
This is the **published version** of the bachelor thesis:

Cebrian Martinez, Andrea; Sáiz López, Amelia , dir. Género y Religión en Okinawa. 2024. 43 pag. (Grau en Estudis d'Àsia Oriental)

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/301147>

under the terms of the  license

FACULTAD DE TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN

GRADO EN ESTUDIOS DE ASIA ORIENTAL

TRABAJO DE FIN DE GRADO
Curso 2023-2024

Género y religión en Okinawa

Andrea Cebrián Martínez

TUTOR/A
AMELIA SÁIZ LÓPEZ

Barcelona, 7 de junio de 2024

UAB
Universitat Autònoma
de Barcelona

Datos del TFG

Título: Género y Religión en Okinawa

Autora: Andrea Cebrián Martínez

Tutora: Amelia Sáiz López

Centro: Universidad Autónoma de Barcelona

Estudios: Grado en Estudios de Asia Oriental

Curso académico: 2023-2024

Palabras clave

Okinawa, género, religión, sacerdocio femenino, *noro*, *yuta*, feminismo

Resumen del TFG

El objetivo de este trabajo de fin de grado es revisar y exponer las características de la centralidad ritual femenina en las sociedades del archipiélago Ryukyu, destacando cómo esta particularidad ha influido en el rol y el estatus social de las mujeres a lo largo de la historia. Se realiza este estudio desde una perspectiva de género y clase social, así como desde la consideración de la prefectura de Okinawa como una cultura independiente, aunque no por ello ajena a influencias externas.

En primer lugar, se establecen las bases del estudio mediante una aproximación a la historia y la tradición ritual autóctona de las sociedades Ryukyu. A continuación, se elabora un análisis exhaustivo de los procesos de transformación social sufridos en el archipiélago desde el siglo XVI hasta el siglo XX. Este permite establecer una correlación entre los cambios en el sistema familiar y las dinámicas de género, y la transformación gradual de la posición de las especialistas rituales en el sistema religioso autóctono. Por último, se explora la reinvenCIÓN de conceptos asociados al antiguo rol ritual de la mujer Ryukyu desde el feminismo local okinawense, especialmente en el marco de la lucha contra la violencia militar estadounidense, así como se revisan brevemente los remanentes de la centralidad ritual femenina en la Okinawa contemporánea.

Dades del TFG

Títol: Gènere i Religió a Okinawa

Autora: Andrea Cebrián Martínez

Tutora: Amelia Sáiz López

Centre: Universitat Autònoma de Barcelona

Estudis: Grau en Estudis d'Àsia Oriental

Curs acadèmic: 2023-2024

Paraules clau

Okinawa, gènere, religió, sacerdoci femení, *noro*, *yuta*, feminismisme

Resum del TFG

L'objectiu d'aquest treball de fi de grau és revisar i exposar les característiques de la centralitat ritual femenina a les societats de l'arxipèlag Ryukyu, destacant com aquesta particularitat ha influït en el rol i l'estatus social de les dones al llarg de la història. Es realitza aquest estudi des d'una perspectiva de gènere i classe social, així com des de la consideració de la prefectura d'Okinawa com una cultura independent, però no aliena a influències externes.

En primer lloc, s'estableixen les bases de l'estudi mitjançant una aproximació a la història i la tradició ritual autòctona de les societats Ryukyu. A continuació, s'elabora una anàlisi exhaustiva dels processos de transformació social soferts a l'arxipèlag des del segle XVI fins al segle XX. Aquest permet establir una correlació entre els canvis del sistema familiar i les dinàmiques de gènere, i la transformació gradual de la posició de les especialistes rituals en el sistema religiós autòcton. Finalment, s'explora la reinvenció de conceptes associats a l'antic rol ritual de la dona Ryukyu des del feminismisme local d'Okinawa, especialment com a part de la lluita contra la violència militar estatunidenca, així com es revisen breument els romanents de la centralitat ritual femenina a la Okinawa contemporània.

TFG Data

Title: Gender and Religion in Okinawa

Author: Andrea Cebrián Martínez

Tutor: Amelia Sáiz López

Center: Autonomous University of Barcelona

Degree: Bachelor's Degree in East Asian Studies

Academic year: 2023-2024

Key words

Okinawa, gender, religion, female priesthood, *noro*, *yuta*, feminism

Abstract

The aim of this thesis is to review and expose the characteristics of female ritual centrality in the societies of the Ryukyu archipelago, highlighting how this particularity has influenced the role and social status of women throughout history. This study is carried out from a gender and social class perspective, as well as from the consideration of Okinawa Prefecture as an independent culture, although not alien to external influences.

First, the foundations of the study are established through an approach to the history and indigenous ritual tradition of Ryukyu societies. This is followed by an exhaustive analysis of the processes of social transformation undergone in the archipelago from the sixteenth to the twentieth century. This allows to establish a correlation between the changes in the family system and gender dynamics, and the gradual transformation of the position of ritual specialists in the indigenous religious system. Finally, we explore the revival of concepts related to the ancient ritual role of Ryukyu women from local Okinawan feminism, especially in the context of the struggle against U.S. military violence, as well as a brief review of the remnants of female ritual centrality in contemporary Okinawa.

ÍNDICE

1	INTRODUCCIÓN	1
2	OKINAWA COMO TERRITORIO INDEPENDIENTE	2
2.1	LA TRADICIÓN ESPIRITUAL EN OKINAWA	4
3	SER MUJER EN OKINAWA	9
3.1	MUJERES Y RELIGIÓN	13
3.2	EVOLUCIÓN DEL ROL DE LA MUJER EN LA RELIGIÓN	19
4	LA LUCHA DE LAS MUJERES DE OKINAWA POR LA DESMILITARIZACIÓN	27
5	LAS ESPECIALISTAS RELIGIOSAS EN LA SOCIEDAD DE OKINAWA DEL SIGLO XXI	31
6	CONCLUSIONES	34
7	BIBLIOGRAFÍA	37

1 INTRODUCCIÓN

Cuando viajé a la prefectura de Okinawa en mayo de 2023 poco sabía de la historia diferenciada del archipiélago Ryukyu respecto al resto de Japón, del grave problema que constituyan las bases militares en la isla de Okinawa y de la centralidad ritual que la cultura autóctona otorgaba a las mujeres. Me sorprendió como las bases militares parecían no acabarse nunca cuando recorriás la isla de Okinawa en coche, lo cerca que se oían los aviones de combate del ejército mientras practicaban maniobras sobre zona civil, así como la gran influencia china que parecía observarse en los jardines y la arquitectura tradicional de las islas.

Fue durante mi visita a una recreación de una antigua aldea Ryukyu que aprendí sobre el dominio femenino de las prácticas religiosas autóctonas en el archipiélago, información que me llevó a reflexionar sobre qué elementos podrían caracterizar a una sociedad que dota a las mujeres de tal poder. Dada la historia de colonización del archipiélago, sentí una gran curiosidad por saber si las concepciones respecto al poder espiritual de las mujeres de Okinawa se habrían conservado hasta la actualidad, así como hasta qué punto estas mujeres disfrutarían de un estatus social más alto que en el resto de Japón en base a su pasado como especialistas religiosas de la comunidad.

Así pues, mi objetivo con este trabajo es estudiar y exponer las características de la centralidad ritual femenina en las sociedades del archipiélago Ryukyu y cómo esta particularidad habría determinado el rol y el estatus social de las mujeres históricamente, principalmente a través de la lectura y el análisis de fuentes académicas secundarias sobre religión y género en Okinawa, e intentando priorizar los planteamientos de las académicas okinawenses y japonesas.

Para ello, en primer lugar, me he esforzado en estudiar la historia y la tradición ritual autóctona desde la consideración de la prefectura como una cultura independiente, pero sin ignorar las continuas influencias recibidas desde los países de la periferia. Una vez establecida la base y tenido en cuenta el sistema social de género que legitima la división sexual de los espacios y las funciones en la sociedad como dinámico y sensible a los sucesos históricos y a las influencias externas, he tratado de identificar los cambios en el sistema familiar y en los roles de las mujeres en la sociedad Ryukyu con el objetivo de correlacionar estos y la transformación gradual de la posición de las especialistas rituales en el sistema religioso autóctono. Durante el proceso, a pesar de enfrentarme a una escasez de información al respecto, he tratado de introducir la perspectiva de clase para evitar caer en el mito de que los diferentes procesos de transformación social afectan de la misma manera a todas las personas y grupos sociales.

Por último, mi hipótesis se basa en que la centralidad ritual de las mujeres en las sociedades Ryukyu habría garantizado su alto estatus en la sociedad y la creación de concepciones sociales positivas respecto a la feminidad. Posteriormente, los distintos procesos de colonización habrían provocado el desplazamiento de las especialistas

rituales de la centralidad religiosa, lo que habría reducido a su vez el estatus de las mujeres del archipiélago. Sin embargo, considero que en la posición ritual y en el estatus social de las mujeres de la Okinawa contemporánea deberían de poderse identificar los resquicios del antiguo dominio femenino de la religión.

2 OKINAWA COMO TERRITORIO INDEPENDIENTE

La prefectura de Okinawa, que constituye la región más meridional de Japón, comprende alrededor de 169 islas del archipiélago de Ryukyu, situado entre la isla de Kyushu, parte del territorio continental japonés, y Taiwán. Aunque las fuerzas violentas del entorno natural han complicado históricamente los viajes por mar al archipiélago, su accesibilidad marítima desde regiones como Corea, Filipinas y grupos de islas del Pacífico le confiere una posición de gran importancia geopolítica en la región. Esto ha promovido la entrada de diversas influencias culturales y el establecimiento de relaciones comerciales, pero también lo ha hecho vulnerable a incursiones menos favorables por parte de las potencias extranjeras (Bell, 1984). Así pues, el territorio formado por las islas Ryukyu, aunque recientemente incorporado a Japón bajo la administración de Okinawa y Kagoshima (en el caso de las islas Amami), comparte una cultura común y una historia de soberanía independiente y genealogía ancestral que se remonta a la época del Reino de Ryukyu (Chibana, 2012).

Las islas Ryukyu parecen haberse organizado en pequeñas comunidades autónomas hasta aproximadamente el siglo XIV, en que se consolidaron tres reinos en la isla principal de Okinawa: norte, sur y central. En el siglo XV, el Reino central extendió su dominio a toda la isla y posteriormente al resto de la cadena de islas del archipiélago, formándose así el Reino de Ryukyu. Como pequeña cadena insular situada entre dos grandes potencias, el Reino de Ryukyu mantuvo una relación tributaria con China durante los siglos XVI y XVII, así como recibió una gran influencia de su estructura político-social. Además, mantuvo estrechos vínculos comerciales con el imperio japonés (Sered, 1999).

En el siglo XVII, a raíz del debilitamiento de la dinastía Ming y la unificación política de Japón bajo el régimen de Oda-Toyotomi, el clan Shimazu de Satsuma, que mandaba al sur de la isla de Kyushu, obtuvo el control sobre el comercio oceánico, los asuntos exteriores y ciertos aspectos de la administración interna del Reino de Ryukyu tras una expedición militar en 1609. No fue hasta el surgimiento de la política expansionista de Japón durante la Restauración Meiji en 1868 que las islas Ryukyu, así como la isla norteña de Hokkaido, fueron incorporadas como parte del territorio japonés. Sin embargo, incluso tras largos años de asimilación, se trataba de regiones ética, cultural y socialmente diferenciables de las islas principales del archipiélago japonés (Narzary, 2004).

Tras la Restauración Meiji, la atención de Japón hacia las islas Ryukyu se intensificó debido a su importancia como punto estratégico para la defensa nacional de las fronteras del sur, hecho que supuso un punto de inflexión para Okinawa. Durante la

Guerra de Asia Pacífico Japón formó parte de las potencias del Eje, y aunque Okinawa apenas contribuyó ni en preparación ni en ejecución a lo largo de la guerra, ninguna otra prefectura perdió tanto en vidas y propiedades, ni sufrió tanto la ocupación norteamericana que la sucedió (Sered, 1999).

La terrible batalla de Okinawa, librada entre japoneses y estadounidenses a costa de la población de Okinawa, acabó con 150.000 muertos, entre civiles okinawenses y militares japoneses, la isla devastada y el legado cultural del Reino de Ryukyu en ruinas. Tras perder Japón la guerra en 1945, las tropas aliadas tomaron el control del país, arrebatándole sus colonias y estableciendo un gobierno de ocupación provisional bajo las órdenes de los Estados Unidos, con el objetivo de democratizar el país. En 1952 Japón recuperó su independencia, pero Okinawa siguió bajo administración estadounidense hasta 1972, cuando su administración se devolvió al país nipón. Durante la ocupación estadounidense, Okinawa sufrió una profunda alteración del paisaje y de la vida de la población causada por la construcción de bases militares estadounidenses en la región. Por otro lado, nuevos patrones de consumo y un clima político más estable llegaron a las islas con su restitución a Japón, que comportó de nuevo una serie de cambios económicos, políticos y sociales para Okinawa (Talavera, 2022).

Con todo, la imposición de la cultura dominante tras la anexión por parte de la administración japonesa, así como la asimilación de la cultura estadounidense fruto de los años de ocupación, no consiguieron hacer desaparecer la identidad cultural de la población okinawense como habitantes originales de las islas Ryukyu (Narzary, 2004). Además de la diferencia étnica, los okinawenses gozan de una lengua independiente del japonés, que, aunque conocida como “dialecto” debido a razones puramente políticas, se aleja de los dialectos del Japón continental hasta el punto de tratarse de dos lenguas ininteligibles. Hoy en día todos los habitantes de Okinawa hablan japonés estándar, e incluso con la reciente promoción de políticas de recuperación de la lengua y la cultura autóctonas, su uso sigue limitándose a un porcentaje muy pequeño de la población.

Sin embargo, el reconocimiento de que, dentro de Japón, las islas Ryukyu tienen una lengua y cultura propias producto de su historia como antiguo Reino independiente, se ve reflejado en el uso vernáculo de la palabra *yamato* (ヤマト) para referirse al Japón continental, en contraposición con la palabra *uchina* (ウチナー) , que hace referencia a la isla de Okinawa. Por ejemplo, los habitantes de las zonas de habla de la lengua de Okinawa utilizan a menudo los términos *yamato-N-chu* (ヤマトンチュー) y *uchina-N-chu* (ウチナンチュー) para referirse a las personas nacidas en las islas principales de Japón y a las de las islas Ryukyu, respectivamente (Matsumori, 1995). De esta manera, puede entenderse que los okinawenses se consideran un pueblo ubicado en territorio gobernado por Japón.

