di *unai* è stata ridefinita attraverso il concetto di sorellanza del femminismo, fondendo così la fede indigena e il movimento femminista okinawano. In tal senso, ho voluto designare il femminismo di Okinawa in termini di "Unai-smo" (沖縄女性学) e, nella sua opposizione alla "modernità coloniale", assumerlo come un concetto basilare per gli *Okinawan Women's Studies*.

2. Il culto unai

Nella lingua delle Ryūkyū, *unai* (ウナイ) è il termine impiegato dai fratelli per chiamare le proprie sorelle, indicando la sorella di un maschio. Esso si collega a un antico

⁴ Il concetto di "essenzialismo strategico" – suggerito, pur nella consapevolezza dei suoi limiti teorici, dalla filosofa Gayatri Chakravorty Spivak – ha dato un contributo essenziale alla riflessione sul ruolo della subordinazione di genere nell'esercizio del dominio coloniale, e continua a rivestire grande rilevanza nel femminismo, le teorie queer e il postcolonialismo (Spivak, 1993, pp. 1-23; Ead., 1996, p. 124).

culto profondamente radicato nel folclore locale, che assegnava alle donne il ruolo di divinità tutelari (*kaminchu* 神女) dei fratelli e riconosceva loro una posizione di predominio nell'ambito spirituale e religioso. Tale concezione si esplicava in pratiche che riguardavano la sfera privata e pubblica: dai riti del *tōtōmē* (tavoletta funeraria su cui è iscritto il nome buddhista del defunto, detta in giapponese *ihai* 位牌)⁵ e dello *hinukan* (火の神 custodi del focolare) che si svolgevano a livello familiare, ai culti collegati alle tombe comuni condivise su base clanica patrilineare (*munchu* 門中); dalla funzione di sacerdotesse (*nīgan* 根神) che presiedevano i riti agricoli delle comunità di villaggio sino alla carica di somma sacerdotessa di Stato (*chifijin* o *kikoe ōkimi* 聞得大君) istituzionalizzata nella seconda metà del XV secolo.⁶ Questo potere riconosciuto alle donne nell'ambito religioso e spirituale era per molti aspetti complementare a quello detenuto dagli uomini nella sfera politica, in una sorta di relazione di mutuo e reciproco sostegno tra mondo femminile e maschile.

La ritualità su cui si fondava la fede indigena delle *unai* esisteva antecedentemente alla fondazione del regno delle Ryūkyū nel 1429 e fu sistematizzata sotto uno dei primi sovrani, sopravvivendo anche dopo la fine del regno nel 1879. In tal senso, essa sembra costituire un esempio piuttosto raro al mondo.

La figura delle *unai* come divinità protettrici richiamò l'interesse etnologico grazie a Iha Fuyū (伊波普猷 1876-1947), considerato il padre degli studi su Okinawa (*Okinawa gaku*), il quale nel 1927 pubblicò un saggio intitolato "Onarigami" (をなり神), dove *onari* è la lettura giapponese di *unai*.⁷ Iha avrebbe minuziosamente de-

⁵ La pratica del *tōtōmē* (尊御前), un adattamento eufonico nella lingua delle Ryukyu, implicava l'ereditarietà del culto degli antenati e, con esso, della successione clanico-familiare (*munchu*). Con il rafforzamento del sistema patriarcale del *munchu*, si affermò la pratica di trasmissione agnatica della tavoletta funeraria e dei beni materiali, la quale venne a essere sottoposta a un complesso sistema di norme e di divieti che regolavano la successione nel caso in cui il primogenito ne fosse escluso, ad esempio qualora non avesse eredi diretti. Per individuare l'erede intitolato a custodire la tavoletta funeraria, si ricorse agli oracoli delle *yuta*, figure sciamane assai popolari e influenti nella società locale, tra i cui poteri vi era quello di comunicare con l'aldilà. Le *yuta* assunsero pertanto la funzione di "shiji tadashi" (筋正し), ovvero di garanti della corretta successione agnatica e, dunque, della rigorosa osservanza delle norme e dell'ideologia del *tōtōmē*. Allo stesso tempo, questa pratica esclude le donne non solo dal diritto di ereditare il *tōtōmē*, ma persino di adottare un figlio ammesso alla successione, proseguendo anche successivamente all'abolizione del Regno. Nel 1980, vi fu una contesa legale quando una donna si oppose alla trasmissione del *tōtōmē* della sua famiglia sulla base di questa consuetudine. Chiamata a dirimere il caso, la Corte della Famiglia di Naha emanò una sentenza nel 1981 la quale, come è ovvio, stabilì che l'usanza del *tōtōmē* contravveniva la Costituzione e le leggi che sanciscono l'eguaglianza tra uomo e donna. Il fatto suscitò un acceso dibattito negli ambienti legali e nei circoli accademici e religiosi (Ryūkyū shinposha, 1980) e, nel 1995, questo tema fu affrontato dal punto di vista di genere al Forum ONG della IV Conferenza mondiale delle donne di Pechino, al quale parteciparono oltre settanta persone provenienti da Okinawa.

⁶ Tale carica fu posta all'apice di una gerarchia di sacerdotesse istituita da Shō Shin, sovrano delle Ryukyu dal 1477 al 1526, nell'ambito delle politiche in materia religiosa promosse sotto il suo governo. Shō Shin fu il terzo sovrano della seconda dinastia Shō che regnò dal 1470 al 1879.

⁷ Il saggio, originariamente apparso nel vol. 2, n. 2, di *Minzoku*, la rivista fondata nel 1925 da Yanagita Kunio (1875-1962), fu ripubblicato in Iha 1938 e Iha 1974.

scritto la diffusione di questo culto nelle Ryūkyū facendo riferimento a fonti antiche, quali poesie *ryūka*, canti e poemi raccolti nello *Omorosōshi*, racconti e leggende popolari, proponendo peraltro l'esistenza di un suo legame con il culto dell'*imo no chikara* 妹の力, il "potere delle sorelle" nell'antica Yamato.⁸ Anche lo storico Miyagi Eishō (宮城 栄昌 1907-1982) diede rilievo al carattere sacrale come un tratto distintivo delle okinawane asserendo, nell'introduzione di *Okinawa joseishi* (Storia delle donne di Okinawa), che esse «sono tutte *onarigami*» (Miyagi, 1973, p. 2) e, in un successivo lavoro, che avevano «una duplice, triplice innata divinità» (Miyagi, 1977, p. 411).

