**Femminismo e ruolo delle donne tra cristianesimo, buddhismo e nuove religioni**

Roberta Venturi

1. **Introduzione**

La formazione di uno stato-nazione moderno implica la trasformazione del singolo in soggetto nazionale e lo sviluppo di nuove forme di governo; sebbene il nazionalismo sembri essere basato su una forma di universalismo secondo cui tutti i cittadini dovrebbero essere trattati allo stesso modo, rimangono presenti molte differenze, tra cui quella tra uomini e donne, ritenuti diversi gli uni dalle altre di solito sulla base di giudizi e concetti culturali legati agli attributi biologici. Buona parte della storia dei sistemi politici moderni è costituita dai tentativi da parte dei gruppi emarginati di far riconoscere le loro richieste di inclusione nella comunità nazionale, insieme al diritto di partecipare al governo della nazione. Il pensiero femminista giapponese si sviluppa proprio in risposta alla divisione, basata sul sesso, dei doveri di uomini e donne.

In questo elaborato, dopo una breve presentazione della nascita e dei principali sviluppi del movimento e del pensiero femminista giapponese, si procederà con un approfondimento sul ruolo della donna in relazione alle diverse organizzazioni religiose e ai cambiamenti in atto nel periodo moderno e contemporaneo; non potendo discutere ogni istituzione religiosa esaustivamente, mi concentrerò in particolar modo su cristianesimo, buddhismo e nuove religioni.

1. **Il pensiero femminista in Giappone**

Come in altri paesi capitalisti, la modernità, a cui il Giappone si apre con la restaurazione Meiji del 1868, ha comportato lo sviluppo di relazioni basate sulla classe e sul genere.[[1]](#footnote-1)

Nella creazione di uno stato-nazione industrializzato, alla donna è stato riservato il ruolo di *ryōsai kenbo*, “buona moglie e saggia madre”, i cui compiti principali erano quelli di sostenere la nazione attraverso la riproduzione, occuparsi dei figli e la cura di questi ultimi e del marito. In particolar modo veniva promossa l’ideologia del familismo, secondo cui la famiglia era “un anello cruciale”, un mediatore importante nella catena della lealtà che andava dal singolo all’Imperatore.[[2]](#footnote-2)

La modernità ha però permesso la circolazione di idee anche liberali, che hanno portato alle prime teorizzazioni femministe degli anni Settanta dell’Ottocento. In quegli anni, molte attiviste femministe si nutrirono delle idee del *Jiyū Minken Undō*, “Movimento per la libertà e i diritti popolari”, mentre alcune donne appartenenti alla classe media si impegnarono in attività filantropiche, in una forma di quasi attività politica: infatti, non solo le donne non potevano partecipare alle elezioni, ma erano estromesse anche dalla partecipazione ai dibattici pubblici.[[3]](#footnote-3)

Nonostante il fiorire della discussione liberale negli anni Ottanta e la crescita di rivendicazioni dei diritti politici da parte di giovani donne, la legge elettorale dell’11 febbraio 1889 stabiliva il diritto di voto e di partecipazione alle elezioni nazionali solamente per gli uomini, previo soddisfacimento dei requisiti di proprietà necessari. Nella costituzione giapponese, gli abitanti erano visti come sudditi piuttosto che come cittadini, i cui doveri e diritti erano garantiti dall’Imperatore. Le donne in questo contesto erano doppiamente sottomesse, poichè erano soggette all’Imperatore e all’autorità del padre; la famiglia patriarcale era ancora alla base delle relazioni di autorità ed era il luogo in cui si imparavano le norme relative al ruolo sessuale: le donne dovevano essere responsabili di tutto ciò che era coinvolto nella sfera domestica: lavori di casa, crescita dei bambini e gestione delle finanze, mentre l’uomo avrebbe provveduto a mantenere economicamente la famiglia.[[4]](#footnote-4)

Importanti svolte nella condizione femminile si ebbero con la nuova Costituzione, promulgata il 3 novembre del 1946 ed entrata in vigore il 3 maggio dell’anno successivo: i giapponesi non sono più sudditi ma cittadini aventi diritti inalienabili, tra cui l’uguaglianza di fronte alla legge, e vengono vietate discriminazioni politiche e socioeconomiche derivanti da origine, sesso, credo e status sociale.