Durante el período Meiji (1868-1911), con el establecimiento del Estado moderno se promovieron políticas para perseguir la diversidad interna de Japón bajo el lema de la unidad étnica, cultural y lingüística del país. Desde entonces, la administración

japonesa se ha regido por el mito de la nación homogénea, el cual dio fruto al etnocentrismo japonés, la agresión imperialista y el consecuente dominio colonial de diversos pueblos de Asia de los años 1930 y 1940, así como la discriminación sistemática contra las minorías dentro del territorio japonés. Así pues, a pesar de haber sido estigmatizados como marginales durante mucho tiempo debido a su cultura y lengua autóctonas distintivas, su presencia en el archipiélago constituye un poderoso argumento contra el mito de la homogeneidad japonesa. Hoy en día el deseo de la población de Okinawa por asimilarse a la sociedad japonesa ha sido sustituido por una creciente animadversión hacia el Japón central y un nuevo orgullo por su particularidad cultural y lingüística (Narzary, 2004).

2.1 LA TRADICIÓN ESPIRITUAL EN OKINAWA

Aunque hoy en día se supone que las religiones oficiales de las islas Ryukyu son el budismo y el sintoísmo, como es el caso del resto de Japón, en Okinawa es frecuente encontrar en una misma persona creencias y prácticas vinculadas a estas dos creencias junto con las propias de la religión autóctona (Bell, 1984).

Según la tradición oral okinawense, dos deidades hermanas, *uminai-gami* (ウミナイ神) o hermana *kami*, y *umiki-gami* (ウミキイ神) o hermano *kami*, protagonizan el “mito de la creación”. Ambas descendieron del cielo para crear la primera tierra y a los primeros seres humanos (Lebra, 1966). Ella quedó embarazada de su hermano a través de una ráfaga de viento y nacieron tres hijos. El mayor, un varón, se convirtió en el primer gobernante; la segunda, una mujer, se convirtió en la primera sacerdotisa; el tercero, otro varón, se convirtió en el primer plebeyo. Los dos primeros hijos, hermano y hermana, gozaban de autoridad en los reinos secular y sagrado, respectivamente (Bell, 1984), y este tipo de asociación entre hermanos se ha visto reflejada históricamente en los diferentes niveles de la sociedad.

Durante el Reino de Ryukyu, los cargos políticos masculinos iban emparejados con los cargos religiosos femeninos, y esta división del poder no se limitaba al nivel de la corte, sino que se observaba también en los ámbitos de la comunidad y la familia. Una jerarquía oficial hereditaria de sacerdotisas se extendía desde la aldea hasta los distritos y regiones, culminando con el cargo de sacerdotisa principal, pariente del gobernante y su igual en rango. De esta manera, la organización religiosa en Okinawa ha estado tradicionalmente subsumida en el contexto de tres instituciones sociales: el Reino, la comunidad y la familia (Lebra, 1966).

El “mito de la creación” explica la aparición de la isla de Okinawa y de los primeros seres humanos, pero no aborda el origen del universo o del cosmos. Un aspecto destacable del pensamiento okinawense respecto a lo sobrenatural es una mitología reducida. Sin embargo, así como se observa la ausencia de relatos de épocas míticas o de mitos relacionados con las deidades principales, en Okinawa abundan los mitos etiológicos, es decir, relatos que tratan de explicar el presente. Así pues, puede suceder

que mitos distintos expliquen el origen de la misma costumbre, hecho que sugiere que en Okinawa el valor del mito radica en su capacidad de legitimar las prácticas sociales establecidas. Si se añade la importancia que se da a la leyenda histórica, se refuerza la idea de que tradicionalmente, el interés de los okinawenses por lo sobrenatural está limitado a aquellas áreas relacionadas con la supervivencia y el bienestar humano (Lebra, 1966).

La tradición espiritual de las islas Ryukyu encaja en las denominadas religiones étnicas, la pertenencia a las cuales no se adquiere por conversión o convicción, sino que está profundamente vinculada a la identidad local. Otra característica que comparten es la tendencia al animismo, en la medida en que conciben que todas las cosas, animadas e inanimadas, están dotadas de espíritu. En consecuencia, se trata de una creencia espiritual donde no existe una dicotomía rígida entre lo sagrado y lo profano (Lebra, 1966).

Hay un término común en lengua de Okinawa que se usa para todas las manifestaciones del espíritu: *shii* (シー) . Por ejemplo, puede hacer referencia al espíritu humano, el espíritu animal, el espíritu de los árboles o el espíritu *kami* (カミ) . Los *kami* son los más importantes de entre estos espíritus moradores. Igual que los *kami* de la tradición espiritual japonesa, se trata de entidades que poseen poderes sobrenaturales, a los cuales se atribuye la santidad y que constituyen el centro de la práctica ritual (Lebra, 1966). Sin embargo, para entender la naturaleza de los *kami* según la tradición espiritual de Okinawa hay que recurrir a la noción de *shiji* (シジ) , atributo crucial de la deidad en cuanto a que constituye la base de su poder sobrenatural.

Se trata de una noción cuya interpretación ha causado discrepancia entre los eruditos de Okinawa. Esta distinción depende esencialmente de si *shiji* hace referencia al espíritu del *kami* o a la fuerza o poder que emana de él. Kawahashi (1992) sostiene que la diferencia entre ambas visiones se difumina en la forma en que es interpretada por la población local, dado que el espíritu del *kami* y su poder aparecen como inseparables. De esta manera, en la religión okinawense los *kami* se entienden como una manifestación de esta fuerza *shiji*, la cual es considerada beneficiosa para los seres humanos.

Como se ha podido observar, en comparación con las deidades sintoístas, los *kami* okinawenses son entendidos como entes más despersonalizados, pero este hecho no reduce su capacidad de actuar de forma independiente, lo que les permite supervisar y alterar los acontecimientos de la vida, así como imponer castigos y recompensas. Aunque no son seres ni intrínsecamente buenos ni malos, pueden volverse dañinos si el ser humano no preserva la reciprocidad con estos mediante un procedimiento ritual adecuado (Lebra, 1966).

A la hora de presentar los distintos tipos de *kami* que forman el mundo espiritual okinawense me parece de interés mencionar la categorización según gradación jerárquica y poderes llevada a cabo por William P. Lebra (1966). Según esta, la primera

categoría correspondería a los *kami* del cielo y los fenómenos naturales, como es el caso de *ting nu kami* (チンヌ神) o *kami* del cielo y de *tiida-gami* (ティイダ神) o *kami* del sol. Smits (2000) y Goto (2016) ponen énfasis en la importancia del culto solar entre la población de Okinawa desde la antigüedad, siendo especialmente venerado el sol en el este cuando salía al comienzo del día. Las leyendas de la tradición oral de Okinawa vinculan este culto al amanecer con la creencia en la existencia de un lugar idílico donde viven los antepasados, así como de donde proceden los *kami* y la fertilidad de los campos. Además, como será expuesto más adelante, el culto solar constituyó un elemento clave de la ideología política del Reino de Ryukyu, cuyo gobernante era considerado como el hijo del sol.

La segunda categoría estaría formada por los *kami* de lugar o ubicación, directamente relacionados con las prácticas rituales domésticas y entre los cuales cabe destacar a *fii nu kami* (フィーヌ神) , *kami* del hogar o del fuego. Este constituye el punto más importante del ritual doméstico en cuanto a que sirve de enlace entre la familia o la comunidad y los *kami* superiores de la primera categoría, de manera que funciona como mensajero y observador del grupo. Aunque en el caso de esta deidad la responsabilidad de acción ritual recae exclusivamente en las mujeres, *fii nu kami* se invoca en beneficio de cada miembro de la familia y simboliza la continuidad del hogar.

En contraste con la tercera categoría, que incluye a los *kami* de profesión o estatus, la cual se cree que sufrió una reducción considerable con la afluencia de productos manufacturados y la consecuente disminución de las artesanías autóctonas (Lebra, 1966), tenemos los espíritus ancestrales o *futuki* (フツキ) , que constituyen la cuarta categoría, cuya importancia aumentó con la revitalización del culto a los antepasados que se dio en cada hogar en la segunda mitad del siglo XX (Bachtiar, 2002).

El término *futuki*, de claro origen budista-japonés, hace referencia específicamente a los antepasados de la línea masculina y a sus esposas. El altar budista o *butsudan* (仏壇) , que contiene las tablillas funerarias y rinde homenaje a los antepasados difuntos de ascendencia paterna directa, constituye el segundo elemento principal del ritual doméstico después del *kami* del hogar. El concepto de *futuki* muestra indicios de una mezcla de tradición budista, asimilada en Okinawa solamente de forma parcial, con conceptos de la tradición autóctona anterior, que, por ejemplo, no considera los conceptos budistas de cielo e infierno (Lebra, 1966).

Según la tradición funeraria de Okinawa, tras la muerte el cuerpo es una fuente de gran contaminación durante 49 días, período que coincide con el luto tradicional budista. Se trata del tiempo que tarda el espíritu del fallecido en separarse del cuerpo físico y dejar el mundo de los vivos, proceso conocido en gran parte del archipiélago de las Ryukyu como *mabui wakashi* (マブイわかし) o separación del alma (Allen, 2017). Esta tradición se sustenta en la creencia de que cada persona posee un espíritu que lo mantiene con vida, denominado *mabui* (マブイ) , el cual pasa a conocerse como *shini*

mabui (死にマブイ) tras la muerte. Según la visión más extendida entre los okinawenses, una vez separado del cuerpo, el espíritu se dirige a la tumba ancestral y se mantiene allí para siempre. Sin embargo, los *shini mabui* resultantes de muertes violentas pueden convertirse en espíritus malévolos en caso de no recibir los ritos funerarios adecuados (Lebra, 1966).

Así pues, se observa una concepción compartida de la importancia de cumplir con las obligaciones rituales para garantizar un trato favorable por parte de los antepasados, que pueden convertirse en causa de desgracia para los familiares en caso de descuido de los lazos rituales (Lebra, 1966).

La quinta y última categoría incluye a los *kamichu* (カミチュ) o personas *kami*, término que hace referencia a aquellas personas vivas a las que se considera poseedoras del espíritu *kami*. Estrechamente relacionado con esta categoría está el concepto de *saa* (サ一), que se refiere al rango o valor espiritual que poseen los seres humanos. En Okinawa se cree que las mujeres ostentan un poder espiritual potencial, pero solamente algunas de ellas son consideradas dotadas de un poder sobrenatural extremadamente fuerte, que les permite la comunicación con espíritus ancestrales y con espíritus divinos o *kami* (Bachtiar, 2002). El término *sadaka* (サダカ) o alto poder espiritual hace referencia a este don, y aquellas personas consideradas *sadakachu* (サダカチュ) o persona con alto poder espiritual están destinadas a convertirse en *kamichu*, y, por consiguiente, a ocupar los cargos religiosos de sacerdotisas y chamanas (Lebra, 1966).

Por otro lado, en referencia a la noción esencial de *shiji* mencionada con anterioridad, otro término comúnmente empleado para denominar a estas mujeres es el de *shiji-daka* (シジタカ) o alto *shiji*, dado que, como se expondrá con más detalle, es la capacidad para invocar y canalizar el *shiji* lo que permite a las especialistas religiosas contribuir al bienestar de la comunidad (Kawahashi, 1992).

Según el pensamiento tradicional okinawense, todas las formas de desgracia, tanto si recaen sobre el individuo como sobre el grupo, son consideradas un castigo sobrenatural, es decir, resultado de la acción de los agentes sobrenaturales y producto de una relación deteriorada con estos. Además, aunque en ciertos casos se identifica a los *yanamung* (ヤナムン) o espíritus malévolos como los causantes de los problemas, el hecho mismo de su ataque indica un conflicto más grave con los *kami* o los antepasados y la consecuente retirada de su apoyo. Así pues, los *kami* constituyen las principales autoridades en lo sobrenatural y, como se ha comentado con anterioridad, las infracciones o el incumplimiento de los procedimientos rituales prescritos pueden derivar en castigos sobrenaturales (Lebra, 1966). Esta creencia demuestra la gran importancia del rol de las especialistas religiosas en la sociedad okinawense en cuanto a su capacidad para relacionarse con el mundo espiritual y, mediante una adecuada acción ritual, evitar la desgracia colectiva.

Además, se considera que los *kami* también pueden sancionar la violación de ciertas normas sociales, sobre todo aquellas que perjudican las relaciones familiares o la continuidad de la familia, así como castigar actitudes que se oponen a la concepción okinawense de honradez, como en el caso de individuos que se muestran regularmente avariciosas, envidiosos o celosos (Lebra, 1966). Así pues, se observa un componente moral, en cuanto a que la amenaza del castigo divino garantiza el cumplimiento de un sistema ético concreto.

Por otro lado, me parece de relevancia introducir los conceptos de *chigirimung* (チガリムン) o contaminación y *chiji* (チジ) o tabú, que están directamente relacionados con este sistema de castigos y recompensas. En primer lugar, el término *chigirimung* hace referencia a aquellos elementos o actos que contaminan o vuelven impuro lo que pertenece a los *kami* o a las personas que buscan conectar con los *kami*, como sería el caso de la sangre, la muerte y la enfermedad. Dado que las fuentes de contaminación se consideran ofensivas para los *kami*, entrar en contacto con estas perjudica la relación con los espíritus divinos y hace al individuo más susceptible a la desgracia. De manera similar, el término *chiji* indica una serie de prohibiciones cuya violación implicará un castigo automático por parte de los *kami*. Algunos tabúes están dirigidos a evitar las fuentes de contaminación, pero hay otros que hacen referencia a elementos no contaminantes que también representan una ofensa para los *kami*, los cuales pueden perjudicar el bienestar colectivo. Por ejemplo, si bien la cultura de Okinawa demuestra muy pocos tabúes relacionados con la sangre menstrual o el parto como elementos contaminantes (Kawahashi, 1992), un fuerte tabú se aplica al *utaki* (ウタキ) o arboleda sagrada, principal lugar de culto en la tradición espiritual okinawense, en el cual los hombres no deben entrar (Lebra, 1966).

Como consecuencia, las prácticas religiosas propias de la tradición okinawense hacen hincapié en la disculpa y el cuidado, y el énfasis en el cumplimiento de las obligaciones rituales constituye su eje central. A través del respeto de las formas rituales la persona consigue aprobación tanto en el ámbito social como en el sobrenatural. Tradicionalmente, estas prácticas religiosas giran en torno a dos tipos de rituales, los ritos agrarios y el culto a los antepasados (Bachtiar, 2002).

En primer lugar, las actividades rituales de la comunidad están estrechamente relacionadas con el ciclo agrícola, el cual sigue el calendario lunisolar chino, de importante uso ceremonial en Okinawa, incluso tras la introducción del calendario gregoriano por parte de la administración japonesa (Lebra, 1966). Se trata de ritos agrarios normalmente vinculados con el cultivo del arroz, el trigo y la batata, los cuales eran dirigidos por las *noro* (ノロ) o sacerdotisas locales. Por otro lado, el culto a los antepasados se centra en ritos relacionados con la muerte como funerales y servicios conmemorativos, llevados a cabo tradicionalmente por las *yuta* (ユタ) o chamanas, o los sacerdotes budistas (Bachtiar, 2002). Las chamanas, además, se dedican a

determinar las causas de las desgracias producto del castigo divino y a orientar las acciones correctivas (Lebra, 1966).