Lo stesso Yanagita Kunio fu illuminato dal saggio inviatogli da Iha e intitolato *Unai ni kansuru ronkō* (Riflessioni sulle *unai*). Questo saggio, infatti, lo spinse a ricercare le similitudini tra gli antichi culti Yamato e quello delle *unai* nelle Ryūkyū, e ad analizzare il rapporto tra divinità sorella-fratello descritto nel *Kojiki*, nel *Nihon shoki* e nelle cronache dell'origine dei santuari shintoisti, producendo nel 1917 *Tamayori hime kō* (Sulla principessa Tamayori) e, nel 1925, *Imo no chikara* (Il potere delle sorelle). Anche Orikuchi Shinobu (1887-1953), in *Ryūkyū no shūkyō* (Religioni delle Ryūkyū, 1923), riferendosi alle divinità *unai* scrisse: «[...] sebbene si dica che è una terra in cui le donne lavorano mentre gli uomini si divertono, l'autorità delle donne in ambito religioso è assoluta [...] È paragonabile anche alla storia dell'imperatrice Jingū descritta nel *Nihon shoki*» (Orikuchi, 1995, p. 79).

Nonostante l'alta considerazione di cui le *unai* godevano nel folclore e nella religione delle Ryūkyū, nella società okinawana post-bellica questo termine era ormai scomparso dall'uso quotidiano. Tuttavia, con la seconda ondata del movimento femminista che si diffuse a Okinawa a partire dagli anni Ottanta, esso riemerse per essere impiegato come un'asserzione e una narrazione di incitamento delle donne. Si trattò di una riscoperta dopo una lunga fase di oblio, così come era accaduto per l'espressione *nuchi du takara* (la vita è un tesoro), ricomparsa negli anni Settanta in concomitanza con la riunificazione di Okinawa al Giappone. In realtà, il profondo e repentino mutamento del tradizionale ruolo delle donne ryukyuanee come divinità tutelari *unai* era stato prodotto dal moderno sistema educativo introdotto nella regione dal governo Meiji.

3. Una triplice trasformazione: il debutto delle 'donne lettrici' e delle 'donne scrittrici' e la perdita delle 'Ryūkyū'

I secoli precedenti all'annessione al Giappone del 1879 avevano visto prosperare una cultura e una letteratura proprie delle Ryūkyū, che furono spazzate via dalle politiche di modernizzazione e di assimilazione imposte dal governo Meiji. Le prime

⁸ Per maggiori dettagli sul folclore e la storia del culto *unai*, e sulla sua sopravvivenza sino all'epoca attuale, si rimanda a Katsukata-Inafuku (2013).

misure attuate dal governo di Tokyo riguardarono la riforma del sistema educativo, ritenendo che potessero contribuire a promuovere l'assimilazione culturale e creare consenso verso la nuova amministrazione. Fu proprio l'avvio di un moderno sistema educativo a generare rilevanti trasformazioni sociali e ad avere profondi riflessi sull'esistenza delle donne, nella misura in cui implicò tre essenziali cambiamenti: il passaggio da una cultura orale a una cultura scritta, l'assimilazione alla modernità giapponese e l'adozione della lingua nazionale giapponese. Si trattò di trasformazioni radicali, che la popolazione del tempo si trovò ad affrontare simultaneamente.

3.1 Dalla cultura orale alla cultura scritta

Il primo mutamento avvenne quando le okinawane cominciarono a imparare a leggere e a scrivere secondo quanto stabilito dal moderno sistema educativo. Per la prima volta nella storia, fu consentito loro di apprendere il sistema di scrittura in uso nel resto del Giappone e di liberarsi del peso di trasmettere oralmente il proprio sapere. Mentre molte donne giapponesi erano state in grado di leggere, scrivere e produrre, soprattutto nel periodo Heian, una magnifica e ricca letteratura, all'epoca dell'annessione non esisteva neppure un diario o un'opera letteraria prodotta da una ryukyuna.

Per secoli, infatti, le donne delle Ryūkyū avevano continuato a tramandare a voce gli *Omoro* (inni religiosi) di generazione in generazione, creando in tal modo una ricca cultura orale. Persino le sacerdotesse alla guida delle comunità locali (*noro*), le somme sacerdotesse sorelle e protettrici del re (le già citate *chifjin* o *kikoe ōkimi*) e le consorti dei sovrani erano illetterate, e si riteneva inconcepibile che potessero leggere la letteratura giapponese e cinese. Nondimeno, tutto il loro sapere veniva mantenuto attraverso una poderosa memoria costruita e trasmessa all'interno della comunità.

Le doti intellettive delle donne, dunque, non si esprimevano in forma scritta, ma venivano valutate sulla base della loro abilità di *monoshiri* 物知り (persone con vaste conoscenze), che davano dimostrazione delle proprie capacità mnemoniche come pubbliche oratrici e depositarie della conoscenza. Ad esempio, la bisnonna di Iha Fuyū possedeva una sapienza tale da insegnare al figlio i punti fondamentali dell'esame per accedere agli incarichi governativi. Anche la madre di Iha era dotata di una memoria formidabile: si dice che fosse in grado di ricordare l'ora, il giorno, il mese e l'anno di nascita di persone venute al mondo venti o trent'anni prima, e di «moltiplicare e dividere speditamente fino a trecento o quattrocento yen, pur non avendo mai studiato l'aritmetica» (Ifa 2000, p. 124).

A differenza della cultura orale, la quale unisce il narratore e l'ascoltatore privilegiando il 'luogo' nel quale avviene la performance, la cultura scritta produce 'individui' per i quali il sapere scaturito dalla lettura e dall'analisi del testo viene a rappresentare appunto un'esperienza individuale. L'incontro tra queste due forme di

cultura seguito all'avvento di una moderna educazione a Okinawa assunse pertanto la forma di un conflitto generazionale e valoriale, funse da elemento divisivo tra le donne e provocò una frattura nelle menti degli individui.

3.2 L'assimilazione alla modernità giapponese

La seconda trasformazione fu generata dalla politica di 'modernizzazione', ovvero di 'nipponizzazione', delle Ryūkyū promossa dal governo Meiji, in particolare dalle misure volte al "miglioramento degli usi e dei costumi" (*fūzoku kairyō* 風俗改良) locali. Come sarebbe peraltro avvenuto anche nel caso di territori coloniali come Taiwan e la Corea, la 'modernizzazione' delle ryukyuanne implicò in primo luogo la loro 'assimilazione' al modello di donna giapponese, che implicava una radicale interiorizzazione dell'ideale del *ryōsai kenbo* (buona moglie e saggia madre). Come è stato notato, con la sistematizzazione dell'istruzione femminile, «le donne, in base all'ideologia del "*ryōsai kenbo*", si videro attribuire la responsabilità della gestione della propria casa, cellula base del sistema nazionale (*kokutai*), e furono incorporate all'interno della struttura dello stato-famiglia (*kazoku kokka*)» (Jin, 2006, p. 32).