Hiratsuka Raichō, scrittrice e fervente femminista attiva dai primi anni del Novecento, commentava:

In 1911, when I was twenty-six years old, I lamented that 'In the beginning woman was the sun. An authentic person. Today, she is the moon; living through others; reflecting the brilliance of others.' But now, thirty-seven years later, I am overjoyed, and want to cry out: 'Look! The day has come! Now is the time. A big, big sun is shining out from the hearts of Japanese women!'[[5]](#footnote-5)

Nonostante queste novità, però, le leggi riguardanti la famiglia continueranno ad essere legate al sistema familiare patriarcale.

All’inizio degli anni Settanta, sulla scia delle proteste internazionali contro la guerra del Vietnam, nacque un nuovo movimento di liberazione femminile, chiamato *Uuman ribu*, Women Lib, che prese le mosse dai movimenti studenteschi radicali nati durante la metà degli anni Sessanta. Il movimento diede nuova spinta al pensiero femminista di quegli anni. Un decennio dopo, i dibattiti sulla cosiddetta legislazione "protettiva" evidenzieranno le differenze di classe tra le donne, mentre discussioni più recenti hanno preso in considerazione la relazione tra la disuguaglianza di genere e altri sistemi di disuguaglianza basati su classe, “razza” ed etnia. In quegli anni, precisamente nel 1978, nacquero anche i cosiddetti *joseigaku*, gli studi sulle donne. La prima ad averne definito la natura è stata Inoue Teruko, secondo cui essi rappresentavano una ricerca che doveva essere fatta *sulle donne, dalle donne, per le donne*.[[6]](#footnote-6)

Negli stessi anni nacquero associazioni come l’Associazione giapponese per gli studi sulle donne e periodici e pubblicazioni in tal proposito. Nel 1980, il Centro nazionale per l’educazione delle donne, fondato nel 1977, inizia una serie di conferenze sugli studi femminili, e i corsi universitari al riguardo crescono rapidamente, tanto da passare dai 112 del 1983 ai 2456 del 2000.[[7]](#footnote-7)

1. **Donne e cristianità**

Dalla sua reintroduzione nel Paese dopo la Restaurazione Meiji, l’egemonia del cristianesimo in Giappone è rimasta nelle mani di uomini bianchi d’élite europea; per questo motivo, le donne frequentanti la chiesa hanno sempre avuto la sensazione di essere membri di seconda classe nelle comunità di fede giapponesi. In realtà, esse rappresentano la maggioranza numerica e sempre loro si sono occupate delle principali questioni pratiche riguardanti le attività di tali luoghi. Tuttavia, nelle posizioni decisionali, hanno da sempre costituito la minoranza: nonostante le donne rappresentino la maggioranza per quanto riguarda la forza lavoro attiva, il ruolo di rappresentante o capo del consiglio era solito essere affidato agli uomini. Per questo, le donne risultano essere invisibili anche negli annali, in cui vengono registrati solamente nomi rappresentativi.[[8]](#footnote-8)

Dal 1985 circa, le donne frequentanti la chiesa hanno iniziato ad alzare la testa e a porre domande sui sermoni e sugli studi biblici, riunendosi poi per discutere di queste questioni e mettere in discussione gli insegnamenti sessisti perpetrati dalla chiesa.[[9]](#footnote-9)

Hanno però esitato a mettere in discussione la Bibbia: molte erano laiche e perciò restie a contestare i messaggi e le interpretazioni bibliche, poiché pensavano di peccare di presunzione; inoltre, l’autorità della Bibbia nelle chiese in Giappone è indiscussa, quindi le contestazioni delle donne potevano essere considerate mancanza di fede o eresia.[[10]](#footnote-10) Le poche donne ministro avevano ricevuto un’istruzione teologica basata sulle convenzioni della teologia d’élite maschile europea e questo non aveva aiutato le loro rivendicazioni.