En Okinawa, la comunidad está organizada a partir de un modelo de familia patrilineal, cuyas prácticas rituales están centradas en el culto a los antepasados varones y sus esposas. Generalmente las hijas de la familia hacen el papel de protectoras espirituales de sus hermanos, llevan a cabo los rituales relacionados con el culto a los antepasados y participan en los ritos agrarios comunitarios como representante del grupo familiar. En el ámbito doméstico, por otro lado, las principales obligaciones rituales, enfocadas en el cuidado del *kami* del hogar y del altar funerario o *butsudan*, recaen en la esposa del cabeza de familia (Lebra, 1966).

3 SER MUJER EN OKINAWA

Ochiai (2019) expone la común y errónea categorización de las sociedades de Asia Oriental, e incluso a veces del Sudeste Asiático, como “sociedades confucianas”, y plantea la existencia en la región de, al menos, dos tradiciones sociales y culturales distintas, explorando la manera en que diferentes modelos de familia articulan el lugar que ocupa la mujer en la sociedad. El confucianismo como ideología refleja la estructura social de China, sociedad organizada en familias patrilineales exógamas, en que la pertenencia al grupo de parentesco está determinada por los lazos con el progenitor masculino. Se trata de un sistema familiar que se sustenta en el control de la sexualidad femenina, y en que los derechos de herencia de las mujeres son limitados. Por otro lado, la mayoría de los grupos étnicos del Sudeste asiático están estructurados en familias bilaterales, en que las mujeres disfrutan de derechos de herencia y de una mayor libertad sexual, de manera que ocupan una posición social más elevada.

Es de relevancia el caso de aquellos países de Asia Oriental situados en la periferia del Sudeste Asiático, como Vietnam, Corea y Japón, sociedades que, si bien solían pertenecer a la “Asia bilateral”, fueron progresivamente absorbidas por la ideología patriarcal confuciana. Este es también el caso de las sociedades Ryukyu, en que el modelo de familia patriarcal fue introducido a partir de su adopción por parte de la nobleza tras la invasión de Satsuma en el s. XVII, periodo de mayor penetración del confucianismo en la ideología del Reino, pero no empezó a ser asimilado por la población rural hasta finales del s. XVIII (Wacker, 2003). Puede establecerse, por lo tanto, un paralelismo entre el Reino de Ryukyu y el Japón premoderno respecto a la superficialidad de la influencia del confucianismo en la sociedad, en cuanto a que, si bien implicó una reconfiguración de la ideología política, solamente afectó a la vida cotidiana de los estratos superiores (Ochiai, 2019).

Por el contrario, como expone Wacker (2003), la aldea tradicional Ryukyu estaba organizada en familias bilaterales denominadas *weka* (ウエカ), caracterizadas por abarcar toda la descendencia de un matrimonio concreto, y a las que las mujeres pertenecían durante toda su vida, ya fuera como hijas, esposas o madres. El matrimonio no cambiaba el estatus de los miembros femeninos, sino que añadía una nueva rama al

árbol genealógico, funcionando así la mujer como nexo entre familias. Drake (1990) añade que, al transmitirse la descendencia y la herencia por igual independientemente del género, se trataba de un sistema en que las mujeres ostentaban un prestigio y un poder económico considerables.

Por otro lado, me parece de relevancia recuperar la diferenciación que hace Ueno (1987) entre las sociedades agrícolas y las sociedades industriales a la hora de examinar la situación de la mujer en el Japón premoderno. La autora expone la idea de que «la modernización se define como industrialización, que puede ser tanto "liberadora" como "opresiva"» (Ueno, 1987, p. 77), y desmonta la concepción evolucionista que identifica la creación del Estado moderno con un incremento en el estatus de la mujer.

En el caso de Japón, las reformas llevadas a cabo por el gobierno Meiji (1868-1912) para la transformación del país en una economía industrial dieron paso al Japón moderno y comportaron un profundo cambio social entre las clases populares. Para el estudio que nos ocupa toman especial importancia las transformaciones que sufrieron tanto la familia como el sistema social de género. Mientras que el Estado moderno adjudica a la mujer el rol de "ama de casa" frente al rol masculino de "proveedor" de la familia nuclear, la aparición del trabajo industrial remunerado invisibiliza este trabajo doméstico femenino (Ochiai, 2019). Como consecuencia, en las sociedades industriales la mujer tiene un bajo estatus en base a su vinculación con el hogar y la función reproductiva.

En cambio, Ueno (1987) pone énfasis en el alto estatus de la mujer rural como compañera en un modelo de división sexual del trabajo basado en la familia extensa, es decir, en la familia como unidad de producción, consumo y distribución. En la aldea rural japonesa, el poder de la *shufu* (主婦) o esposa del cabeza de familia en la esfera doméstica compensaba su bajo estatus en la esfera pública. De esta manera, la autora argumenta que el sistema de división sexual del trabajo propio de las sociedades agrarias no puede ser denominado "represivo" en cuanto a que la exclusión de la mujer rural del "mundo masculino" la ampara por otro lado con su propia autonomía y recursos. Además, en el caso de las sociedades Ryukyu, el sistema social de género adjudica a la mujer el dominio en el ámbito religioso, de modo que la mujer Ryukyu adquiere importancia en la vida pública en su papel de sacerdotisa.

Por otro lado, entender la maternidad como un proceso cultural es imprescindible para comprender la experiencia femenina en las sociedades Ryukyu. Tal y como expone Kawahashi (1992), «la forma en que una sociedad concreta "valora" la maternidad es más importante que el mero hecho biológico de la maternidad en la mujer» (p. 10), y en las sociedades agrarias es precisamente a través de los símbolos culturales creados en torno a la fertilidad de la mujer que el género femenino adquiere valor en el sistema socio religioso. En otras palabras, en la vida comunitaria de la aldea rural la mujer fértil es poderosa. En el caso particular del Reino de Ryukyu, es esta especificidad de género la que legitima su estatus religioso, y, en consecuencia, su acceso a cargos de poder en la sociedad (Kawahashi, 1992).

Como ha sido desarrollado con anterioridad, la aldea rural Ryukyu estaba organizada entorno a un sistema de parentesco bilateral, cuyo funcionamiento, por otro lado, no requiere de un control de la sexualidad reproductiva femenina. De esta manera, uno de los rasgos culturales de la Okinawa pre-moderna es la poca insistencia en la castidad como virtud esencial de la mujer (Kawahashi, 1992). En la aldea rural Ryukyu, las relaciones sexuales prematrimoniales eran habituales entre las jóvenes, siendo el *moashibi* o juego de campo, en que hombres y mujeres jóvenes se reunían en los campos o las playas para buscar pareja, una práctica común antes del matrimonio que se mantuvo hasta principios del siglo XX (Drake, 1990). De igual modo, el embarazo y la maternidad fuera del matrimonio no representaban un estigma para las mujeres (Kawahashi, 1992).

A partir del s. XVII, la adopción del sistema familiar patriarcal confuciano por parte de la élite emergente de Okinawa implicó a su vez la introducción del matrimonio concertado. En este contexto, la libertad sexual y matrimonial de la gente común se convirtió en objeto de desprecio entre las familias nobles, cuyas hijas comenzaron a ser enviadas fuera de la aldea para casarse con parejas elegidas por los padres (Drake, 1990). De esta manera, se establece una distinción en las prácticas matrimoniales y el grado de libertad sexual reproductiva de la mujer Ryukyu según la clase social. En correspondencia con el caso de Japón expuesto por Ueno (1987), en las sociedades Ryukyu el matrimonio concertado no se convirtió en la norma hasta finales del periodo Meiji, en que, tras la anexión japonesa de Okinawa en 1879, las costumbres aldeanas fueron reprimidas sistemáticamente por el gobierno japonés, al ser consideradas "promiscuas" y símbolo de la "barbarie" del pueblo Ryukyu (Drake, 1990).

Respecto al dominio femenino del ámbito religioso, el alto poder espiritual concedido a las mujeres en la tradición Ryukyu no deriva de la virtud de la castidad, es decir, no implica la represión de su sexualidad reproductiva. De esta manera, en el Reino de Ryukyu el orden sacerdotal oficial no estaba restringido por el celibato obligatorio, ni siquiera en el caso de las sacerdotisas de alto rango. Como expone Kawahashi (1992), «las divinas sacerdotisas son libres de casarse y de volverse a casar, y casi inevitablemente son madres» (p. 109). De hecho, la tradición espiritual okinawense establece una correspondencia esencial entre la disposición de las mujeres en su condición de madres para nutrir y cuidar y «el poder protector y benévolos» de las deidades. Es a partir de su capacidad para manifestar el *shiji* o poder sobrehumano de los *kami* que, en correspondencia con estos, las mujeres mejoran y mantienen el bienestar social (Kawahashi, 1992).

Como ha sido mencionado en el apartado anterior, en la sociedad okinawense tradicionalmente el poder se articulaba en torno a dos facetas complementarias: la religión y la política. En referencia al Reino de Ryukyu, Lebra (1966) expone que se trataba de un sistema compuesto por una jerarquía religiosa femenina paralela a una jerarquía política masculina, cuya singularidad residía precisamente en la unidad y consecuente interdependencia entre ambas. Durante el Reino de Ryukyu, por lo tanto,

la autoridad del Reino adoptaba dos formas distintas, y el acceso a los cargos correspondientes a cada una de estas dependía directamente del género (Kawahashi, 1992). Esta estructura dual del poder se sustenta en la concepción de que solamente las mujeres pueden asegurar el bienestar social mediante la transmisión del poder sobrehumano de los *kami*. Es a partir del “mito de la creación” que la tradición Ryukyu legitima el poder espiritual femenino y la división de los roles de género. La legitimación política del mito puede interpretarse, además, como una manifestación significativa de la vinculación de las especialistas religiosas con el poder, así como del papel clave de la religión en el mantenimiento de las estructuras gubernamentales (Kawahashi, 1992).

Como expone Drake (1990), la suposición de algunos intelectuales de que las sacerdotisas de la corte Ryukyu estaban por debajo del rey refleja una proyección del dualismo moderno entre lo secular y lo espiritual hacia una sociedad que no puede ser interpretada solamente en términos del mundo visible. En la tradición Ryukyu la esfera espiritual es considerada tan real e importante para la comunidad como la esfera social, cuyo liderazgo, por otro lado, no estaba monopolizado por los hombres. Al contrario, el sistema reconocía el dominio absoluto de la mujer de los rituales de las diversas instituciones sociales, como en los ámbitos de la familia, la comunidad y el gobierno del Reino, y es a partir de esta centralidad en la práctica ritual, que se hace visible el alto estatus de las mujeres en el Reino de Ryukyu (Kawahashi, 1992). De hecho, según Smits (2000), una particularidad de la historia de Okinawa en comparación con sus vecinos de Asia Oriental es la gran visibilidad y, especialmente antes del siglo XVII, el alto grado de poder de las sacerdotisas oficiales del Reino, que desempeñaron importantes funciones políticas y sociales hasta el siglo XX.

Esta complementariedad entre el poder espiritual de la mujer y el poder secular del hombre se denomina *onarigami* (おなり神) , y como también queda reflejado en el “mito de la creación”, en que hermano y hermana nacen con autoridad legítima en los reinos secular y sagrado respectivamente, se trata de un concepto vinculado a las relaciones fraternales. Según esta creencia, los hombres requieren de custodia espiritual por parte de las mujeres de su familia más cercana, especialmente de las hermanas. De esta manera, volviendo a la división del poder en el Reino de Ryukyu, la *Kikoe-oogimi* (聞得大君) o sacerdotisa de más alto rango era siempre *onarigami* del rey, por lo que los cargos de poder a todos los niveles de la sociedad solían ser ocupados por hermanos y hermanas, siguiendo así la lógica del sistema familiar patrilineal (Goto, 2016).

En el ámbito de la familia, mientras que la hermana se encargaba de los asuntos espirituales, debía poder contar con la protección de su hermano, desarrollándose así una superposición estructural entre la relación hermano-hermana y la de marido-esposa (Bell, 1984). Así como muchas leyendas de la tradición oral okinawense se centran en la protección de las mujeres a sus hermanos, especialmente durante los frecuentes viajes de estos últimos por mar, otras ponen el foco en la capacidad que estas también tienen para maldecirlos, en caso, por ejemplo, de que prioricen a sus esposas antes que a ellas. Tal y como expone Kawahashi (1992), esta creencia puede interpretarse como un reflejo

de la creciente influencia de la ideología patriarcal en el sistema familiar del Reino de Ryukyu. La figura de la hermana cobra importancia, por lo tanto, en cuanto a que comparte parentesco con su hermano, estableciéndose una correspondencia estructural entre esta y los ancestros femeninos del linaje (Bell, 1984).

Así pues, aun con la asimilación del modelo de familia patrilineal, el sistema familiar de Okinawa establece que la mujer siga formando parte de la familia paterna en su rol de hermana y protectora espiritual hasta su muerte. Por otro lado, es solo a través de su condición de madre, preferiblemente de un varón, que la esposa consigue la pertenencia legítima al clan del marido, obteniendo así el derecho a ser enterrada en la tumba familiar y venerada como antepasada. De esta manera, se establece una doble pertenencia de la mujer a dos familias distintas, reflejo de la importancia social que estas adquieren como parte del vínculo horizontal con los hermanos, por un lado, y del vínculo vertical con los hijos, por el otro (Wacker, 2003).

De igual modo, el papel de protectora espiritual de la mujer Ryukyu adquiere su valor no solo de su rol como hermana de la familia paterna, sino que se extiende a su rol como madre y ama de casa en la familia del marido, donde, en correspondencia con el ciclo vital femenino en el modelo de familia patriarcal, la mujer de mayor edad asume la responsabilidad de proteger a los miembros de su familia a través del rito doméstico (Bell, 1984).

En conclusión, tal y como expone Bell (1984), la tradición Ryukyu dota a la mujer del poder y la responsabilidad de mejorar el bienestar social, hecho reflejado tanto en su rol de sacerdotisa de la comunidad, como en su papel de guardiana espiritual de la familia. De esta manera, en las sociedades Ryukyu, el trabajo de cuidados, es decir, la función de nutrir y de proporcionar refugio y sustento espiritual, es reconocido como una actividad cultural y fisiológica conspicua de las mujeres (Kawahashi, 1992). Por otro lado, la mujer Ryukyu desempeña el rol de mediadora tradicional tanto en el ámbito secular como en el sagrado: no solamente hace de enlace entre familias dentro de la comunidad, al ser simultáneamente hermana y esposa, sino que también vincula a los parientes masculinos con los antepasados de la familia, así como es a través de ella que la comunidad tiene acceso al poder sobrenatural de los *kami* (Bell, 1984).

3.1 MUJERES Y RELIGIÓN

Si bien no se sabe a ciencia cierta en qué consistía la tradición espiritual en la antigua sociedad Ryukyu, se pueden encontrar pistas en las prácticas supervivientes y en el *Omoro So-shi* (おもろさうし) (Bell, 1984), una colección de poemas-canción con un alto contenido religioso que fueron compiladas en su mayoría durante los siglos XVI y XVII por los eruditos de la corte Ryukyu (Smits, 2000). Aunque formalmente se compusieron y registraron en estas épocas, se cree que la mayoría de los poemas-canción derivan de tradiciones muy anteriores, encontrándose su origen en los *misezeru*

(ミセゼル) o cánticos que revelaban la voluntad de los dioses, representados ante el pueblo por las chamanas de las antiguas aldeas Ryukyu (Kanai, 1955).