Inoltre, se nel periodo del regno le donne e gli uomini delle Ryūkyū avevano fatto riferimento a due ambiti distinti – le prime nella sfera religiosa e i secondi in quella politica – ciascuno con una specifica cultura di riferimento, la modernizzazione diede vita a una nuova modalità di differenziazione sessuale fondata sulla divisione tra pubblico e privato. L'ideologia del "*ryōsai kenbo*", infatti, confinò le donne in un dominio privato e limitò il loro ruolo a quello di mogli e madri, dando vita a un razionale e moderno sistema che vedeva colludere patriarcato e capitalismo, e imporre una divisione sessuale del lavoro e un ordine di genere del tutto estranei alla realtà in cui avevano vissuto sino ad allora le ryukyuanne, dotate di tolleranza e versatilità e per nulla inclini a separare la sfera pubblica da quella privata. Inoltre, questo sistema stigmatizzò come barbari e arretrati anche i tradizionali riti religiosi celebrati a protezione dei maschi nell'ambito dei quali le donne esprimevano una palese indipendenza e soggettività, causando così l'abbandono di una cultura femminile intimamente radicata nel tessuto indigeno.

L'autonomia economica manifestata dalle donne che lavoravano al mercato di Naha o nell'industria ittica di Itoman e la loro risolutezza nello svolgimento delle attività agricole, che suscitavano commenti secondo cui «le donne lavorano mentre gli uomini si divertono», così come lo stesso Orikuchi aveva notato; la consuetudine di fumare, l'uso di sedersi tenendo un ginocchio sollevato, i tradizionali *uchihare-asobi* (うちはれ遊び, danze a corpo nudo) e *mōashibi* (毛遊び, incontri in luoghi isolati dal villaggio, scanditi da canti e danze, tra nubili e celibi in cerca di un partner), l'uso di tatuaggi (*hajichi*) con cui le donne usavano decorare mani e dita per accompagnare riti di passaggio e proteggersi dai nemici: tutto questo patrimonio

di consuetudini, attività, usanze e canoni della bellezza finì col risultare arretrato e quindi riprovevole, così come fu denigrato il lavoro femminile che garantiva l'indipendenza economica delle donne. In tal senso, questo "miglioramento degli usi e dei costumi" locali influì drasticamente sulla sfera sociale, economica, valoriale ed estetica.

La nipponizzazione delle donne della provincia implicò dunque l'omologazione all'immagine di *ryōsai kenbo*, la rinuncia alle foggie locali in favore di quelle occidentali e giapponesi, l'adozione della lingua nazionale e l'adeguamento ai canoni di virtù e alle norme sociali giapponesi. Si trattò di una 'emancipazione' di cui, in fondo, non c'è molto di cui rallegrarsi nella misura in cui segnò un irreversibile disfacimento di ciò che sino ad allora era ritenuto di suprema importanza.

Se, infatti, la politica di assimilazione del governo giapponese ebbe il merito di aprire le porte dell'istruzione superiore femminile, allo stesso tempo è possibile individuare retrospettivamente gli effetti negativi generati dall'inclusione delle okinawane nella "modernità coloniale" e, anche, dal loro 'miglioramento' sul modello dell'ideale femminile giapponese.

Va detto, tuttavia, che non tutta la popolazione femminile della provincia si rammaricò per l'essere sottoposta a queste misure di assimilazione. Né si può affermare che l'ideale del *ryōsai kenbo* fu necessariamente imposto con la forza. In una società moderna che andava caratterizzandosi per la crescita del mercato e l'economia monetaria, le giovani di umili condizioni spesso apprendevano e assorbivano dalle riviste femminili doti e virtù delle donne giapponesi di elevata estrazione sociale (il rispetto, la sottomissione, il silenzio) allo scopo di migliorarsi in prospettiva del matrimonio, emulando così il modello femminile del Giappone metropolitano.

Occorre ricordare inoltre che questa campagna per il miglioramento di usi e costumi locali fu promossa attraverso la rivista *Ryūkyū kyōiku* dell'Associazione per l'educazione di Okinawa sotto la guida di Kuba Tsuru (久場ツル 1881-1943), un'insegnante proveniente dall'aristocrazia di Shuri e tra le prime diplomate della scuola magistrale femminile, la quale divenne un esempio di emulazione dell'ideale femminile giapponese rimuovendo i tatuaggi dalle mani e dismettendo le vesti di fibre tradizionali a favore del kimono (Kuba, 1996). Pervase da un senso di emancipazione, furono quindi le stesse donne della provincia a mostrare una loro intraprendenza in questo processo. D'altra parte, come sostiene Foucault, il meccanismo delle relazioni di potere nel cosiddetto periodo moderno implica non solo una costrizione imposta dall'alto, ma anche la 'scelta' di conformarsi alle dinamiche di dominazione e assoggettamento, la quale può persino accompagnarsi a una sensazione di emancipazione e di realizzazione. E, pur se fondata su un sistema di oppressione femminile, la stessa modernità di matrice occidentale si riteneva costituissero la strada verso l'emancipazione.⁹

⁹ A proposito della condizione femminile in Asia Orientale, Hayakawa Noriyo (2006, p. 5) afferma «innanzi tutto, la necessità di negare il potere autocratico di dominio femminile in base al concetto di

3.3 Il passaggio alla lingua nazionale giapponese

La sostituzione della lingua delle Ryūkyū con la lingua giapponese standard nelle scuole della provincia costituì per la popolazione locale, in particolare per le donne, un'esperienza nuova. In passato, naturalmente, i membri delle classi egemoni del regno avevano intrattenuto contatti con la Cina e con il Giappone ed era stato quindi per loro essenziale padroneggiare la lingua di entrambi i paesi. Nel periodo del regno, infatti, erano stati redatti documenti in uno stile simile al giapponese classico e si assistette persino a una fioritura di *tanka*. Tuttavia, si trattò di un'esperienza riservata agli uomini dell'élite del tempo, da cui erano precluse le donne così come i ceti subalterni.

La nazionalizzazione del sistema educativo comportò l'obbligo della lingua giapponese nelle scuole della provincia, che divenne un requisito essenziale non solo per comunicare con i nuovi amministratori, ma anche per la sopravvivenza e il successo economico. Tali misure implicarono che, nonostante le varie e spesso profonde differenze culturali tra i due contesti, a concetti e tradizioni locali fosse assegnato un corrispettivo nella nuova lingua dominante.¹⁰ Ad esempio, il termine ryukyano *yā* (ヤ一), pur racchiudendo un significato diverso da quello giapponese *ie* (家), venne a essere assimilato a quest'ultimo, producendo uno slittamento semantico del concetto di casa e famiglia da *yā*, che esprimeva il fulcro della società ryukyana costituito da una duplice trama di relazioni materne e paterne, a *ie*, caratterizzato da un rigido sistema patriarcale, determinando così la perdita di uno spazio tradizionalmente riservato alle donne.

Alfabetismo, modernità giapponese e nazionalizzazione della lingua costituirono dunque i tre fattori di un inedito mutamento, di una sorta di rivoluzione culturale che vide il debutto, per la prima volta nella storia della regione, di donne in grado di leggere e scrivere. L'Ordinanza sulle scuole femminili superiori (*Kōtō jogakkō rei*) varata nel 1899, che colmò la disparità nelle opportunità educative di maschi e femmine pur fissando percorsi formativi differenziati e riaffermando il ruolo domestico delle donne nella cura della casa e la crescita della prole, contribuì alla diffusione dell'alfabetizzazione e del progresso, all'affermazione di tendenze giapponesi e occidentali e dell'individualismo, alla nascita della categoria di 'studentesse', delle *modern girl* e delle 'donne nuove'.