In questo panorama si affaccia la creazione del Centro per il Ministero e la Teologia Femminista in Giappone, risalente al 2000. Qualche anno prima Yamaguchi Satoko, una delle co-fondatrici, si era recata in America per portare avanti gli studi sulla teologia e lì era entrata in contatto con la teologia femminista, sentendosi come se avesse “trovato un’oasi in un deserto”.[[11]](#footnote-11) Alle basi di questo progetto ci sono tre diverse consapevolezze: la misura in cui le interpretazioni bibliche e gli insegnamenti cristiani passati sono stati plasmati da uomini bianchi occidentali, la grandezza del divario tra la teologia e quanto praticato in chiesa, l’inadeguatezza di avvicinarsi al sessismo come se il problema riguardasse “donne contro uomini”. Come soluzioni, nel Centro, ci si propone di sviluppare una forma di teologia che possa rispondere alle domande principali derivanti da esperienze reali, mantenendo una posizione che colleghi teologia e ministero e promuovendo una prospettiva che riconosca la discriminazione contro le donne. Come affermato da Yamaguchi,

“We also understand that “sex” is biological and diverse, not decreed to be polarized as male or female, that “sexuality is biological and diverse, not ordained to be patriarchal heterosexual, and that “gender is social/cultural and diverse, not fixed to be dualistic masculine and feminine.”[[12]](#footnote-12)

Per portare avanti i propri obiettivi, il centro si ripropone di organizzare dei seminari bimestrali aperti a tutti, di pubblicare una newsletter a fini informativi, di raccogliere risorse materiali quali libri, riviste per chi non può entrarne in possesso e di creare varie reti di comunicazione femministe nazionali e internazionali, ecumeniche e interreligiose.[[13]](#footnote-13)

1. **Le donne nelle scuole buddhiste**

Secondo alcuni monaci dalle idee conservatrici, le donne sarebbero le destinatarie dell'edificazione da parte degli uomini e quindi non possono ricoprire mansioni principali nella pratica religiosa. La loro virtù consisterebbe nell'obbedire agli uomini e impegnarsi in ruoli secondari, di supporto. Per quanto riguarda le monache, oltre a predicare gli insegnamenti buddhisti e a eseguire rituali, ci si aspetta che sbrighino le faccende per le controparti maschili. Alle mogli dei monaci viene invece assegnato il ruolo di madri e il compito di allevare figli maschi che possano poi ereditare il lascito dei padri.[[14]](#footnote-14)

Altri monaci invece ritengono di dover essere loro a dar voce ai problemi delle donne, in quanto queste ultime non ne sono in grado, poiché, avendo interiorizzato il ruolo a loro assegnato dall’ordine patriarcale, sono incapaci di “comprendere e verbalizzare le proprie circostanze”.[[15]](#footnote-15)

Tuttavia, nonostante le retoriche conservatrici dell'establishment maschile ancora mediamente prevalenti nelle scuole, come accaduto per le donne cristiane, anche le donne laiche delle organizzazioni buddhiste rivendicavano il loro posto istituzionale; sollevandosi contro questa retorica, a partire dalla metà degli anni Novanta hanno formato reti trans-settarie ispirate al movimento femminista giapponese degli anni '70 e alle alleanze tra le donne cristiane in Europa e America. Invece di rifiutare le proprie tradizioni, hanno cercato di riformarle dall’interno, attingendo a diverse dottrine e impegnandosi socialmente.[[16]](#footnote-16)