A pesar de que, como destaca Drake (1990), una serie de barreras que van desde lo político a lo filológico han dificultado su exposición y estudio, se trata de la fuente más relevante «para reconstruir la relación entre el pensamiento y la práctica religiosa y el poder político en la antigua Ryukyu» (Smits, 2000, p. 92). Mientras que uno de los volúmenes recoge canciones que se utilizaban en los ritos de la Corte y solamente podían ser cantados por la *Kikoe-Ogimi* o suma sacerdotisa del Reino, la colección también incluye un grupo de canciones denominadas *Umui* (ウムイ), que eran interpretadas en las aldeas por las sacerdotisas locales y transmitidas oralmente de generación en generación (Kanai, 1955). Según Drake (1990), estas han sido posteriormente recopiladas por lingüistas y etnólogos con el objetivo de ampliar los conocimientos sobre la sociedad aldeana y las prácticas chamánicas de Okinawa. El autor pone énfasis en que, si bien las *Umui* suelen tratar temas como la producción de ropa y alimentos y la fundación de aldeas y santuarios, las canciones cortesanas presentan un fuerte componente ideológico, en cuanto a que «tienen claramente como objetivo legitimar y fortalecer la realeza y sus instituciones» (pp. 291-292). Aun así, como expone Bell (1984), ambas fuentes evidencian que las sociedades Ryukyu creían en la superioridad espiritual de las mujeres, que dominaban la práctica ritual en el hogar, la comunidad y la corte.

Se cree que, en los asentamientos más antiguos del archipiélago, si bien había una distinción menos clara entre sacerdotisa y chamana, se llevaban a cabo ceremonias dirigidas a los dioses en el bosque sagrado o *utaki*, en que mujeres denominadas *kami* o *kimi* (キミ) mediaban entre el mundo espiritual y el secular (Bell, 1984). Se trataba de especialistas religiosas orientadas al trance y vagamente organizadas a partir de la asociación y la transmisión de sus conocimientos a las chamanas más jóvenes, entre las que podría haberse encontrado cualquier mujer que alcanzara la pubertad (Drake, 1990).

Es en el siglo XIV, a medida que se incrementa la diferenciación social, surge una gobernanza basada en la complementariedad del poder secular masculino y el poder espiritual femenino, adaptándose así el concepto de *onarigami* a la estructura más jerárquica de la sociedad. De esta manera, a nivel comunitario, la familia fundadora de la aldea tomaba control de los asuntos religiosos y políticos, y el jefe de la aldea compartía la autoridad con su *niigami* (にい神) o hermana diosa. Por encima de estos, los señores feudales o *aji* (アジ) gobernaban junto con una sacerdotisa de su familia, a la que se denominaba *ahimi* (アヒミ), y el rey debía su legitimidad al poder espiritual de la *ahifijing ganashii mee* (Bell, 1984), cargo generalmente ocupado o por una hermana, una prima o tía por línea masculina o incluso por la misma reina (Kawahashi, 1992). Como bien expone Wacker (2003), aunque la complementariedad

hermano-hermana constituye uno de los temas principales del *Omoro So-shi*, en la práctica el rol de protectora espiritual de un líder masculino no siempre correspondía a su hermana o a otra pariente femenina por línea paterna, sino que, dependiendo de la región, también podría haber sido ocupado por su esposa. Así pues, se cree que la figura de la hermana como representante espiritual de la familia pudo verse reforzada con la asimilación gradual de la ideología patriarcal por parte de la élite.

En cambio, el apogeo de una religión oficial bien estructurada se produjo en el siglo XVI, a partir del reinado de Sho Shin (1465-1527). Sho Shin es considerado el primer unificador de las islas centrales y septentrionales del archipiélago Ryukyu, así como el creador de la base de un estricto sistema de clases, con Shuri, la capital del Reino, en el centro y en la cúspide, que se consolidó durante el siglo XVII y sobrevivió hasta la caída del Reino en 1879 (Drake, 1990). Como parte de su proyecto de centralización del poder, Sho Shin reorganizó el sistema religioso local y estableció una jerarquía formal de funcionarias religiosas que era paralela y complementaria a una jerarquía masculina de funcionarios del gobierno (Smits, 2000).

En la cima se encontraba la *Kikoe-oogimi* o suprema sacerdotisa, que correspondía a una pariente femenina del rey y cuya posición y prestigio le eran comparables (Smits, 2000). Por debajo de esta había un grupo de funcionarias con títulos que contenían el sufijo *-kimi*, conocidas como las *sanjyuu-san kimi* (三十三キミ) o las treinta y tres sacerdotisas reales. Se trataba de mujeres pertenecientes a familias nobles, en su mayoría relacionadas con la realeza, y cuya autoridad era equivalente a la de los más altos cargos de Estado (Kawahashi, 1992). A nivel local, tres *mihira ooamushirare* residían en tres zonas de Shuri y supervisaban las actividades religiosas en zonas geográficas determinadas. Su autoridad se correspondía con la de los *aji* o señores feudales, que se trasladaron a la capital por orden real y cuyas tierras pasaron a ser supervisadas por gobernadores de la corte (Drake, 1990). Por otro lado, en correspondencia con estos oficiales, sacerdotisas denominadas *Ooamu* se encontraban repartidas por los distritos de todo el Reino y administraban el liderazgo ritual en el resto de las islas del archipiélago, tratándose de figuras integrales en el proceso de consolidación del poder real en el territorio (Smits, 2000).

Por último, las sacerdotisas *noro* ocupaban el escalón más bajo de la jerarquía oficial y supervisaban las actividades rituales dentro de jurisdicciones que oscilaban entre una y varias aldeas (Smits, 2000). Encabezaban los rituales comunitarios, como ceremonias matrimoniales, funerales o festivales para apaciguar a los dioses locales (Barske, 2013), que eran organizados por el grupo ritual de la propia aldea, e incluso administraban la recaudación de impuestos (Smits, 2000). De esta manera, las sacerdotisas *noro* llevaban la autoridad de la corte al nivel más comunitario.

Las sacerdotisas oficiales, en los diferentes niveles de la sociedad, recibían estipendios anuales de las regiones que estaban bajo su jurisdicción, como parcelas de tierra y derechos de pesca, así como obtenían cereales de los campos que les pertenecían, que eran cultivados por la población local (Kawahashi, 1992). Por lo tanto,

las funcionarias del Reino conformaban una clase social y conservaban un alto estatus, así como poder más allá del ámbito religioso. Por otro lado, dado que se trataba de cargos que estaban sujetos a designación política o hereditaria, el acceso a estos dependía directamente del linaje familiar y de la lealtad a la realeza. Además, se seguía un modelo de parentesco ritual que reflejaba la ideología patriarcal de la nobleza, según el cual las sacerdotisas oficiales transmitían sus títulos y sus derechos a la tierra y bienes a sus hijas, nietas y sobrinas de la línea masculina de la familia marital (Drake, 1990).

Por otro lado, como expone Bell (1984), si bien a partir de las reformas de Sho Shin la corte de Shuri asumió la responsabilidad de nombrar a las sacerdotisas del Reino, no trató de interferir en la elección de especialistas rituales en los ámbitos de la comunidad y la familia. En la aldea Ryukyu, la *niigami* o hermana diosa, que generalmente correspondía a la mujer más mayor de la familia fundadora y hermana del jefe de la comunidad, presidía la organización ritual de la aldea y dirigía los distintos rituales comunitarios, incluida la iniciación de los nuevos miembros. Si bien había diferencias significativas entre los grupos rituales de las aldeas según la región, estos estaban formados en su mayoría por mujeres. A partir del siglo XVIII, con la creciente asimilación del sistema de clanes patrilineales por parte del campesinado, las integrantes del grupo ritual representaban a las distintas familias de la aldea (Kawahashi, 1992). Según Wacker (2003), este cargo solía corresponder a la hermana mayor de la familia, que participaba como sacerdotisa en los distintos rituales comunitarios dentro del ciclo agrario y llevaba a cabo los ritos mensuales ante los antepasados familiares.

Un término de relevancia para abordar la cuestión del parentesco ritual en el caso de las especialistas religiosas de Okinawa es el de *chiji* (チジ) o deidad tutelar, que hace referencia al *kami* o antepasado remoto al que estas sirven y que les guía en sus deberes rituales hasta la muerte (Lebra, 1966). Aunque generalmente una sacerdotisa habría heredado tanto el cargo como su *chiji* de una antepasada por línea masculina, es decir, por nacimiento en una familia que tradicionalmente conserva el cargo, Lebra (1966) también expone casos en que este se habría obtenido por casamiento en dicha casa.

Por otro lado, como ha sido mencionado con anterioridad, solamente aquellas mujeres consideradas *sadakachu* o persona con alto poder espiritual están destinadas a convertirse en especialistas religiosas. Esta cualidad debe ser notificada por agencia divina y suele expresarse a través de un trastorno tanto físico como mental que se conoce como *kamidaari* (神ダリ), considerado una especie de insistencia sobrenatural de que la mujer así infingida debe asumir el papel de *kamichu* o mujer diosa (Bell, 1984). Según Lebra (1966), se cree que el *kamidaari* afecta a aquellas mujeres con alto poder espiritual que rechazan su papel como especialista religiosa o descuidan sus obligaciones rituales después de asumir el cargo. Según los testimonios recogidos por Kawahashi (1992), si bien existe una correlación entre la salud de estas mujeres y el desempeño de sus deberes rituales, las sacerdotisas de la comunidad no percibirían este

trastorno como un castigo divino, sino como la prueba de la existencia del mundo *kami* y de su vínculo con las deidades. De igual manera, estas asumirían el cargo porque se trata de un deber para con los antepasados y para con la comunidad, no por temor al *kamidaari*. La cultura Ryukyu establece así una correlación explícita entre el dolor y el autosacrificio y el rol de especialista espiritual (Kawahashi, 1992).

Cuando la nueva sacerdotisa accede al cargo, se realiza una ceremonia de iniciación denominada *chiji kamiing* o colocarse el *chiji* en la cabeza, a partir de la cual acepta a la deidad tutelar de su predecesora Kawahashi (1992). En este rito de adhesión, que adopta una forma de “intrusión del alma”, se considera que la deidad tutelar desciende, entra en el cuerpo de la divina sacerdotisa y se encarna en ella, simbolizando así el renacimiento de la deidad. A través de esta ceremonia, la divina sacerdotisa adquiere la capacidad de bendecir a otras personas a partir de la transmisión del *seji* o poder divino. Según Kawahashi (1992), las sacerdotisas de la comunidad parecen tener la creencia de que sus deidades tutelares han existido desde el principio de los tiempos, estableciéndose un fuerte sentido de continuidad con el pasado y con sus antepasadas. En la aldea, esta ceremonia se celebra en un lugar sagrado denominado *ashagi* (アシガ
しやぎ), al que los hombres tienen prohibida la entrada, en presencia tanto de mujeres representantes del grupo familiar de la novicia ritual como del resto de las sacerdotisas de la comunidad.

Como expone Kawahashi (1992), a las mujeres okinawenses, independientemente de si forman parte o no del sacerdocio oficial o del grupo ritual de la aldea, se les asigna un papel culturalmente reconocido como guardianas espirituales en el ámbito de la familia. En general, mientras que las hermanas brindan protección espiritual a sus hermanos en su papel de *onarigami* durante toda su vida, las mujeres casadas protegen a los miembros de su hogar como amas de casa y sacerdotisas del *fii un kami* o deidad del fuego del hogar.

Generalmente, la mujer más mayor de la casa y esposa del cabeza de familia tiene la responsabilidad de realizar el cuidado ritual de la deidad del fuego del hogar y orar en el santuario de los antepasados. Una condición previa para convertirse en sacerdotisa del hogar es el matrimonio, y se trata de un deber que también se cumple hasta la muerte, y sólo entonces se pasa a la nuera y esposa del hijo mayor de la familia (Wacker, 2003).

Como ya ha sido mencionado con anterioridad, el Dios del fuego del hogar es considerado un intermediario entre la familia y los *kami* superiores, que habitan en un mundo de fertilidad y fortuna (Kawahashi, 1992). Por lo tanto, para el ama de casa, el *fii un kami* constituye un canal sagrado hacia la fuerza divina de la que es sacerdotisa, y a través de la cual protege a los miembros de su familia. Como destaca Kawahashi (1992), se trata de una práctica que vincula el poder nutritivo y protector del fuego con la labor de cuidados que lleva a cabo la mujer en su papel de madre y ama de casa.

Aunque se observan variaciones según la región, normalmente el altar del *fii un kami* incluía tres piedras cónicas de la playa o del campo que simbolizaban a la deidad. Según Kawahashi (1992), cada una de las piedras simboliza un camino, la primera hacia el otro mundo más allá del sol al amanecer, la segunda hacia el cielo y la tercera hacia el mundo de los antepasados. Cuando la mujer mayor de la familia y sacerdotisa del hogar muere, la joven ama de casa que hereda el cargo debe substituir las piedras por unas nuevas. Wacker (2003) expone que, sin embargo, las cenizas constituyen la parte más importante del altar. Estas adquieren importancia en rituales en torno al nacimiento y el matrimonio: así como los recién nacidos reciben una marca de ceniza en la frente al ser presentado al dios del hogar, es costumbre que una mujer presente a su esposo ante el incensario de su familia natal o que traslade algunas de estas cenizas al altar del dios del hogar de la familia del marido al mudarse.

Por lo tanto, el dios del hogar no solamente traía la palabra de las antepasadas y de los dioses, sino que, para garantizar la protección divina de los miembros de la familia, la sacerdotisa del hogar debía informar a la deidad periódicamente sobre los acontecimientos familiares importantes, como nacimientos, matrimonios, mudanzas o defunciones (Drake, 1990). Especialmente, las amas de casa rezaban al dios del hogar por la prosperidad, la fertilidad y la seguridad en el parto. De esta manera, se cree que el bienestar de todos los miembros del hogar aumenta gracias al papel ritual de la madre y ama de casa.

Por otro lado, tal y como expone Bell (1984), si bien las mujeres de la familia pueden comunicarse con los antepasados, como hermanas y sacerdotisas del *fii un kami*, la especialista religiosa experta en este campo es la denominada *yuta* o chamana. Así pues, en las sociedades Ryukyu, las sacerdotisas oficiales, asociadas a las clases nobles, y aquellas que formaban parte del grupo ritual aldeano, no eran las únicas mujeres consideradas *kamichu* o mujeres diosas. Durante el Reino, fruto de la creciente oficialización de la tradición espiritual de las islas, se establece una diferenciación entre la figura de la sacerdotisa, que encarna a un dios tutelar y realiza los ritos para un grupo de personas dentro de la familia o la comunidad, y la de la chamana, que sigue ofreciendo servicios como curandera y médium de manera extraoficial (Wacker, 2003).