Il solco tra una generazione incapace di leggere, scrivere e parlare giapponese e una generazione forgiata dal moderno sistema educativo Meiji divenne difficilmente sanabile. La nipponizzazione delle donne della provincia, infatti, non implicò

andocrazia; in secondo luogo, il fatto che gli obiettivi della modernizzazione includono il principio di oppressione femminile; e, terzo, che la modernizzazione in Cina e Corea fu un elemento fondamentale per l'indipendenza contro l'invasione giapponese».

¹⁰ I primi testi scolastici di lingua adottati nelle scuole della provincia furono effettivamente concepiti come manuali per l'apprendimento di una lingua straniera e strutturati in modo tale da fornire, per ciascuna frase, la traduzione dal ryukyano al giapponese.

soltanto la perdita del mondo racchiuso nel termine “Ryūkyū”, ma provocò rotture, antagonismi e conflitti generazionali ben più marcati di quelli che pure si ebbero tra la popolazione femminile giapponese.¹¹ Il tenore di asprezza della contrapposizione e il livello d’intensità della resistenza opposta alla scolarizzazione e all’assimilazione a Okinawa danno la misura del grado di incompatibilità che esisteva tra ryukyuan e nipponizzazione.

Il periodo di transizione, pertanto, vide due diversi orientamenti culturali coesistere a Okinawa. Coloro che furono alfabetizzate in questa fase mantennero entrambe le culture (scritta e orale) ed entrambe le lingue (ryukyuan e giapponese), vivendo i diversi e contraddittori aspetti di una duale realtà che avrebbe esercitato un peso anche tra le successive generazioni, soprattutto tra coloro che, venuta meno la testimonianza diretta delle proprie nonne e madri, furono e sono tuttora chiamate a decidere se e come trasmettere questa complessa e conflittuale eredità. Un’eredità in cui si riflette la “modernità” prodotta dal sistema educativo Meiji. Una “modernità coloniale”, caratterizzata da una commistione tra emancipazione e oppressione. La quale non garantì diritti individuali, uguaglianza e libertà. Piuttosto, intrappolò le okinawane nell’ideologia della famiglia patriarcale e nel modello di buona moglie e saggia madre, omologandole all’edificante modello femminile giapponese.

4. L’Unai-smo come resistenza all’ambigua modernità coloniale

Vorrei tornare ora alla fede *unai* delle antiche Ryūkyū e considerare come essa sia divenuta l’elemento ispiratore del “Festival *unai*”, promosso da quante furono pervase dallo spirito della terza Conferenza mondiale delle donne di Nairobi del 1985. Mi concentrerò sulla sua riscoperta e rivalutazione come una strategia del movimento femminista okinawano, una sorta di *kotodama* dove lo spirito e il potere mistico della parola funge da sostegno alla soggettivizzazione delle donne, e sul ruolo dell’Unai-smo come “nuova cultura tradizionale” e nucleo dell’attivismo femminista locale.

Com’è noto, la conferenza di Nairobi contribuì all’allargamento della seconda ondata del femminismo a livello globale e al consolidamento di una molteplicità di reti femminili a livello regionale e globale. La proposta del “Festival *unai*” fu avanzata in occasione dell’incontro organizzato al rientro da Nairobi e intitolato “Dalle donne alle donne”, con l’obiettivo di trasmettere e adattare l’esperienza della conferenza di Nairobi alla realtà okinawana. Quando si passò a discutere del nome da dare al festival, una membra del comitato promotore, Minamoto Hiromi, ricordò le parole che sua nonna usava dire quando, da piccola, protestava per le prese in giro e le angherie dei suoi fratelli. «*Atara, unai!*» (可惜、姉妹! «Ma è l’*unai!*»), ammoniva la nonna,

¹¹ Una testimonianza in tal senso è rappresentata dall’opera di Yamakawa Kikue dal titolo *Onna nidai no ki* (Cronaca di due generazioni di donne).

come a dire «state trattando male la vostra preziosa divinità protettrice!». Era una routine quotidiana vederla spiegare ai nipoti maschi il valore che le sorelle avevano come loro numi tutelari. Fu a questo ricordo personale che Minamoto Hiromi attinse per proporre il nome da dare al festival, suscitando in realtà una certa resistenza iniziale, dovuta soprattutto al fatto che l'espressione *unai* sembrava rimandare a una tradizione che richiamava il periodo feudale. Alla fine, tuttavia, prevalse la scelta di adottare un'espressione che evocava il potere spirituale tradizionalmente assegnato alle donne ryukyuan (cfr. Minamoto; Kawata, 1992, pp. 84-91). La dichiarazione del Comitato esecutivo del Festival *unai* stilata in occasione della sua prima edizione nel 1985 si apriva come segue.

Le donne hanno lanciato un movimento e dato inizio al cambiamento. Ora, nell'anno che conclude il Decennio delle Nazioni Unite per le Donne, il potere delle donne sta per esplodere a Okinawa. Si chiama Festival *unai* '85. Anticamente *unai* indicava le sorelle dei maschi, e si tramanda che le *unai* vennero a controllare la società come numi della famiglia e divinità della comunità. Noi ora ereditiamo il pensiero *unai* e ricerchiamo un nuovo significato da assegnargli in prospettiva del nuovo millennio.

Il movimento femminista di Okinawa si caratterizzò quindi per aver coniugato le nuove istanze e strategie emerse a Nairobi e la fede autoctona.

Quando, dieci anni dopo, coloro che avevano contribuito a sollevare il vento di cambiamento a Nairobi si ritrovarono a Pechino per la quarta Conferenza mondiale delle donne, nella provincia si registrò l'ennesimo caso di violenza sessuale: il 4 settembre, giorno d'inizio della conferenza, tre marines statunitensi stuprarono una dodicenne okinawana.¹² Se la vicenda ebbe grande risalto nei media, ciò fu dovuto al fatto che la vittima decise di non restare in silenzio e di denunciare l'accaduto. Le donne tornate da Pechino presero parte alla grande manifestazione che si tenne nella provincia il 21 ottobre. Fu deciso che sugli striscioni dovesse figurare la scritta "Raduno generale per la mobilitazione totale della popolazione di Okinawa per condannare le violenze sessuali a carico delle donne da parte di militari statunitensi e revisionare l'Accordo nippo-statunitense sullo status delle Forze armate" in Giappone. Si trattava di uno slogan piuttosto lungo, che suscitò molte resistenze prima di essere approvato (Okinawa mondai henshū iinkai, 1996, p. 35).