Queste reti si propongono di dare una nuova lettura alla dottrina e all’androcentrica storia buddhista attraverso le esperienze dei membri come donne e il loro obiettivo è quello di “presentare una visione re-immaginata del buddhismo”.[[17]](#footnote-17) Esse hanno compreso che le proprie questioni personali sono in realtà politiche e l’importanza dell’unirsi e dar voce alle proprie proteste per risolvere i problemi legati alle discriminazioni.[[18]](#footnote-18)

Secondo Kawahashi Noriko, la quale ha attivamente partecipato alla creazione di queste reti essendo lei stessa moglie di un monaco, questi legami trans-settari sono in grado di trascendere le strutture istituzionali tradizionali, poiché permettono il legame tra membri di scuole diverse: in precedenza, le mogli dei monaci si erano organizzate in *fujinkai*, Associazioni di donne sposate,[[19]](#footnote-19) grazie alle quali hanno ricevuto un certo riconoscimento, con il limite però di rimanere coinvolte solamente all’interno delle stesse.[[20]](#footnote-20)

Parallelamente, si procedeva con riforme per la concessione di eguali diritti legali a monaci e monache. Quando i movimenti femministi e di suffragio emergenti in Giappone acquisirono forza negli anni '20, ad esempio le monache Sōtō iniziarono a chiedere una maggiore uguaglianza con le loro controparti maschili, sia dal punto di vista di un eventuale avanzamento nella gerarchia monastica sia da quello educativo. Sebbene nel 1946, con la promulgazione della costituzione della scuola, le monache ottennero un’autonomia maggiore e il riconoscimento come insegnanti, per quanto riguarda la trasmissione del Dharma dovevano ancora sottostare alla supervisione maschile ed erano escluse dalla rappresentanza diretta nelle assemblee.[[21]](#footnote-21) Riusciranno ad ottenere piena uguaglianza solamente nel 1970.

1. **Donne tra nuove e “nuove” nuove Religioni**

Sebbene le donne abbiano avuto un ruolo importante nella fondazione di alcune delle nuove religioni (basti pensare, ad esempio, a Tenrikyō e a Ōmotokyō) e anche nell’attirare potenziali fedeli verso questi movimenti, non si è verificato, per quanto riguarda la religione, un vero e proprio cambiamento nello status e nel ruolo delle donne.[[22]](#footnote-22) Questo potrebbe essere dovuto al fatto che molti nuovi movimenti religiosi si ispirano alle tradizioni religiose più antiche e ne riflettono i valori. Le religioni della tradizione giapponese, infatti, portano con sé delle concezioni misogine secondo cui la donna differisce a livello spirituale dall’uomo e per questo ne è inferiore, come si può notare nella teoria buddhista dei cinque ostacoli e nell’idea shintō di *kegare*.[[23]](#footnote-23)

Le nuove religioni nascono da contesti sociali e religiosi diversi; le differenze tra un movimento e l’altro si possono notare anche in base a come viene considerato il genere: Inose, per classificare le nuove religioni giapponesi in base alla concezione del genere, ha applicato il modello elaborato da Palmer, secondo cui le nuove religioni si dividerebbero in quelle in cui vi è una complementarità sessuale (in cui dunque l’uomo e la donna sono differenti ma complementari), quelle in cui vi è invece una polarità sessuale (in cui gli uomini sono superiori alle donne) e quelle in cui vi è unità sessuale (in cui uomini e donne condividono la stessa natura). Secondo Inose, che esclude l’unità sessuale poiché incompatibile con la situazione giapponese, le nuove religioni giapponesi giacerebbero tra il modello di complementarità (ad esempio Sōka Gakkai) e quello di polarità (ad esempio Reiyūkai).[[24]](#footnote-24)