La chamana no suele compartir parentesco sanguíneo con sus clientes, que generalmente acudirían a ella en casos de enfermedad grave o mala suerte prolongada. Aunque el trance no siempre formaba parte de su intervención, en algunos casos los antepasados de la familia afectada expresaban su voluntad a través de ella, y demandaban, en la mayoría de los casos, un mejor cuidado ritual. De esta manera, como expone Wacker (2003), el diagnóstico de una *yuta* solía revelar «que los ancestros podrían querer ofrendas más regulares, que la tablilla ancestral de un miembro del clan debía ser transferido a una rama diferente del este, o que un determinado miembro del clan debía convertirse en sacerdotisa» (p. 344).

Por otro lado, aunque aparentemente controlados por sacerdotes budistas, los procesos involucrados en las ceremonias funerarias de Okinawa están dominados por

las especialistas religiosas, especialmente por las chamanas. Por ejemplo, con motivo del *mabui wakashī* (マブイわかし) o separación del alma, creencia de origen budista presentada con anterioridad, las sociedades Ryukyu empleaban ceremonias distintas, pero relacionadas, para celebrar la entrada del fallecido al mundo de los *kami*. Con el objetivo de facilitar su renacimiento como *kami* y asegurar que no regresara al mundo de los vivos, en muchas comunidades las chamanas eran llamadas a hablar con el nuevo espíritu (Allen, 2017). Además, en caso de muerte violenta o desafortunada, se creía que solamente una chamana podía ayudar al alma del fallecido a llegar al mundo de los *kami* y evitar así que este causara problemas a los vivos. Por lo tanto, la figura de la chamana media entre los muertos y los vivos para garantizar que estos últimos permitan a sus parientes fallecidos descansar, así como hacer frente a su posible influencia negativa en el mundo corpóreo (Allen, 2017).

También existía cierta interacción entre las chamanas y las sacerdotisas en ciertas ocasiones rituales. Era frecuente que el grupo ritual de la aldea requiriera los servicios de una chamana para asesorar en la sucesión de una candidata al cargo de sacerdotisa o para hacer de intermediaria entre las sacerdotisas y el mundo de los espíritus (Bell, 1984). Además, solían recibir consultas de los jefes de las aldeas para decidir cuándo debían celebrarse los festivales comunitarios, así como al nivel del Reino se las podía consultar para grandes eventos como las visitas diplomáticas desde China (Barske, 2013).

Como señala Bell (1984), si bien las chamanas eran tratadas por sus clientes con respeto y conservaban una posición bien establecida en las comunidades Ryukyu, existe una ambigüedad asociada a su posición estructural, así como a su estatus. En la medida en que formaban parte de lo que Allen (2017) presenta como una “cultura clandestina”, las denominadas *yuta* también eran vistas con miedo, repulsión e incluso cinismo. Además, durante los siglos XVIII y XIX las chamanas tendían a mantener sus negocios en los distritos de placer y sus alrededores, que observaron un creciente desarrollo en la época como un espacio en que las mujeres controlaban las circunstancias políticas y económicas. Como consecuencia, la categoría de *yuta*, que de por sí tiene una connotación negativa, a menudo se asociaba al concepto de *juri*, término con el que se denominaba a las mujeres vinculadas con la prostitución o las danzas tradicionales (Bell, 1984).

3.2 EVOLUCIÓN DEL ROL DE LA MUJER EN LA RELIGIÓN

Como ya se ha señalado, el reinado de Sho Shin (1465- 1527) consolidó el control central sobre el Reino de Ryukyu a partir de la instauración de reformas institucionales e ideológicas diseñadas para fortalecer el poder del monarca (Smits, 2000). Entre estas, la reorganización de la vida religiosa de las sociedades Ryukyu se presenta de gran relevancia para el presente estudio.

Al abordar las características de la tradición espiritual Ryukyu se ha mencionado la relevancia del culto solar. Como expone Smits (2000), la gente común deificaba al sol, pero más que una deidad solar antropomórfica, el objeto de veneración constituía el sol naciente al este, considerado fuente de vida y vitalidad. Otra forma de religión popular muy extendida en las islas era la creencia en *onarigami*, según la cual las mujeres tenían el poder de proteger a sus parientes masculinos en base a su superioridad espiritual.

En los poemas-canción del *Omoro So-shi* abundan las alusiones a una vinculación entre los *aji* o señores feudales y el poder del sol. Parece ser que, en las antiguas sociedades Ryukyu, el poder político se veía legitimado en base a la capacidad del gobernante para influir en las fuerzas de la naturaleza en beneficio del pueblo. Por lo tanto, para presentarse a sí mismos como representantes del poder solar, los señores feudales y más tarde los reyes de la Antigua Ryukyu formaban relaciones simbióticas con mujeres que funcionaban como intermediarias entre el señor y el sol (Smits, 2000).

Según Smits (2000), esta ideología, conocida entre los intelectuales como *wakateda shiso* o “ideología joven del sol”, debió ser considerada problemática como base para una autoridad real centralizada, por lo que desde la corte se promovió una concepción diferente de la relación entre el gobernante y el sol conocida como *tedako shiso* o “ideología del hijo del sol”. Estaba basada en la idea del rey como descendiente del sol y se cree que podría haber estado inspirada en la concepción china de *tian* o cielo y del gobernante como hijo del cielo, así como resuena con las creencias en torno al origen divino de la familia imperial japonesa. Tal y como expone el autor, esta idea sugiere que tanto el budismo como un modelo de gobierno confuciano podrían haber constituido elementos clave en la construcción de una ideología real del Reino de Ryukyu durante el reinado de Sho Shin. Aun así, dado el profundo arraigo de la creencia en el poder espiritual femenino entre la población Ryukyu, la creación de esta nueva ideología de gobierno de influencia tanto confuciana como budista, tradiciones que tendían a denigrar el estatus de la mujer, requirió el establecimiento de un sistema oficial de sacerdotisas femeninas. Por lo tanto, podría considerarse que Sho Shin institucionalizó la creencia *onarigami* en beneficio de la realeza y de su gobierno (Smits, 2000).

Por otro lado, Kawahashi (1992) y Bell (1984) ponen énfasis en que la reorganización del sistema religioso Ryukyu no solamente aumentó la seguridad política del rey en cuanto a que erosionó el poder de los *aji* o señores feudales, sino que sobre todo permitió subsumir a las sacerdotisas locales, que ejercían influencia en todos los niveles de la sociedad, bajo la supervisión de la corte Shuri. Según ambas autoras, era precisamente la autoridad que conservaban las especialistas religiosas para legitimar o vetar el poder político masculino lo que constituía una mayor amenaza para el gobierno central.

Bell (1984) expone que, si bien hasta entonces el rango y el prestigio de la alta sacerdotisa podría haberse considerado igual o incluso superior al del rey, las reformas de Sho Shin implicaron una erosión de su poder político y de su libertad. Así pues, la

alta sacerdotisa, cargo que en ese momento correspondía a la hermana mayor del rey, fue enclaustrada. Por el bien del Reino, esta debía evitar entrar en contacto con elementos contaminantes y dedicarse únicamente a cumplir con los deberes rituales junto con sus asistentes. Aun así, como expone Smits (2000), incluso tras las reformas la autoridad real siguió caracterizándose por su “naturaleza dual” en la medida en que se mantuvo la subordinación ritual del rey a la alta sacerdotisa, que conservaba el poder para legitimar su reinado ante la sociedad.

La oficialización del sistema sacerdotal también afectó a la posición de las especialistas religiosas en la vida social y religiosa local. Como ya ha sido mencionado, era costumbre que los señores feudales compartieran su poder con sacerdotisas de la familia, que eran conocidas como *ahimi*, pero Sho Shin abolió su posición con el objetivo de reforzar su control sobre los soberanos (Bell, 1984). Además, no solamente el poder de las sacerdotisas de mayor rango se vio restringido, sino que la *niigami* o mujer más mayor de la familia fundadora, si bien siguió presidiendo el grupo religioso de la aldea, fue relegada al nivel de asistente de una sacerdotisa *noro*, que supervisaba las actividades rituales de la comunidad desde la oficialidad. Esta degradación de la *niigami* no solamente hubiera afectado a su estatus y poder, sino también al del resto de los miembros de la familia fundadora de la aldea (Bell, 1984).

Como señala Bell (1984), en la medida en que el rey y sus administradores locales asumieron la responsabilidad de nombrar a las sacerdotisas oficiales en los diferentes niveles de la sociedad, la vida religiosa de las islas pasó a estar cada vez más bajo el control de un gobierno secular compuesto por hombres. Además, las prácticas religiosas adquirieron un carácter más institucional, lo que dificultaba que las sacerdotisas pudieran responder a las necesidades rituales más inmediatas de sus comunidades. Si bien las sacerdotisas de la aldea siguieron conservando un papel esencial en la vida ritual de la comunidad, este fenómeno llevó al surgimiento y a la creciente influencia de la figura de la chamana o *yuta*, que ofrecía sus servicios rituales de manera extraoficial. La autora reconoce, en cambio, que esta articulación de un sistema sacerdotal centralizado aumentó, al menos temporalmente, el estatus y el poder de las sacerdotisas oficiales, que recibían feudos y estipendios por sus labores, y cuya autoridad como funcionarias del Reino era comúnmente reconocida. Sin embargo, fue a partir de entonces que la posición de las especialistas religiosas en la sociedad Ryukyu se volvió menos segura a largo plazo (Bell, 1984). Podría considerarse, por lo tanto, que Sho Shin asentó las bases para la creciente concentración de poder político en los hombres, así como la consecuente pérdida de poder y estatus que estas mujeres sufrirían en los próximos siglos.

Durante los reinados de Sho Shin y Sho Sei, su sucesor, el Reino de Ryukyu prosperó debido al amplio comercio exterior, pero la drástica disminución del comercio y la creciente amenaza de invasión por parte de Japón sumieron al Reino en una crisis económica, política y social. Tras la rápida derrota, el Reino de Ryukyu continuó

existiendo hasta 1879 y, aunque bajo dominio japonés, conservó un grado considerable de autonomía hasta su caída (Smits, 2000).

Las evidencias parecen indicar que la guerra no tuvo ningún impacto directo en la vida del campesinado. Sin embargo, si bien la corte Ryukyu continuó practicando la antigua ideología *tedako* a lo largo del siglo XVII, sucedieron cambios significativos, especialmente durante el mandato de Sho Shoken (1617-1675), un funcionario reformista que ejerció como primer ministro en la época. Sho Shoken tenía el objetivo de reformar la administración gubernamental y las costumbres populares Ryukyu para adaptar el Reino al modelo japonés. Especialmente, se declaró en contra del alto estatus de las sacerdotisas oficiales en la corte y de la ocasional subordinación ritual del rey a la suma sacerdotisa, por lo que promovió la separación de la corte y la religión autóctona de Okinawa (Smits, 2000).

Como exponen Kawahashi (1992) y Smits (2000), Sho Shoken buscaba poner fin a la participación directa del rey en los ritos realizados por la suma sacerdotisa, por lo que eliminó los aspectos de la ceremonia real en los que el rey desempeñaba un papel ritualmente igual o subordinado a la suma sacerdotisa. De esta manera, rebajó la importancia de los ritos y distanció las actividades del rey de las de las sacerdotisas de la corte. Sho Shoken también rebajó el rango de Kikoe-ogimi por debajo del de la reina, cambio que redujo su estatus y debilitó el aspecto *onarigami* de la relación del rey con la suma sacerdotisa. Otra reforma de relevancia, que pretendía reducir el prestigio de las sacerdotisas *noro*, rango más bajo y numeroso de entre las funcionarias religiosas, establecía que el Reino no debía otorgar feudos y estipendios a las mujeres. Sin embargo, este decreto para erradicar la influencia de las especialistas religiosas en los asuntos oficiales del Reino no consiguió poner fin al sacerdocio oficial Ryukyu y muchas mujeres siguieron recibiendo emolumentos hasta finales del siglo XIX (Kawahashi, 1992).

No fue hasta finales del siglo XVII y durante la mayor parte del siglo XVIII, que un modelo de gobierno confuciano desplazó a la ideología *tedako* de la corte Ryukyu. Esto se debe a que, si bien el Reino se encontraba bajo dominación política japonesa, la influencia cultural china que este recibió durante el siglo XIX fue mayor que en cualquier otro momento de la historia de las islas. Smits (2000) señala que este fenómeno podría haberse debido al ambiguo estatus político que conservaba el Reino entre la China Qing y el Japón Tokugawa.

Así pues, con el objetivo de mejorar la autoridad y el prestigio del rey, las élites Ryukyu iniciaron una serie de reformas institucionales a gran escala basadas en el modelo de gobernanza chino. Como resultado, siguiendo la tradición dinástica china, el rey comenzó a realizar ritos para venerar al cielo como parte del ciclo ceremonial anual, de manera que las mujeres dejaron de desempeñar un papel central en la práctica ritual de la corte. Las mujeres quedaron explícitamente excluidas de la práctica ritual real y de la ideología del Reino (Smits, 2000).

No obstante, como señala Smits (2000), aunque claramente subordinadas al soberano masculino, las sacerdotisas oficiales del Reino permanecieron activas durante los siglos XVIII y XIX como técnicas religiosas de la corte. Así pues, el Reino siguió promoviendo la realización de ritos oficiales en tiempos de emergencia, casos en que el papel de la suma sacerdotisa y sus funcionarias se hacía especialmente prominente. Por ejemplo, se tiene registro de que, en 1825, como respuesta a un episodio de sequía severa, el rey ordenó la celebración de *amagoi*, un conjunto de ritos oficiales que se celebraban tradicionalmente para provocar la lluvia y en que las sacerdotisas del Reino conservaban un papel central.

Por otro lado, me parece de relevancia destacar el estatus ideológico de los ritos de la corte durante los siglos XVIII y XIX. Desde la perspectiva del político e ideólogo confuciano más influyente del Reino a principios de la Edad Moderna, Sai On Be (1682-1761), estos ritos no tenían base metafísica, sino que constituían una estrategia para reforzar la confianza de la gente común en la autoridad moral del gobernante. Aunque tales ideas comenzaron a ser asimiladas por la élite de Ryukyu tras la muerte de Sai On, esta ideología no penetró en el imaginario colectivo del campesinado, que continuó practicando las costumbres rituales tradicionales. Por lo tanto, a pesar de los cambios ideológicos en la corte, que redujeron considerablemente el poder y el estatus de las sacerdotisas de mayor rango, las sacerdotisas oficiales a nivel local *noro*, las sacerdotisas de las aldeas y las chamanas siguieron ocupando un papel central en la vida social y religiosa comunitaria (Smits, 2000).

Por otro lado, como apunta Allen (2017), a partir del siglo XVII y a medida que la influencia de los gobernantes Satsuma en las islas aumentó, las chamanas *yuta* experimentaron una creciente presión por parte de las autoridades, que declararon edictos para reducir su influencia en la vida comunitaria. Según el autor, las chamanas constituyían una amenaza para el gobierno japonés en cuanto a que se las vinculaba con la difusión de ideas antigubernamentales entre la gente común, y al encontrarse fuera del rango formal del sistema religioso del Reino, eran consideradas figuras “inconformistas e incontrolables”.