Alcuni gruppi, infatti, sostennero la necessità di dare priorità «all'abolizione del Trattato di sicurezza nippo-statunitense e alla rimozione delle basi militari piuttosto che al tema della violenza sessuale, il quale costituiva un problema personale». Altri affermarono persino che non fosse possibile «banalizzare il tema delle basi militari in un problema femminile». Il dibattito sembrò così arrivare a una situazione di stallo. In realtà, tali affermazioni erano mosse la logica secondo cui «la causa prioritaria

¹² Due mesi dopo, il fatto fu commentato dall'allora comandante del Comando statunitense nel Pacifico con le seguenti parole: «Con la somma spesa per il noleggio dell'auto [all'interno della quale avvenne lo stupro], avrebbero potuto procurarsi una ragazza». *Okinawa Taimusu*, 30 novembre 2011.

dell'eliminazione delle basi richiede[va] una lotta unitaria e solidale, senza perdersi in futili questioni». La logica, cioè, che «per conseguire efficacemente l'obiettivo, occorre[va] trovare una convergenza solo su temi di assoluta priorità, accantonando per il momento le questioni che [fungevano] da ostacolo al consolidamento di un fronte comune» (Katsukata-Inafuku, 2013, p. 46). D'altra parte, nelle lotte contro l'oppressione è frequente che – laddove, per individuare i motivi del conflitto e sollecitare uno spirito combattivo, si esercita una pressione eccessiva nel creare nel movimento un'identità di opposizione – la stessa lotta finisca con il prevalere sulle dinamiche interne e perdere di vista l'obiettivo originario. Come nota Ueno Chizuko, «soprattutto nel caso di gruppi minoritari che costruiscono un'identità di gruppo in opposizione ai valori dominanti, l'istanza collettiva e il tatticismo tendono a prevalere rapidamente. Al suo interno, capita che discriminazione e sfruttamento si propaghino in un modo palese ed esplicito superiore persino a quello tipico dei gruppi dominanti» (Ueno, 2002, p. 243).

A frantumare la logica su cui si fondava questa “causa prioritaria” fu la prospettiva sostenuta dalle attiviste appena rientrate da Pechino, che posero un interrogativo: la caratteristica fondamentale della struttura di violenza delle basi militari non era forse che «basi di guerra e stupri sono indissolubilmente collegati?». Nel campo di battaglia, infatti, si tende a squalificare la femminilità al fine di esaltare la mascolinità e fomentare lo spirito combattivo dei soldati. E lo stupro è frequente nelle basi militari proprio in quanto esse costituiscono la retrovia del fronte di guerra. A consentire la ricorrenza dello stupro è pertanto il sistema strutturato costituito dalla guerra e dalle basi militari. Pur se considerata alla stregua di un problema personale e trattata come un fatto da nascondere, la questione della violenza sessuale non andava ricondotta alla sfera privata e personale costituendo in realtà una questione di natura squisitamente politica. Oltretutto, lo stupro costituisce una violazione dei diritti umani nella misura in cui attenta alla dignità della persona. Inoltre, a livello rappresentativo, esso rimanda metaforicamente all'oppressione coloniale, rappresentando un'azione che viola la libertà di scelta e annienta il soggetto parlante.

Sino ad allora, il movimento che si opponeva alla presenza delle basi aveva tradizionalmente considerato il problema della violenza sessuale come un motivo ulteriore di contestazione, cioè una questione accessoria e non centrale nel programma del movimento stesso. Una delle attiviste – la politica, femminista e pacifista Takazato Suzuyo – ricorda che quando, nel corso di un incontro, un uomo puntò il dito contro di lei accusandola di considerare soltanto la questione della violenza sessuale, la quale esulava dall'ambito politico e non riguardava in alcun modo il Trattato di sicurezza, lei replicò dicendo: «Se pensi che la violenza dei militari contro le donne non riguardi il trattato, vuol dire che conosci solo la metà del significato di sicurezza». Il confronto fu aspro, ma alla fine si giunse alla decisione finale circa lo slogan da adottare.¹³

¹³ Su questo confronto sull'assunzione del problema della violenza sessuale come un tema centrale del movimento contro la presenza delle basi cfr. Takazato, 1996.

La lunga frase scritta sugli striscioni esibiti in occasione del grande raduno di quel 21 ottobre assunse così un significato epocale, segnando il debutto della prospettiva di genere nella lotta contro la presenza delle basi militari statunitensi nella provincia. Da questione personale, il problema della violenza sessuale si era trasformato in un tema politico di assoluta priorità.

Per proseguire e rendere durevole questa battaglia, nel novembre di quello stesso anno, novantacinque okinawane fondarono l'associazione *Kichi guntai o yurusanai kōdō suru onnatachi no kai*, nota anche con l'acronimo inglese OWAAMV (Okinawa Women Act Against Military Violence), un'organizzazione non governativa pacifista attiva nella campagna per la rimozione delle basi militari dalla provincia. Il mese precedente, queste stesse attiviste avevano dato vita al *Gōkan kyūen senta*, anch'esso conosciuto con l'acronimo inglese REICO (Rape Emergency Intervention Counseling Center Okinawa), dove un corpo di volontari, soprattutto psichiatri, avviarono un servizio di consulenza telefonica attivo ventiquattro ore su ventiquattro.

Tra le prime iniziative promosse dall'associazione *Kichi guntai o yurusanai kōdō suru onnatachi no kai*, va ricordata l'importante opera di reperimento e catalogazione dei casi di violenza sessuale avvenuti sin dalla primavera del 1945, quando le truppe americane cominciarono a sbarcare a Okinawa. Si tratta di un dettagliato rapporto delle violenze sessuali perpetrate da militari statunitensi in un territorio che, pur costituendo solo lo 0,6% dell'intero territorio nazionale, vede la presenza del 74% delle basi militari statunitensi di stanza in Giappone. Il rapporto, in costante e continuo aggiornamento, si basa su dati e informazioni reperiti da una varietà di fonti, come le serie *Okinawa ken shi* (Storia della provincia di Okinawa) e *Naha shi shi* (Storia della città di Naha), pubblicazioni edite e inedite della storia di villaggi e città e di storie personali, deposizioni e atti giudiziari, documenti di archivi okinawani e statunitensi, quotidiani, testimonianze scritte e orali. Nel 2016 fu redatta la dodicesima edizione e si è in attesa della tredicesima, in fase di realizzazione, che porterà alla luce altre nuove scioccanti e dolorose memorie (Takazato; Miyagi, 2016).