Nel panorama religioso giapponese dunque si possono trovare dei movimenti che rifiutano le differenze di genere, altri che presentano una chiara gerarchia tra uomini e donne e altri ancora che non presentano relazioni gerarchiche, ma sottolineano la netta differenza qualitativa tra donne e uomini.[[25]](#footnote-25) Nonostante promuovessero una nuova dottrina della sessualità, di fatto molte delle nuove religioni relegavano la donna ad una posizione di subordinazione rispetto ai mariti e ai leader religiosi uomini.[[26]](#footnote-26)

Dagli anni Settanta del Novecento sono emersi diversi nuovi movimenti religiosi, chiamati “nuove” nuove religioni per distinguerli dai precedenti, beneficiari di una significativa crescita nel periodo del Dopoguerra. Questi movimenti mostrano di avere “confini di genere” meno rigidi, e sono stati più accomodanti nell’integrare le donne nelle proprie strutture istituzionali rispetto alle nuove religioni, nonostante in alcuni casi quest’integrazione abbia riscontrato resistenza da parte dei ranghi più alti.[[27]](#footnote-27) Dato che le “nuove” nuove religioni tendono a enfatizzare la possessione e la comunicazione spirituale, pratiche storicamente connesse con le donne, si potrebbe presumere che le donne costituiscano una larga parte dei membri dei movimenti (come nel caso di Mahikari). Eppure, nonostante i loro insegnamenti apparentemente non ortodossi, molti di questi gruppi hanno reificato i ruoli di genere convenzionali, non lasciando molto spazio alle donne.[[28]](#footnote-28)

1. **Conclusione**

Con questo elaborato si è cercato di presentare un quadro generale delle differenti situazioni che hanno coinvolto le donne dal punto di vista religioso nel Giappone moderno e contemporaneo grazie agli impulsi del pensiero femminista, sviluppatosi già a partire dagli anni Settanta dell’Ottocento.

In particolare, la nuova legislazione in vigore a partire dalla fine della Seconda guerra mondiale ha portato a importanti cambiamenti nella condizione delle donne in Giappone e ha stimolato gli sviluppi verso una maggiore uguaglianza tra i sessi; tuttavia, molte organizzazioni religiose hanno cercato di resistere a questi sviluppi, reiterando le definizioni prebelliche di famiglia e affidando alle donne il ruolo di sole mogli e madri, di conseguenza relegandole alla sola sfera domestica.

Nonostante ciò, alcune donne hanno reagito alle retoriche dell’establishment maschile: ad esempio, la teologia femminista in Europa ed America si è impegnata per superare il patriarcato insito nelle tradizioni giudaico-cristiane, stimolando la nascita di un movimento simile anche in Giappone. Qui, le donne frequentanti le chiese, così come le donne delle organizzazioni buddhiste, hanno trovato il coraggio di battersi per i propri diritti: le prime hanno contestato gli insegnamenti della Bibbia e il Ministero, mentre le seconde, per andare oltre le istanze conservatrici professate dai leader uomini, si sono organizzate in reti trans-settarie. Alcune hanno quindi fatto pressioni e richieste dall’interno dei movimenti, altre hanno interiorizzato il proprio ruolo di mogli e madri unendosi in associazioni di donne sposate, grazie alle quali hanno trovato il modo di attivarsi, almeno socialmente, al di fuori della propria dimora. Non va dimenticato che, nel complesso, molte donne rimangono conservatrici, e che il numero di coloro che si sono battute per i propri diritti è ridotto.

**Bibliografia**

AMBROS, Barbara, *Women in Japanese Religions*, New York, NYU press, 2015.

EHARA, Yumiko, YANAGIDA, Eino, LONG, Paula, “Japanese Feminism in the 1970s and 1980s”, *U.S.-Japan Women's Journal. English Supplement*, 4, 1993, pp. 49-69.

INOSE, Yuri, “Gender and New Religions in Modern Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 44, 1, 2017, pp. 15-35.

KAWAHASHI, Noriko, “Feminist Buddhism as Praxis Women in Traditional Buddhism”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 30, 3-4, 2003, pp. 291-313.