Como expone Kawahashi (1992), el establecimiento de Okinawa como prefectura japonesa en 1879 puso fin por completo a la unidad de religión y política en las sociedades Ryukyu. Con la caída del Reino, el sacerdocio oficial de sacerdotisas fue abolido y la *Kikoe-ogimi* o suma sacerdotisa pasó a conservar el cargo de sacerdotisa privada de la familia real Sho. El gobierno Meiji pronto comenzó a promulgar el sintoísmo estatal en las sociedades Ryukyu al incluir las prácticas religiosas locales bajo el marco de la doctrina imperial japonesa. La autora señala que, si bien las sacerdotisas de mayor rango perdieron sus feudos y estipendios, el gobierno Meiji decidió conservar a las sacerdotisas *noro* de las aldeas, que siguieron recibiendo emolumentos de la prefectura hasta 1939 como estrategia para mantener los lazos comunales (Kawahashi, 1992).

Como señala Ochiai (2019), durante el período Meiji la cuestión de las mujeres surgió entre los intelectuales japoneses como parte del debate político y cultural. Basándose en el modelo de maternidad de la Inglaterra moderna, que ponía énfasis en el rol de la madre como educadora de los hijos y transmisora de los valores nacionalistas como un elemento clave en la construcción del Estado-nación, crearon el concepto de *Ryosai-kenbo* o “sabia madre y buena esposa”, que se convirtió en el modelo de feminidad hegémónico de la época. Es en este contexto que las mujeres Ryukyu, especialmente aquellas asociadas con las prácticas religiosas o con los barrios de placer, que se alejaban en gran medida del ideal de feminidad japonés y representaban una amenaza para el proyecto imperialista, empezaron a ser consideradas como una representación del “atraso” de la población de Okinawa (Barske, 2013).

Así pues, las políticas de asimilación promulgadas por los educadores japoneses y finalmente adoptadas por las organizaciones locales para la reforma de las costumbres sociales Ryukyu pusieron el foco en las mujeres. El sistema educativo imperial de Japón, que pretendía convertir a las personas de Okinawa en súbditos modernos del imperio, promovió el papel de las mujeres como “sabias madres y buenas esposas”, que también garantizaba su castidad prematrimonial (Barske, 2013).

Las estudiantes fueron duramente criticadas por los educadores japoneses por su vestimenta “retrograda” y sus prácticas sexuales “salvajes”, y en las aldeas empezó a prohibirse que estas participaran en actividades nocturnas “cuestionables”, como es el caso del *moashibi* o juego de campo, suprimiendo así la comprensión okinawense sobre la libertad sexual de las mujeres (Ginoza, 2022b). Por otro lado, las mujeres de Okinawa conservaron durante más tiempo el uso habitual de las lenguas Ryukyu, vinculadas a los dominios femeninos del hogar y de la religión autóctona, por lo que el creciente uso del japonés para fines oficiales y educativos también favoreció su bajo estatus (Bell, 1984). A pesar de las reformas, entre la élite de Okinawa surgieron temores de que la vinculación de las mujeres campesinas con estas prácticas “primitivas” acabara negando a los okinawenses el estatus de súbditos imperiales «modernos, civilizados y racialmente japoneses» (Barske, 2013, p. 75).

Es de especial interés el caso de las chamanas *yuta*, mujeres trabajadoras, en su mayoría de origen campesino, que perpetuaban las prácticas religiosas de dominio femenino propias de la era anterior, y que fueron retratadas como la encarnación de estos aspectos “retrógrados” y “primitivos” de Okinawa. No solamente controlaban la vida espiritual de los hombres y mujeres de las islas, sino que lo hacían en su propio idioma, prohibido e incomprendible para el japonés, por lo que presentaban un desafío potencial a la legitimidad de las estructuras hegémónicas japonesas (Barske, 2013). A finales del siglo XIX, por ejemplo, las chamanas sufrieron una ofensiva precipitada por su supuesta confabulación para influir en la evasión del reclutamiento militar en Okinawa. Además, dada su vinculación con los distritos de placer, sus prácticas fueron reguladas por el Estado conservador japonés junto con las de las *juri*, mujeres del mundo del espectáculo y de la prostitución, con el objetivo de “salvaguardar la moralidad

pública". El Gran Incendio de Naha de 1913, que se desató cerca del distrito de placer designado por la capital, dio a la policía japonesa un incentivo adicional para limpiar la zona de prostitutas, artistas y chamanas (Barske, 2013).

En relación con este suceso, el intelectual okinawense Ifa Fuyu (1876-1947), conocido como el "Padre de los estudios de Okinawa", que, en respuesta a las medidas lanzadas contra las chamanas y el resto de las mujeres asociadas con los barrios de placer tras el incendio, publicó una serie de artículos bajo el título "Investigación histórica sobre las *yuta*" (ユタの歴史的研究) , que fue seguido por su obra "Historia de las mujeres de Okinawa" (沖縄女性史) en 1919. En ambos textos, Ifa debatía el estatus histórico-cultural de las mujeres Ryukyu, especialmente el de las especialistas religiosas, y, en un intento por reclamar su posición, afirmaba que las prácticas espirituales autóctonas de dominio femenino debían considerarse parte o incluso precursoras del sintoísmo japonés (Barske, 2013). De esta manera, asentó las bases para los denominados *minzokugaku* o estudios folklóricos, que llevaron a los eruditos japoneses a Okinawa en busca de los orígenes raciales y religiosos de Japón. Barske (2013) reconoce que, si bien las ideas de Ifa pueden considerarse producto del propio discurso imperialista y colonial, en la medida en que refuerzan el papel de las sociedades Ryukyu como subsumidas dentro de la historia imperial de Japón, también desafiaron las imágenes estigmatizadas y negativas de la mujer Ryukyu promovidas desde el poder.

Aun así, en los períodos Taisho y Showa, a medida que avanzaba la carrera imperialista de Japón, el gobierno reforzó la represión contra las especialistas religiosas de Okinawa a través de la Ley de Preservación de la Paz de 1925 y la Ley de Movilización Nacional de 1938, que incluían dentro de su cometido la supresión de las prácticas religiosas autóctonas de toda el área de influencia directa de Japón, consideradas una amenaza para el desarrollo de la nación (Allen, 2017). La implementación de las leyes supuso la aceleración en la construcción de santuarios sintoístas en las aldeas de Okinawa y la supresión de los emolumentos a las sacerdotisas *noro* locales (Kawahashi, 1992).

En relación con las *yuta*, las llamadas *yutagari* o cacería de chamanas, que abarcaron las prefecturas de Okinawa y Kagoshima, fueron llevadas a cabo por la policía japonesa durante las décadas de 1930 y 1940, de manera que, tal y como expone Allen (2017), en 1943 estas habrían sido definitivamente empujadas a la clandestinidad. Según el autor, algunas desaparecieron, presumiblemente ejecutadas, otras fueron encarceladas o desterradas de sus aldeas durante la guerra, mientras que las más afortunadas fueron multadas y advertidas para que abandonaran la práctica ritual. Paralelamente, el gobierno tomó la decisión de reemplazar oficialmente a las sacerdotisas *noro* de las aldeas por sacerdotes sintoístas masculinos, así como transformar los *utaki*, principales lugares sagrados de la religión autóctona, en santuarios sintoístas (Kawahashi, 1992).

A final de la Batalla de Okinawa, en 1945, más de 150.000 okinawenses, en su mayoría civiles, habían fallecido y necesitaban ser enterrados, los asentamientos tradicionales se habían visto seriamente perturbados, y la mayor parte de los especialistas religiosos que se encargaban tradicionalmente de los rituales funerarios, como es el caso de los sacerdotes budistas y las sacerdotisas, habían sido asesinados o se mantenían ilocalizables. Además, las *yuta*, que tenían un papel central en los ritos que implicaban despedir a los fallecidos, especialmente en el contexto de la Guerra y las miles de “muertes desafortunadas”, habían sido eliminadas de la vida pública mediante una continua represión del gobierno japonés. En este difícil momento, los okinawenses tuvieron que lidiar no solamente con el trauma de la destrucción causada por la Guerra, sino con la falta de ayuda religiosa y la ocupación de sus tierras ancestrales por parte del ejército invasor de Estados Unidos (Allen, 2017).

Tal y como expone Allen (2017), fue esta situación de trauma colectivo, seguido del levantamiento de las restricciones contra el idioma, la religión y la cultura Ryukyu por parte de la administración estadounidense, que tenía el objetivo de establecer Okinawa un espacio formalmente distanciado de Japón, lo que estimuló el renacimiento y la reinención de las *yuta* en la Okinawa de posguerra. Además, al ocupar el 20% del territorio de la isla de Okinawa tras el Acuerdo de Paz con Japón en 1945, las fuerzas militares estadounidenses también se apropiaron de las tumbas familiares de muchas generaciones de okinawenses. Este hecho, junto con la imposibilidad de encontrar restos identificables de muchos de los fallecidos en la Guerra, comprometió en gran medida la capacidad de la población de Okinawa de llevar a cabo un correcto cuidado ritual de sus familiares fallecidos. En estos casos, las *yuta* constituyan el último eslabón entre los vivos y lo espíritus de los fallecidos, por lo que, una vez se levantaron las restricciones contra las chamanas bajo la administración de Estados Unidos, los okinawenses empezaron a solicitar sus servicios en masa (Allen, 2017).

Como resultado, las *yuta* más antiguas y establecidas, o aquellos descendientes de familias con inclinaciones espirituales que ofrecían sus servicios antes de la Guerra, reaparecieron y adaptaron sus habilidades y consejos a las dificultades prácticas del momento, como la inaccesibilidad a las tumbas familiares y la ausencia de los cuerpos de los fallecidos. Por otro lado, dada la escasez de especialistas espirituales, aparecieron personas que, aunque no estaban familiarizadas con las prácticas rituales tradicionales, afirmaban ser *yuta* para satisfacer la alta demanda de roles religiosos. Allen (2017) señala que, si bien existe cierta controversia entre el pueblo de Okinawa sobre la “autenticidad” de muchas de estas “nuevas chamanas”, estas fueron capaces de responder a la necesidad de la población de orientación tanto espiritual como psicológica.

Además, la necesidad de intervención en casos de trastornos físicos y psicológicos fruto de la Guerra se vio incrementada por el escaso número de médicos que había en Okinawa (Allen, 2017). Como consecuencia, el proceso de reconstrucción y reinención de la figura de la *yuta* implicó su transformación en sanadoras de una Okinawa

“doliente”, expandiéndose su dominio al del cuidado físico y espiritual. Así pues, las chamanas vuelven a tomar un papel central en la vida comunitaria de postguerra como consejeras espirituales y sanadoras tradicionales.

4 LA LUCHA DE LAS MUJERES DE OKINAWA POR LA DESMILITARIZACIÓN

Como afirma Ginoza (2015), la historia de Okinawa ha estado marcada por la agresión externa desde la ocupación del Reino de Ryukyu por el clan Satsuma en 1609. La integración del Reino de Ryukyu en el imperio japonés en 1879 perpetuó el control sexual y la violencia contra las mujeres de Okinawa, especialmente durante la Guerra del Pacífico. La llegada del ejército japonés a la prefectura en 1944 llevó al establecimiento de 154 estaciones de consuelo, donde mujeres esclavizadas procedentes de las diferentes colonias japonesas, en su mayoría coreanas, chinas y del Sudeste asiático, eran forzadas a ofrecer servicios sexuales a los miembros del ejército japonés de manera sistemática. Ginoza (2022b) expone que al menos quinientas mujeres de Okinawa fueron obligadas a desempeñar ese rol.

El personal militar japonés justificó la violencia sexual ejercida contra las mujeres de Okinawa a través de un discurso colonial y racial: su vinculación con una cultura “incivilizada” y sexualmente descuidada legitimaba esta violencia. Como consecuencia, en las aldeas de Okinawa se promovió la adopción del ideal femenino japonés de *ryosai kenbo*, que implicaba la conservación de la castidad, con el objetivo de que las mujeres de la comunidad fueran diferenciadas de las mujeres de consuelo y protegerlas de la violencia sexual (Ginoza, 2022b).

La ocupación estadounidense de Okinawa tras el fin de la Guerra del Pacífico es considerada por las feministas de Okinawa como el comienzo de una “nueva guerra” debido a la constante violencia sexual ejercida por el personal militar estadounidense contra las mujeres de la prefectura (Tanji, 2006). En una sociedad devastada por la guerra, la prostitución constituía la única forma de supervivencia para muchas mujeres que habían perdido a sus familiares varones, convirtiéndose la industria del sexo dirigida al personal estadounidense en un sector de relevancia para la economía de postguerra de Okinawa. Según Chibana (2013), el gobierno Ryukyu justificó la construcción de “distritos especiales” en toda la isla alegando que favorecerían el desarrollo económico y la protección de las mujeres “no prostitutas” de la violencia sexual. Sin embargo, el incremento de la industria del sexo y la creciente militarización de la vida cotidiana de la comunidad local aumentó la amenaza de delitos sexuales e hizo crónica la inseguridad de las mujeres y niños de Okinawa (Chibana, 2013).

Durante las décadas de 1950 y 1960, como respuesta a la confiscación antidemocrática de tierras y a los frecuentes accidentes y crímenes cometidos por el personal militar, toda la isla de Okinawa se involucró en una campaña patriótica contra la administración militar estadounidense, principalmente exigiendo la reversión a la administración japonesa (Chibana, 2013). Según la autora, las mujeres de Okinawa apoyaron el movimiento a favor de la reversión con la esperanza de que esta garantizara

el fin de la violencia sexual militarizada. Sin embargo, la reintegración de Okinawa como prefectura japonesa en 1972 consolidó la presencia de las fuerzas militares estadounidenses en las islas en nombre del mantenimiento de “la paz y la seguridad” de la región de Asia-Pacífico (Ginoza, 2015).

Así pues, la presencia de las bases militares estadounidenses, que hoy en día ocupan el 20% de la isla de Okinawa y un 11% de la prefectura, siguen constituyendo una característica dominante de la vida en Okinawa (Tanji, 2006). Como consecuencia, las islas han sufrido de dependencia económica estructural respecto a las bases y de una grave degradación ambiental, así como se ha perpetrado un trato desigual e indulgente de los crímenes cometidos por los militares estadounidenses contra la población local (Ginoza, 2015). Además, si bien la mejora económica de la prefectura tras la reversión favoreció la reducción del tamaño de la industria del sexo, no se observaron cambios en las actitudes sociales hacia las prostitutas ni en el número de violaciones sexuales fuera de los burdeles (Chibana, 2013).