Sotto il coordinamento di Takazato Suzuyo e Itokazu Keiko, le attiviste dell'associazione promossero inoltre l'*America Peace Caravan* che, nel febbraio del 1996, si recò a San Francisco, Washington, New York e Honolulu per incontrare lì politici e cittadini, inclusi i membri dell'Associazione dei nativi di Okinawa (*Okinawa kenjin-kai*), e denunciare i crimini collegati alla presenza delle basi stanziato nella provincia, in particolare lo stupro della dodicenne, il quale non era semplicemente scaturito dall'azione di tre militari statunitensi, ma dalla politica estera del loro governo.¹⁴

Oltre a dare visibilità al tema della "violenza militare" a Okinawa oltre i limiti provinciali e nazionali, l'iniziativa consentì di stabilire un legame transnazionale grazie al quale fu organizzato un convegno internazionale sul tema delle basi americane e i diritti umani delle donne e dei minori, svoltosi a Okinawa nel maggio del

¹⁴ Una riproduzione degli intenti e del programma dell'*America Peace Caravan* è visionabile in: http://bcwr.barnard.edu/archive/militarism/okinawa_womens_american_peace_caravan.pdf.

1997. Al contempo, fu creata la rete *East Asia-US-Puerto Rico Women's Network Against Militarism* (in giapponese *Higashi Asia-Beikoku-Pueruto Riko gunjishugi o yurusanai josei nettowāku*). Queste attività proseguirono nel corso dei successivi decenni e nel giugno del 2017, a vent'anni dal primo appuntamento, si è tenuto a Okinawa il nono incontro dell'*International Women's Network Against Militarism*, che ha visto la partecipazione di donne provenienti da otto paesi.¹⁵

La particolarità dell'associazione *Kichi guntai o yurusanai kōdō suru onnatachi no kai* risiede nel mantenere uno stretto contatto con il territorio e la comunità locale sviluppando, al tempo stesso, un *network* di collaborazione e cooperazione con il movimento femminista globale. Sono cinque i punti che caratterizzano l'associazione e che vorrei qui ricordare: 1) un'aspra critica al militarismo che vede una violenza istituzionalizzata e strutturata delle forze armate e dove gli episodi di violenza sessuale contro le donne non avvengono in modo accidentale, ma accadono perché devono accadere, sulla base di una precisa logica; 2) la necessità di fornire anche agli uomini «una prospettiva che consenta loro di sovvertire la gerarchia sessuale e di emanciparsi dal dominio militare», chiarendo il meccanismo di mascolinizzazione e di trasformazione degli uomini in macchine omicide attraverso le esercitazioni, la disciplina militare e l'instillazione del disprezzo nei confronti del sesso femminile; 3) lo sviluppo di un movimento radicato che si appelli al rifiuto delle basi militari, chiarendo i pericoli che il vivere nelle aree circostanti le basi implica per le donne; 4) l'adesione all'istanza della “sicurezza umana” che non riguarda la sicurezza militare della nazione, ma quella di donne, anziani e bambini. L'ambizione, cioè, di sovvertire, attraverso il consolidamento di una rete transnazionale, il paradigma della sicurezza, intesa non come soluzione dei conflitti tra stati, ma come una sicurezza delle persone che va oltre le frontiere dello stato; 5) il vincolo che la fede *unai* ha coerentemente stabilito con il movimento femminista e che può essere considerato il tratto più peculiare e, direi, unico di questa associazione.

Con le loro azioni, le attiviste dell'associazione hanno così lanciato una sfida alla comunità di protesta contro la presenza delle basi militari dal suo interno, rivoluzionato le tradizionali forme di protesta e stabilito un nuovo rapporto tra le vittime di violenze sessuali e i movimenti sociali della provincia. Nel 1996, in un editoriale dello *Okinawa taimusu* intitolato “Sul festival delle donne di quest'anno”, si spiegava che la sua anima era rappresentata da «donne che erano state influenzate dal femminismo».

La peculiarità di quest'anno è rappresentata dal fatto che a guidare [l'evento] sono donne della terza generazione post-bellica, formatesi negli anni '80 sotto l'influenza del femminismo, le quali non solo hanno reclamato con forza la riduzione delle basi militari e il disarmo come un diritto universale delle donne, ma hanno sollevato il tema dei diritti umani delle donne anche nella provincia. La nuova ondata di attivismo femminile ha pro-

¹⁵ Cfr. il sito dell'*International Women's Network Against Militarism* in: <http://iwnam.org/2017/08/22/final-statement-from-okinawa-gathering-june-2017/>.

vocato un grande movimento, suscitando empatia e supporto anche presso le donne che si occupano di salute e di istruzione, di problemi dell'infanzia e del benessere economico [...].

Al Convegno per i diritti dell'infanzia, che si è aperto al Centro provinciale delle donne il 15 [ottobre], è stato posto l'accento sul fatto che i minori che subiscono violazioni di diritti umani senza essere tutelati attraverso l'accoglienza presso centri di consulenza infantile rappresentano un problema piuttosto diverso rispetto a quanto si registra a livello nazionale, in una società benestante e caratterizzata da un declino del tasso di nascite. Nella nostra provincia la prole numerosa resta la causa principale della stessa povertà che si registrava nella generazione precedente. Tra i motivi che concorrono a determinare questo fenomeno sono stati menzionati l'alto tasso di disoccupazione, le basse retribuzioni, i lunghi orari di lavoro e anche l'elevato numero di divorzi. A ciò si aggiunge l'allentamento dei vincoli interpersonali dovuto al fenomeno dell'urbanizzazione che si registra a livello nazionale.

Per quanto riguarda i problemi delle donne, emergono due aspetti concomitanti: da un lato, l'essere estremamente moderne e dotate di energia vitale e, dall'altro, il restare fortemente vincolate a restrizioni che derivano dalla tradizione. Il 20 [ottobre] il Festival *unai* '96, una festa di donne dalla consueta vitalità, si aprirà con il tema della "famiglia", che ben riflette questi due aspetti. Sulla base di quanto è accaduto quest'anno, chissà quali sviluppi ci mostreranno (*Okinawa Times*, 1996).

Si può quindi dire che, sin dal 1985, il Festival *unai* ha fatto rinascere lo spirito dell'antico culto delle *unai*, fungendo da traino al movimento femminista a Okinawa e promuovendo un movimento trasversale che ha una valenza civile, politica e, anche, culturale. E non appare esagerato affermare che, oggi, quasi tutte le attività femministe di Okinawa che esercitano un'influenza nella società locale sono riconducibili a questa rete di sorellanza *unai*. Basterà qui ricordare il gruppo teatrale *Gekidan unai*, fondato nel 2004 ereditando lo spirito e il repertorio dello *Otohime gekidan*, la prima compagnia teatrale composta da sole donne nata a Okinawa nel 1949; la *Jinrui o kangaeru unai no kai*, un gruppo di denuncia dei contenziosi *somayama* (*Somayama soshō*);¹⁶ la squadra di calcio femminile *FC Unai* e la canzone *Unai* della nota artista okinawana Cocco. Nel quotidiano locale *Okinawa shinpō*, è stata pubblicata una storia delle donne okinawane nel dopoguerra con il titolo *Unai hisutorī*, ed è apparsa una serie intitolata *Unai no yogawari* (Cambiamenti epocali delle *unai*) sulla trasformazione delle associazioni femminili e del movimento femminista dalla fine della guerra.

In tal senso, si può affermare che il culto *unai*, la cui esistenza fu a lungo custodita nel mondo del folclore e della fede religiosa, è stato tramandato all'*Unai-smo* attraverso il Festival *unai*. E le teorie e le metodologie del femminismo di cui le

¹⁶ *Somayama soshō* si riferisce ai contenziosi emersi quando, con la riforma del sistema fondiario attuata nel periodo Meiji, le terre d'uso collettivo (*somayama*) tradizionalmente assegnate alle comunità rurali furono commercializzate, avviando una speculazione a vantaggio di giapponesi residenti e membri dell'antica élite locale.

okinawane avevano avuto un'esperienza diretta alla Conferenza di Nairobi si sono armonicamente fuse con la fede indigena delle *unai*, creando così un concetto di sorellanza che è l'essenza del femminismo okinawano.

Tutto ciò sembra esprimere la volontà di ottenere un *empowerment* illuminando l'aspetto di intensa positività del potere delle *unai* e raffigurando la loro "energia di sorelle". Un'energia e un potere che le donne manifestavano tradizionalmente nei culti religiosi, ma che rivestivano un profondo valore sociale così come peraltro dimostra l'espressione "*inaguya ikusa no sachibai*" (le donne portano a risolvere la battaglia). Tuttavia, non si tratta di una mera riproposizione di un'antica credenza. Piuttosto, può essere considerata come una strategia di autoaffermazione e autorappresentazione. Ed è qui che risiedono le ragioni che mi hanno indotta a definirlo "Unai-smo".

Infatti, ritengo innanzitutto che ciascuna componente del movimento che si riconosce nel termine "*unai*" metta in atto per così dire una propria pratica di rappresentazione politica e culturale.

In queste pratiche, cultura tradizionale e femminismo sono reciprocamente connessi in una forma che non è concepita in modo tradizionale. Il "femminismo *unai*", che ha rivivificato nella contemporaneità il termine *unai* recependolo come una sorta di atavismo, e che dal 1985 si rinnova con cadenza annuale in una festa che infonde coraggio alle okinawane, può essere considerato come un raro esempio di compatibilità tra il culto popolare e la seconda ondata del femminismo.

In secondo luogo, l'assunzione del discorso *unai* rafforza un'identità di opposizione alla cultura giapponese. In effetti, come si è già detto, non si può negare che il sistema educativo femminile imposto dal governo Meiji aprì alle okinawane opportunità di studio sino ad allora negate e offrì la possibilità di emanciparsi dai vincoli tradizionalmente imposti dall'etica confuciana. Ma prima che tale emancipazione avvenisse, ad attenderle c'era l'ideologia patriarcale del *ryōsai kenbo*.

Ciò confinò le okinawane, fiere del proprio lavoro ed economicamente autonome, nella sfera privata, dando luogo a un'emancipazione nell'ambito di una modernità coloniale che imbrigliava le donne in un contraddittorio groviglio. Credo quindi che l'assunzione del discorso *unai* sia stato assunto come strumento di autoemancipazione, utile anche per irrobustire la forza di repulsione e come esercizio dell'individualità.

Un terzo aspetto è infine rappresentato dal fatto che il ricorso al termine *unai* può essere considerato come una sorta di movimento etnico, che assegna un valore strategico all'essenza della cultura e della tradizione come una forma di autodifesa verso un moderno razionalismo che costituisce un altro asse dell'oppressione femminile. Quando, con la modernità, si è investiti dall'onda del razionalismo e dell'omogeneizzazione, si è indotti ad aggrapparsi a cose irrazionali e disomogenee. È forse come remare in direzione contraria alla corrente dei tempi continuando ad aggrapparsi alla tradizionale ritualità popolare, ma in ogni caso è lì che si attua un'oggetti-

ficazione della cultura in chiave oppositiva.¹⁷ Si tratta di una soluzione temporanea dove, pur sapendo che non si può fare altro se non seguire la scintillante corrente della modernità, si dà luogo a un'identità oppositiva ricollocando questa premoderna ritualità popolare in un contesto nuovo. Di certo, la "presa" comporta una sorta di reificazione e oggettificazione ma, con la costruzione di uno spazio discorsivo (ovvero una sfera intima) in cui si è convinti che «va bene così com'è», si finisce col consentire un ulteriore autoriconoscimento e autoaffermazione. Il fatto di fondare la costruzione di identità oppostive su una fede popolare tradizionale premoderna è forse riscontrabile anche negli altri paesi asiatici; tuttavia, a Okinawa, per quanto travolte e sommerse dall'onda della moderna razionalizzazione, le *unai* sembrano essere gradualmente riaffiorate in superficie e rinate a garanzia il futuro. E ciò costituisce una sfida allo stesso discorso coloniale, propenso a concepire le tradizioni indigene come culture fossilizzate nel passato.

Naturalmente, il sistema di oppressione femminile proprio del Confucianesimo, del Buddhismo e del sistema patriarcale capitalistico pervade la cultura delle Ryūkyū e di Okinawa come un basso continuo, e non si può quindi negare la difficoltà di riesumare le *unai* soltanto attraverso una pratica discorsiva. Pur se considerata come luogo delle "isole della longevità" e "della guarigione", Okinawa occupa la posizione più elevata a livello nazionale, oltre che per numero di stupri da parte di personale militare statunitense, per tasso di violenza domestica, di diffusione dei disturbi mentali e di divorzi. Queste statistiche sono indicative di un'esclusione femminile che affonda le proprie radici nella storia delle Ryūkyū, come nel caso della successione clanico-familiare del *tōtōmē*, e in quella di Okinawa, come dimostra quanto detto in merito alla modernità promossa successivamente all'annessione. È nello spazio disegnato da questa storia che le donne della provincia vivono oggi, in un conflitto tra un'oppressione femminile che provoca profonde fratture negli abissi dell'esistenza interiore e una sorellanza *unai* che le rigenera attraverso un reciproco *empowerment*. E nell'ambito di questo spazio conducono la loro esistenza lottando con tenacia ed energia contro la realtà che, volenti o nolenti, è stata affidata loro. È questo, dunque, il senso di dare al femminismo okinawano il nome di "Unai-smo" e di assumerlo come un topos performativo degli *Okinawan Women's Study* in termini antitetici alla modernità coloniale.¹⁸

[Traduzione di Rosa Caroli e Alex Rizzatello]

¹⁷ Sul concetto di oggettificazione della cultura si rimanda a Ōta, 1998, pp. 55-94.

¹⁸ Il volume dal titolo *Josei shi*, l'ottavo di una nuova serie della Storia di Okinawa, contiene un'esauriente raccolta di studi sul femminismo okinawano e costituisce l'unica opera sulla storia delle donne pubblicata come storia della provincia (Okinawa ken kyōiku iinkai, 2016).