Los inicios del feminismo en los países de Asia Oriental datan de finales del siglo XIX, periodo en que, como hemos visto con anterioridad, la “cuestión de las mujeres”, especialmente en relación con la familia y la educación, ocupó un lugar central en el debate público masculino como parte de la construcción del proyecto nacionalista. Como respuesta a los roles creados para ellas como súbditas del Estado moderno, surgieron movimientos de mujeres que se involucraron en los cambios políticos y sociales de la época con el objetivo de defender sus intereses. Sin embargo, no fue hasta la década de 1980 que las mujeres de la región empezaron a participar de forma activa en las conferencias mundiales de mujeres, organizadas por la ONU desde 1960 para promover la igualdad de género y la institucionalización de políticas de igualdad (Sáiz, 2021).

En el caso de Okinawa, un punto de inflexión para la articulación del movimiento feminista en protesta contra las bases y la violencia militar estadounidense fue precisamente la participación de un grupo de 71 mujeres de Okinawa en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing en setiembre de 1995 (Chibana, 2013). Paralelamente, salió a la luz la violación de una niña de doce años a manos de tres militares estadounidenses en Okinawa, hecho que condujo a una protesta masiva de aproximadamente 85.000 manifestantes en la prefectura en octubre del mismo año (Ginoza, 2022b). Según Ginoza (2022b), fue después de haber abordado la violencia sexual militarizada de Estados Unidos y Japón en Okinawa como “violencia estructural” en la Conferencia de Beijing, y en respuesta al “coraje” de la superviviente, que estas mujeres crearon la Ley de Mujeres de Okinawa contra la Violencia Militar (OWAAMV, por sus siglas en inglés), un grupo no gubernamental en protesta contra la violación de los derechos de las mujeres por parte del ejército estadounidenses (Chibana, 2013).

Si bien es solamente a partir del caso de violación de 1955 y la creación del OWAAMV que el activismo de las mujeres de Okinawa empezó a captar una mayor atención pública, algunas de las integrantes de la organización llevaban abordando el

problema de la militarización y la violencia sexual en Okinawa a nivel comunitario desde principios de los 80, llegando incluso a establecer las bases de una red feminista global (Tanji, 2006). El denominado Festival Unai, acontecimiento de relevancia para el posterior establecimiento del OWAAMV, se articuló como una forma en que las mujeres de Okinawa expresaban sus puntos de vista y necesidades durante la década de los 80 (Wacker, 2003). Este se celebró anualmente entre 1985 y 1995, y se originó gracias a la asistencia de un grupo de mujeres del ámbito de los medios de comunicación a la Conferencia de Mujeres del Tercer Mundo celebrada en Nairobi en 1985 (Ginoza, 2022a).

El comité organizador del primer Festival Unai estaba compuesto por seis mujeres, entre las que se encontraban Suzuyo Takazato y Hiromi Minamoto, cuyas ideas exploraremos más adelante, que, inspiradas por los talleres y debates propuestos en la Conferencia de Nairobi, crearon un espacio seguro donde las mujeres de Okinawa pudieran reunirse «para escucharse las unas a las otras, compartir sus experiencias, invitar a ponentes feministas y representar obras de teatro, danzas y música» (Ginoza, 2022b, *Women Act Against Military Violence: 1972 to Present*, párrafo 2).

El festival contó con una gran diversidad entre sus participantes, que, a pesar de las diferencias de clase, profesión, estado civil, religión o etnia, abordaron experiencias comunes como «la división sexual del trabajo, la opresión patriarcal y la violencia contra las mujeres, y el acceso a la educación» (Ginoza, 2022a, p. 42). Además, las actividades del Festival fueron retransmitidas por Radio Okinawa en toda la prefectura, pero también en las prefecturas japonesas de Nagano, Hokkaido y Tokio, y en algunos países extranjeros, como es el caso de Filipinas, Hawái, Malasia y Brasil. De esta manera, el festival permitió la construcción de una red de comunicación entre mujeres de las diferentes islas del archipiélago Ryukyu, así como de más allá de Okinawa y Japón (Ginoza, 2022a).

El término *Unai* (うない), sinónimo del concepto de *onarigami*, podría traducirse como “hermanas diosas” y hace referencia al papel tradicional de la mujer Ryukyu como protectora espiritual de los miembros masculinos de su familia (Tanji, 2006). Esto nos transporta a un sistema social de género que legitimaba el alto estatus de las mujeres en base a su vinculación con el mundo espiritual y a su consecuente centralidad en los ritos de la corte, la comunidad y el hogar. Como expone Wacker (2003), con la recuperación del término por parte del movimiento feminista okinawense, «la fuerza espiritual y el poder político indirecto de *onarigami* ha encontrado una forma moderna bajo un nombre similar: *Unai* ya no es un poder puramente religioso, sino secular...» (p. 355).

Ginoza (2022a) expone el análisis de la investigadora okinawense Keiko Katsukata, que explica el movimiento feminista representado en el Festival Unai a través de un concepto denominado “*Unaismo*”. Este consiste en el encuentro de los principios feministas contemporáneos con las creencias en torno al poder de la mujer de la tradición espiritual Ryukyu, que se habían mantenido hasta entonces en el mundo del

folklore y de los estudios religiosos, considerándose este fenómeno como el núcleo del feminismo de Okinawa. De manera parecida, Tanji (2006) define el término *Unai* como un marcador de identidad de las mujeres de Okinawa en contraposición a las mujeres japonesas. Desde esta perspectiva, se entiende la recuperación de la cultura *Unai* como una forma de reivindicar los antiguos roles de la mujer Ryukyu en una crítica al sistema patriarcal contemporáneo, forzado por Japón y Estados Unidos sobre las mujeres de Okinawa.

En cambio, Ginoza (2022a) ofrece una interpretación más completa basada en las declaraciones de algunas de las organizadoras del Festival *Unai* de 1985, como es el caso de Takazato y Minamoto, que incluye también una crítica a las dinámicas patriarcales implícitas en el rol femenino de *Unai*, así como la redefinición contemporánea del término como “hermandad” o “solidaridad” entre mujeres. Según la autora, las organizadoras del Festival se apropiaron intencionalmente del término *Unai* para denunciar el rol impuesto a la mujer Ryukyu como responsable del bienestar masculino, que, en palabras de Takazato, «no capacita realmente a las mujeres para vivir con sus parejas con alegría, esperanza y orgullo» (Ginoza, 2022a, p. 43). Por otro lado, Ginoza (2022a) destaca las palabras de Minamoto, que asegura que el uso del término no reivindica un retorno a los roles de género tradicionales, sino un camino hacia la igualdad de género a través de la recuperación del «orgullo y la dignidad que las mujeres establecieron al crear la sociedad de Okinawa» (p. 42), reconociendo así, por otro lado, el alto estatus de las mujeres Ryukyu en su rol de protectoras espirituales de la comunidad.

Según Ginoza (2022b), en lugar de definir *Unai* como una característica esencial de la mujer okinawense, las feministas de Okinawa buscan descolonizar la nomenclatura patriarcal y militarizada de Okinawa y Ryukyu, y generar solidaridades feministas transnacionales. Takazato, de hecho, defiende la construcción de vínculos de solidaridad entre mujeres como un elemento esencial para lograr su liberación, tratándose este de uno de los principales objetivos del Festival (Ginoza, 2022a). Por lo tanto, es a través de la redefinición de la cultura *Unai* que las feministas de Okinawa impulsaron la creación de una red transnacional de comunicación con mujeres preocupadas por problemas relacionados con el género y el militarismo incluso antes de la creación del OWAAMV.

Como expone Chibana (2013), el grupo OWAAMV aboga directamente por la desmilitarización de Okinawa con el objetivo de desmantelar la violencia estructural que sufren las mujeres de la prefectura. A través de actividades como «la celebración de talleres, el envío e intercambio de información con otras ONG colaboradoras, la supervisión de los procesos judiciales sobre casos de violación de soldados estadounidenses y la creación de redes con personas de fuera de Okinawa» (p. 143), las integrantes del grupo pretenden informar sobre los impactos negativos de la presencia militar en la comunidad, sobre todo en lo que respecta a la continua violación de los derechos humanos de las mujeres. Además, tras la mediática violación del 1995, establecieron el Centro de Asesoramiento de Intervención de Emergencia en Casos de

Violación de Okinawa para ofrecer apoyo psicológico a las víctimas de abusos sexuales (Chibana, 2013).

Por otro lado, desde la formación del grupo OWAAMV, las manifestaciones locales de mujeres en Okinawa y la participación de las activistas feministas okinawenses en los foros internacionales se ha vuelto especialmente activa. La denuncia en el ámbito internacional de la situación de opresión militar sufrida por la población de Okinawa ha favorecido la creación de una red de solidaridad y cooperación con ONGs de otras regiones militarizadas (Chibana, 2013). Considero de relevancia mencionar la celebración en 1997 del primer foro internacional de “Mujeres, militarismo y derechos humanos”, organizado por las activistas del OWAAMV y en el que participaron mujeres representantes de Okinawa, Corea del Sur, Filipinas, Japón y Estados Unidos, proyecto al que se han unido desde entonces otras naciones militarizadas del Pacífico y el Caribe como Puerto Rico, Guam y Hawái (Chibana, 2013). Como parte del discurso de cierre del último encuentro internacional, celebrado en Okinawa en 2017, las mujeres activistas declararon que, durante las últimas dos décadas, han «identificado la violencia sexual militar, la destrucción medioambiental y el colonialismo como problemas comunes», así como «trabajado por la desmilitarización y descolonización de la seguridad desde una perspectiva de género» (*Statement from Okinawa Gathering, 2017*).

5 LAS ESPECIALISTAS RELIGIOSAS EN LA SOCIEDAD DE OKINAWA DEL SIGLO XXI

Como expone Bell (1984), un estatus social alto puede ser una condición que se perpetúa a sí misma, de manera que un grupo social, si conserva poder e influencia en la comunidad, puede trabajar para mantener un clima social favorable a su posición. En Okinawa, los erráticos cambios políticos, económicos y sociales del último siglo, que han transformado las instituciones básicas de la familia y de la comunidad, así como la influencia de religiones occidentales y asiáticas de dominio masculino y la creciente secularización de la vida en las islas, han erosionado la relevancia de la figura de la sacerdotisa en la sociedad de Okinawa. Sin embargo, las chamanas parecen haber sido capaces de adaptar su papel como mediadoras y sanadoras tradicionales a estas nuevas circunstancias y de conservar un estatus considerable en la sociedad de Okinawa.

Allen (2017) señala que las chamanas de Okinawa carecen de afiliación organizativa, lo que les permite un mayor grado de adaptabilidad al cambio, y su función como sanadoras de muchas formas de desgracia confiere una necesidad sostenida de sus servicios, que han sabido adaptar para satisfacer los mercados actuales. Según el autor, en los años posteriores a la Batalla de Okinawa, en el norte de la isla surgieron centros de actividades religiosas e incluso las denominadas “aldeas *yuta*”, que aún hoy en día atraen una base importante de clientes, en su mayoría mujeres amas de casa y personas mayores. De esta manera, la expresión *yuta hanbun, issa hanbun* (mitad *yuta*, mitad médico) es comúnmente usada en muchas partes de Okinawa para definir la actitud de la población local hacia las cuestiones médicas y espirituales: en casos de

problemas psicológicos, emocionales o físicos existe una tendencia a usar tanto el sistema médico como el consejo espiritual de las *yuta*. Además, también reciben consultas en casos de mala suerte y de problemas económicos o familiares, situaciones que siguen atribuyéndose en última instancia a las maquinaciones de los parientes fallecidos (Bell, 1984).

Así pues, como apunta Allen (2017), las chamanas ofrecen a los clientes la capacidad de usar la oración, el ritual y la meditación para resolver sus problemas, y, si bien todavía siguen siendo percibidas como “charlatanas” por algunas personas, se estima que, en 2017, existían 4000 personas identificadas como *yuta* en Okinawa, una cifra que, según el autor, dobla el número registrado dos décadas antes, lo que refleja que sus servicios siguen siendo utilizados de forma habitual en el archipiélago.

Por otro lado, si bien el declive en las prácticas rituales comunales autóctonas han implicado una reducción en el dominio de las mujeres del ámbito religioso, este no ha sido suprimido por completo. Kawahashi (1992) expone que, en el caso del ámbito familiar, en la medida en que el sistema familiar japonés ha enfatizado el papel de la mujer como madre y esposa, así como se ha observado una creciente nuclearización de la familia a partir de la segunda mitad del siglo XX, el poder de la hermana como protectora espiritual ha sido gradualmente asumido por las esposas.

Si bien la mayoría de los hogares contemporáneos en Okinawa tienen un altar budista o *butsudan* dedicado a los antepasados familiares, tradición de influencia japonesa, en muchos casos también conservan en la pared norte de la cocina el santuario del *fii nu kang* o dios del fuego del hogar en forma de incensario (Bell, 1984). El estudio llevado a cabo por Talavera (2023), que recoge las percepciones sobre los cultos del *fii nu kang* y el *butsudan* de 16 estudiantes universitarios okinawenses, refleja que el cuidado ritual de ambos cultos recae sobre las mujeres del núcleo familiar, especialmente sobre las madres o, en caso de compartir residencia con estas, las abuelas. De igual manera, Kawahashi (1992) afirma que, en mayor o menor medida, la relevancia de las prácticas rituales domésticas y el rol del ama de casa como sacerdotisa del hogar han sobrevivido hasta la actualidad.

Por otro lado, Bell (1984) defiende que, si bien la creencia en el poder espiritual de la hermana prácticamente había desaparecido en algunas regiones del archipiélago a finales del siglo XX, en las islas Yaeyama y en algunas partes de Okinawa las mujeres casadas siguieron regresando a sus aldeas natales para participar en ciertos rituales agrarios en nombre del grupo familiar, así como en otros casos adoptaban el rol de protectoras espirituales de sus hermanos solamente si se daba un momento crítico en la vida de estos.

Como ha sido mencionado con anterioridad, tras la Guerra del Pacífico, que tomó una gran cantidad de vidas civiles, el número de sacerdotisas también disminuyó drásticamente, y las creencias budistas y cristianas atrajeron el interés de la población más joven (Wacker, 2003). De igual manera, especialmente en las zonas urbanas o suburbanas, donde la participación de la comunidad en festivales y otras tradiciones

rituales es generalmente baja, el número de *utaki* o arboledas sagradas de la religión autóctona también disminuyó significativamente (Rots, 2019). Sin embargo, a nivel de aldea, la participación sacerdotal en los grupos rituales de la comunidad no ha desaparecido. Así pues, los habitantes de una comunidad rural de Okinawa generalmente utilizan los servicios funerarios de los sacerdotes budistas, consultan al chamanismo local y participan en festivales comunitarios agrarios dirigidos por sacerdotisas tradicionales (Bell, 1984). Según Wacker (2003), el grado en que las prácticas de la religión autóctona se mantienen vivas depende de la aldea y de sus habitantes.

En su estudio, Kawahashi (1992), que realizó trabajo de campo en las aldeas del norte de Okinawa en la década de 1980, presenta el caso de Miyashiro Shigeyo-san, una mujer de setenta años, que, como representante de la casa fundadora, ocupaba el cargo de *niigami* o sacerdotisa de más alto cargo de su aldea, bautizada por la autora con el pseudónimo de “Castletown”. Se trata de una comunidad que, a finales del siglo XX, aún conservaba el papel tradicional de centro religioso de la zona, por lo que, en festivales y otras ocasiones rituales, recibía a sacerdotisas divinas de las aldeas circundantes. Además, me parece de especial relevancia mencionar que Miyashiro Shigeyo-san dedicó gran parte de su vida a estudiar las prácticas rituales tradicionales en varias partes de Okinawa con el objetivo de registrar las formas rituales de sus antepasadas.