Riferimenti bibliografici

- Barlow, Tani (1997). *Formation of Colonial Modernity in East Asia*. London: Duke University Press.
- Butler, Judith (1990). *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Hayakawa, Noriyo (2006). “Sōron. Higashi Ajia ni okeru kokumin kokka no keisei to jendā” (Introduzione: nascita degli stati nazionali e genere in Asia Orientale). In Hayakawa, Noriyo; Egami, Sachiko; Kato, Chikako; Yi, Hyong Nang (eds). *Higashi Ajia no kokumin kokka keisei to jendā. Joseizō o megutte* (Nascita degli stati nazionali e genere in Asia Orientale. Immagini femminili). Tōkyō: Aoki shoten, pp. 1-14.
- Hokama, Yoneko (1996) (ed.). *Jidai o irodotta onnatachi. Kindai Okinawa joseishi* (Donne che colorano i tempi. Storia delle donne di Okinawa in epoca moderna). Naha: Niraisha.
- Iha, Fuyū (1938). *Onarigami no shima* (Isole delle *onarigami*). Tokyo: Rakurō shoin.
- Iha, Fuyū (1974). “Onarigami”. In *Iha Fuyū zenshū 2* (Opera omnia, vol. 2). Tokyo: Heibonsha, pp. 5-22.
- Iha, Fuyū (1998). *Okinawa rekishi monogatari* (Storia della storia di Okinawa). Tokyo: Heibonsha.
- Iha, Fuyū (2000). *Okinawa joseishi* (Storia delle donne di Okinawa). Tokyo: Heibonsha.
- Jin, Jungwon (2006). *Higashi Ajia no ryōsai kenboron. Tsukurareta dentō* (Il *ryōsai kenbo* nell’Asia Orientale. Una tradizione inventata). Tokyo: Keisō shobō.
- Katsukata-Inafuku, Keiko (2006). *Okinawa joseigaku kotohajime* (L’esordio degli *women studies* a Okinawa). Tokyo: Shinjuku shobō.
- Katsukata-Inafuku, Keiko (2013). “Unai-zumu” (Unai-smo). In *Waseda Ajia rebyū*, 13 (numero speciale “Okinawa o kangaeru”), pp. 4-9.
- Kina, Ikue (2014). “Joshō. Okinawa to jendā: Dentō toshite no ‘inori’” (Introduzione. Okinawa e genere: “preghiera” come tradizione). In Kina, Ikue (ed.), *Okinawa jendāgaku 1* (Studi di genere, vol. 1). Tōkyō: Ōtsuki shoten. pp. 16-25.
- Kuba, Tsuru (1996). “Ryūsō kara wasō e” (Dall’abbigliamento ryukyuan a quello giapponese). In Hokama, Yoneko (ed.). *Jidai o irodotta onnatachi: Kindai Okinawa joseishi* (Donne che colorano i tempi. Storia delle donne di Okinawa in epoca moderna). Hokama Yoneko (ed.). Naha: Niraisha, pp. 46-51.
- Minamoto, Hiromi; Kawata, Fumiko (1992). “Minamoto Hiromi san ni kiku. “Unai” o gendai ni sosei saseru: Tokashikijima no rekishi o fumae heiwa ni kodawaru” (Intervista a Hiromi Minamoto. La rinascita del culto *unai*: la pace dalla storia di Tokashikijima). In *Joshi kyōiku mondai* (Temi di educazione femminile), vol. 52, pp. 84-91.
- Miyagi, Eishō (1973). *Okinawa joseishi* (Storia delle donne di Okinawa). Naha: Okinawa taimusu sha.
- Miyagi, Eishō (1977). *Okinawa no noro kenkyū* (Ricerche sulle *noro* di Okinawa). Tokyo: Yoshikawa kōbunkan.

- Nakayama, Gen (2006). *Shikō no toposu. Gendai tetsugaku no aporia kara* (Topos del pensiero. Aporia della filosofia contemporanea), Tokyo: Shin'yōsha.
- Ogino, Miho (2011) "Shintai to sekushuariti: sōron" (Corpo e sessualità). In Fukutō Sanae; Mitsunari Miho (a cura di). *Kenryoku toshintai. Jendāshi sōsho*, 1. Tōkyō: Akashi shoten 2011, pp. 22-40.
- Okinawa ken kyōiku iinkai (2016) (ed.). *Okinawa ken shi. Kakuron hen 8. Josei shi* (Storia di Okinawa. Compilazione specifica vol. 8. Storia delle donne). Naha: Okinawa ken kyōiku iinkai.
- Okinawa mondai henshū iinkai (1996) (ed.). *Okinawa kara "Nihon no shuken" o tōu. Okinawa beihei shōjobōkō jiken to anpo nichibei chii kyōtei no najitsu* (Da Okinawa la richiesta del "sovrano giapponese". Le violenze sessuali dei militari statunitensi e lo status delle Forze armate nel Trattato di sicurezza nippo-statunitense). Tokyo: Rimu shuppan shinsha.
- Okinawa taimusu* (1996). "Shusetsu: Kotoshi no joseitachi no matsuri wa" (Editoriale. Sul festival delle donne di quest'anno). 16 ottobre 1996.
- Orikuchi, Shinobu (1995). *Orikuchi Shinobu zenshū 2* (Opera omnia, vol 2). Tokyo: Chūō kōronsha.
- Ōta, Yoshinobu (1998). *Toransu pojishon no shisō. Bunka jinruigaku no saisōzō* (Il pensiero della trans-posizione. Reimmaginazioni di antropologia culturale). Tokyo: Sekai shisōsha.
- Ryūkyū shinposha (1980) (ed.). *Tōtōmē kō. Onna ga tsuide naze warui* (Riflessioni sul tōtōmē: cosa c'è di sbagliato se una donna eredita). Naha: Ryūkyū shinposha.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1993). *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1996). *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Edited by Donna Landry and Gerald MacLean. New York: Routledge.
- Takazato, Suzuyo (1996). *Okinawa no onna tachi. Josei no jinken to kichi guntai* (Le donne di Okinawa. I diritti umani delle donne e le basi militari). Tokyo: Akashi shoten.
- Takazato, Suzuyo; Miyagi, Harumi (2016). *Okinawa beihei ni yoru josei e no seihan-zai (1945 nen 4 gatsu-2016 nen 5 gatsu) dai 12 ban* (Okinawa: crimini sessuali di militari statunitensi contro le donne okinawane, aprile 1945-maggio 2016, 12° edizione). Kichi guntai o yurusanai kōdō suru onnatachi no kai.
- Ueno, Chizuko (2002). *Sai no seijigaku* (La politica della differenza). Tokyo: Iwanami shoten.
- Yamakawa, Kikue (1956). *Onna nidai no ki* (Cronaca di due generazioni di donne). Tokyo: Nihon yōron shinsha.
- Yanagita, Kunio (1940). *Imōto no chikara* (Il culto dell'imōto no chikara). Tokyo: Sōgensha.