Bell (1984) defiende que la forma en que se conceptualiza a la mujer en un sistema de pensamiento fruto de una tradición espiritual concreta está íntimamente relacionada con su estatus secular, incluso cuando esta religión ha perdido relevancia en la vida cotidiana de la sociedad. Según la autora, esta afirmación puede aplicarse al caso de Okinawa, en que, si bien la superioridad ritual de las mujeres y su autoridad en el ámbito social han sido restringidas fruto de los acontecimientos históricos, la larga tradición de alto estatus femenino todavía se expresa en su conservación de un rol dinámico y activo en la estructura social de Okinawa, estableciéndose una clara diferencia con la posición de las mujeres en Japón. Así pues, los papeles de especialista religiosa, proveedora económica, gestora del hogar, hermana, esposa y madre a menudo se superponen en una misma mujer, y este dinamismo se ve reflejado en su posición dual en el sistema familiar: aunque tienden a vivir con la familia del marido una vez casadas, mantienen lazos estrechos con su hogar natal. Según la autora, este doble papel en las relaciones de parentesco ha permitido a las mujeres de Okinawa mantener un alto grado de influencia e independencia.

Además, como añade Wacker (2003), las mujeres de Okinawa conocen su importante papel histórico como especialistas religiosas y lo han sabido utilizar para desafiar el patriarcado forzado en Okinawa por Japón y Estados Unidos, como demuestra la creación del Festival *Unai*. Así pues, en la medida en que las mujeres de Okinawa han observado un incremento en la violencia ejercida por las fuerzas militares estadounidenses contra el pueblo de Okinawa, especialmente contra las mujeres, se han mostrado activas a la hora de crear sus propias formas de protesta pacífica, así como

han liderado la creación de redes feministas transnacionales en la lucha por la desmilitarización de Asia-Pacífico.

6 CONCLUSIONES

En primer lugar, puede afirmarse que la posición de la mujer en la sociedad Ryukyu es la de garantizar el bienestar espiritual del pueblo, desempeñando funciones de cuidado como mediadoras y protectoras espirituales. Así pues, la religión autóctona de Okinawa justifica la superioridad espiritual de las mujeres a partir del establecimiento de una correspondencia entre el poder nutritivo y de cuidado de la madre y el de los *kami*, considerándose este como inherente de ambas categorías.

En correspondencia con la hipótesis inicial, el poder espiritual que la religión autóctona Ryukyu confiere a las mujeres habría limitado la entrada de influencias confucianas y budistas, especialmente de aquellos aspectos que promovían el bajo estatus de la mujer, durante los siglos anteriores al reinado de Sho Shin. Además, el establecimiento de un sacerdocio oficial por parte de Sho Shin en el siglo XVI refleja su necesidad de centralizar y oficializar las posiciones ocupadas por especialistas religiosas en los diferentes niveles de autoridad de la sociedad para consolidar el poder del Reino. Este hecho subraya el acceso de estas mujeres a la toma de decisiones en su papel de legitimadoras del poder político masculino. Por lo tanto, las mujeres de Okinawa no solamente ostentaban un alto estatus, sino que, dada la relevancia de la dimensión espiritual en la antigua sociedad Ryukyu, la influencia ejercida por estas en su papel de sacerdotisas podría haberse considerado como una amenaza para el poder masculino.

Por otro lado, si bien el análisis de los diversos procesos de transformación social en Okinawa confirma la hipótesis en cuanto a que la centralidad ritual femenina y el estatus de la mujer Ryukyu se habrían visto erosionados con la colonización japonesa, considero que se trata de un proceso más complejo, especialmente teniendo en cuenta la perspectiva de clase. Así pues, considero de relevancia destacar que la erosión gradual del poder social de las especialistas religiosas puede dividirse en dos etapas principales.

En primer lugar, la centralización llevada a cabo por el rey Sho Shin tuvo éxito en fortalecer el poder secular masculino al limitar el acceso de las especialistas religiosas a la toma de decisiones en los diferentes niveles de autoridad. Sin embargo, estas reformas también implicaron la oficialización de la centralidad ritual de la mujer en la religión autóctona Ryukyu. En segundo lugar, los cambios ideológicos sucedidos en la corte durante los siglos XVII y XVIII bajo la influencia del dominio de Satsuma buscaron adaptar el Reino al modelo japonés, desplazando a las mujeres de la centralidad ritual y promoviendo el dominio masculino de los ritos religiosos. Aun así, el énfasis del reformista Sho Shoken en la necesidad de separar la corte de la religión autóctona y de reducir el estatus de las sacerdotisas oficiales refleja el alto estatus que estas aún conservaban como funcionarias del Reino. Por otro lado, si bien el establecimiento de un gobierno de carácter confuciano en el siglo XVIII desplazó definitivamente a las especialistas religiosas de los ritos de la corte, la decisión del gobierno de mantener el

sacerdocio oficial con el objetivo de legitimar el poder del rey a los ojos del pueblo puede considerarse un reflejo de la relevancia que aún conservaban las prácticas rituales autóctonas y el rol de las especialistas religiosas a nivel local.

De igual manera, si bien la limitación del acceso femenino al poder secular y político, así como la erosión de la centralidad femenina en la religión oficial del Reino se tradujeron en una pérdida de estatus para la mujer noble durante los siglos XVII y XVIII, estos cambios no parecen haber penetrado en la clase campesina. Así pues, la gente común parece haber conservado sus propios medios para lidiar con lo sobrenatural a nivel comunitario a partir de los grupos religiosos de las aldeas, de autodeterminación local, y de los servicios extraoficiales de las *yuta* o chamanas. De esta manera, a pesar de los cambios ideológicos llevados a cabo desde la corte con el objetivo de reducir la influencia de las especialistas religiosas del Reino, las sacerdotisas de las aldeas y las chamanas siguieron ocupando un papel central en la vida social y religiosa de la gente común. Este hecho se tradujo en la conservación de un alto estatus social de la mujer campesina hasta finales del s. XIX.

Así pues, no fue hasta la caída del Reino y la colonización de las islas por parte del gobierno imperialista japonés que elementos propios de las sociedades patriarcales como el dominio masculino de la religión, la consideración de la castidad como una virtud esencial de las mujeres y la normativización de los matrimonios concertados, asimilados por la élite durante los siglos XVII y XVIII, llegaron a la aldea Ryukyu y transformaron las dinámicas de género a nivel comunitario.

Por otro lado, en correspondencia con los procesos de erosión del poder social femenino desarrollados con anterioridad, en la adopción gradual del sistema patriarcal por parte de las sociedades Ryukyu también pueden identificarse dos etapas diferenciadas. En primer lugar, se observa un paralelismo entre la creciente centralización del poder político del reino y el establecimiento gradual de un sistema social de clases a partir del siglo XVI con la asimilación del sistema familiar patriarcal por parte de la élite Ryukyu. Esta consolidación de un modelo de familia extensa patriarcal parece haber fortalecido la figura de las hijas como protectoras espirituales de sus hermanos y como representantes de la familia patrilineal en los ritos del ámbito público, en contraste con la centralidad ritual que se cree que conservaban las madres en la antigua aldea Ryukyu, organizada según el parentesco bilateral. Por otro lado, la imposición del patriarcado moderno japonés en Okinawa como parte del proceso de modernización del Imperio japonés enfatizó el rol de las mujeres como madres y esposas a través del ideal femenino *ryosai kenbo* o “sabia madre y buena esposa”. Este cambio en las dinámicas de género junto con la transformación de la familia según el modelo nuclear moderno, parecen haber implicado un desplazamiento de la figura de la hermana como protectora espiritual de los miembros masculinos de la familia, rol que habría sido gradualmente asumido por la madre y esposa de la familia en su rol de sacerdotisa del hogar.

De entre las diferentes especialistas religiosas de la sociedad Ryukyu, el caso de las chamanas *yuta* se presenta de relevancia por su gran capacidad de adaptación y de reinención durante periodos de profunda transformación social. Este hecho se observa, en primer lugar, con el proceso de oficialización del sacerdocio y de la práctica ritual en el Reino de Ryukyu del siglo XVI, periodo en que las chamanas de las aldeas, cuyos antiguos roles en la vida religiosa comunitaria habrían sido opacados, supieron adaptar sus capacidades como médiums a una creciente necesidad de proximidad e inmediatez en la mediación con lo espiritual entre la gente común. Esta capacidad de reinención volvió a manifestarse en el contexto de la batalla de Okinawa, en que, tras ser forzadas a la clandestinidad por las fuerzas de ocupación japonesas, las chamanas resurgieron y se adaptaron a la necesidad de atención espiritual, psicológica e incluso física de una población devastada por la Guerra. Mediante la expansión de su dominio a los ámbitos de la medicina y la psicología, de gran relevancia en una sociedad crecientemente secularizada, las chamanas de Okinawa parecen haber sido capaces de conservar su estatus y función social, sobreviviendo hasta la actualidad en su papel de sanadoras tradicionales.

A partir de la década de 1980, con la llegada de los Estudios de mujeres a Asia Oriental y la creciente participación de los países de la región en las conferencias internacionales por los derechos de las mujeres organizadas por la ONU, la antigua posición de las mujeres de Okinawa como protectoras espirituales y el alto estatus de las especialistas religiosas en su papel de funcionarias del Reino, parecen haber sido recuperados, estudiados y reinventados por mujeres intelectuales, así como por el movimiento feminista local, constituyendo este otro ejemplo de la conservación de aspectos del antiguo rol ritual de las mujeres Ryukyu en la Okinawa contemporánea. En el segundo caso, la recuperación del concepto *Unai* parece haber servido a las mujeres de Okinawa para relegitimar su dignidad e importancia social tras más de un siglo de represión patriarcal colonial por parte de Japón y de Estados Unidos, y para involucrarse activamente en la lucha por la liberación de Okinawa mediante la creación de sus propios medios de protesta pacífica.

Además, la reinención de este concepto como “solidaridad entre mujeres” les habría permitido construir una crítica a las prácticas y concepciones patriarcales intrínsecas en la cultura Ryukyu, como es el caso del deber femenino de garantizar el bienestar de los parientes masculinos, así como expandir la lucha local a partir de la creación de redes solidarias transnacionales con otros movimientos feministas en el marco de la lucha por la desmilitarización de Asia-Pacífico.

7 BIBLIOGRAFÍA

- Allen, Matthew (2017) The shaman hunts and the postwar revival and reinvention of Okinawan shamanism, *Japan Forum*, 29:2, 218-235, DOI: [10.1080/09555803.2016.1189447](https://doi.org/10.1080/09555803.2016.1189447)
- Bachtiar, Alam (2002). Cultural and Religious Identities in Okinawa Today: A Case Study of Seventh-Day Adventist Proselytization in a Northern Okinawan Village. *Globalization in Southeast Asia: Local, National, and Transnational Perspectives*, 1: 202-25.
- Barske, Valerie H. (2013). Visualizing Priestesses or Performing Prostitutes?: Ifa Fuyu's Depictions of Okinawan Women, 1913-1943. *Studies on Asia*, 4(3), 65-116.
- Bell, Rosamund (1984). Women in the religious life of the Ryukyu islands: Structure and status. *Journal of Anthropological Society in Oxford University (JASO)*, 15.2: 119-36.
- Chibana, Megumi. (2013). Striving for Land, Sea, and Life: The Okinawan Demilitarization Movement. *Pacific Asia Inquiry*, 4(1).
- Drake, Christopher. (1990). A separate perspective: Shamanic songs of the Ryukyu kingdom. 283-333.
- Ginoza, Ayano. (2015). Dis/articulation of ethnic minority and indigeneity in the decolonial feminist and independence movements in Okinawa. *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific*, 37, 1-13.
- Ginoza, Ayano. (2022a). *Okinawan Islands Epistemologies in the Women's Unai Festival of 1985* (Doctoral dissertation, 琉球大学).
- Ginoza, Ayano (2022b). ARCHIPELAGIC FEMINISM: Critical interventions into the gendered coloniality of Okinawa. *Critical Ethnic Studies*, 7(2).
- Goto, Akira (2016). Solar Kingdom of Ryukyu: the formation of a Cosmovision in the Southern Islands of the Japanese Archipelago. *Journal of Astronomy in Culture*, 1(1).
- Kanai, Kikuko. (1955). The Folk Music of the Ryūkyūs. *Journal of the International Folk Music Council*, 7, 17-19.
- Kawahashi, Noriko (1992). *Kaminchu: divine women of Okinawa*. Princeton University.
- Lebra, William P. (1966). *Okinawan religion: Belief, ritual, and social structure*. University of Hawaii Press.
- Matsumori, Akiko (1995). Ryukyuan: Past, present, and future. *Journal of Multilingual & Multicultural Development*, 16(1-2), 19-44.
- Narzary, Dharitri Chakravarty (2004). The myths of Japanese 'homogeneity'. *China Report*, 40(3), 311-319.
- Ochiai, Emiko (2019). The logics of gender construction in Asian modernities. In *Routledge Handbook of East Asian Gender Studies* (pp. 13-35). Routledge.

Rots, Aike P. (2019). Strangers in the sacred grove: The changing meanings of Okinawan utaki. *Religions*, 10(5), 298.

Sáiz, Amelia (2021). "Relaciones entre feminismo, Estudios de mujeres y género en Asia Oriental. Coincidencias, consecuencias y reacciones", en Joaquín Beltrán Antolín, (ed.) *Asia Oriental. Transnacionalismo, sociedad y cultura*. Edicions Bellaterra, pp., 23-44.

Sered, Susan (1999). *Women of the Sacred Groves: Divine Priestesses of Okinawa*, Oxford University Press, Incorporated. ProQuest Ebook Central, <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uab/detail.action?docID=273414>.

Smits, Gregory. (2000). Ambiguous Boundaries: Redefining Royal Authority in the Kingdom of Ryukyu. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 60(1), 89-123.

Talavera, David (2023). Estudi sobre cultura d'Okinawa: anàlisi de la percepció dels joves envers els cultes domèstics. [Tesis de Grado en Traducción e Interpretación] Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona.

Tanji, Miyume. (2006). The Unai Method: The expansion of women-only groups in the community of protest against violence and militarism in Okinawa. *Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context*, 13(August).

The International Women's Network Against Militarism. (22 de Agosto de 2017). *Statement from Okinawa Gathering, June 2017*. <http://iwnam.org/2017/08/22/final-statement-from-okinawa-gathering-june-2017/>

Ueno, Chizuko (1987). "The Position of Japanese Women Reconsidered". *Current Anthropology*, volume 28, nº4 pp. 75-84.

Wacker, Monika (2003). Onarigami: Holy women in the twentieth century. *Japanese journal of religious studies*, 339-359.