KAWAHASHI, Noriko, KOBAYASHI, Naoko, “Editors’ Introduction: Gendering Religious Practices in Japan. Multiple Voices, Multiple Strategies”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 44, 1, 2017, pp. 1-13.

KAWAHASHI, Noriko, KUROKI, Masako, “Editors' Introduction: Feminism and Religion in Contemporary Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 30, 3-4, 2003, pp. 207-216.

MACKIE, Vera, *Feminism in Modern Japan: Citizenship, Embodiment and Sexuality*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

USUI, Atsuko, “Women’s ‘Experience’ in New Religious Movements. The Case of Shinnyoen”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 30, 3-4, 2003, pp. 217-241.

YAMAGUCHI, Satoko, “Christianity and Women in Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 30, 3-4, 2003, pp. 315-338.

1. Vera mackie, *Feminism in Modern Japan: Citizenship, Embodiment and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 2. [↑](#footnote-ref-1)
2. Ivi, p. 3. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ivi, p. 5. [↑](#footnote-ref-3)
4. mackie, *Feminism in Modern Japan…*, cit., p. 6. [↑](#footnote-ref-4)
5. Hiratsuka Raichō, “Watakushi no Yume wa Jitsugen shita ka”, Josei Kaizo, 3, 10, 1948, cit. in mackie, *Feminism in Modern Japan…*, cit., p. 120. [↑](#footnote-ref-5)
6. Yumiko ehara et al., “Japanese Feminism in the 1970s and 1980s”, *U.S.-Japan Women's Journal. English Supplement*, 4, 1993, pp. 51, 61. Il corsivo è mio. [↑](#footnote-ref-6)
7. Noriko kawahashi, Masako kuroki, “Editors' Introduction: Feminism and Religion in Contemporary Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 30, 3-4, 2003, p. 208. [↑](#footnote-ref-7)
8. Satoko yamaguchi, “Christianity and Women in Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 30, 3-4, 2003, p. 317. [↑](#footnote-ref-8)
9. Ibid. [↑](#footnote-ref-9)
10. Ivi, p. 318. [↑](#footnote-ref-10)
11. yamaguchi, “Christianity and Women…”, cit., p. 319. [↑](#footnote-ref-11)
12. Ivi, p. 320. [↑](#footnote-ref-12)
13. Ivi, p. 321. [↑](#footnote-ref-13)
14. Noriko kawahashi, “Feminist Buddhism as Praxis: Women in Traditional Buddhism”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 30, 3-4, 2003, p. 293. [↑](#footnote-ref-14)
15. Ibid. [↑](#footnote-ref-15)
16. Barbara ambros, *Women in Japanese Religions*, New York, NYU press, 2015, p. 160. [↑](#footnote-ref-16)
17. kawahashi, kobayashi, “Editors’ Introduction…”, cit., p. 5. [↑](#footnote-ref-17)
18. Ibid. [↑](#footnote-ref-18)
19. Le prime *fujinkai*, ispirate dalle moderne organizzazioni femminili cristiane, furono fondate tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Ad esempio, il ramo Ōtani della scuola buddhista Jōdo Shinshū promosse la nascita di un’associazione di questo tipo nel 1890, al fine di “elevare la via delle donne sposate” attraverso sermoni e attività di assistenza sociale. Si veda ambros, *Women in Japanese*…, cit., pp. 124-125. [↑](#footnote-ref-19)
20. Ivi, p. 160. [↑](#footnote-ref-20)
21. Ivi, p. 137. [↑](#footnote-ref-21)
22. Atsuko usui, “Women’s “Experience” in New Religious Movements. The Case of Shinnyoen”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 30, 3-4, 2003, p. 218. [↑](#footnote-ref-22)
23. Yuri inose, “Gender and New Religions in Modern Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 44, 1, 2017, p. 17. [↑](#footnote-ref-23)
24. Ivi, pp. 18-19. [↑](#footnote-ref-24)
25. inose, “Gender and New Religions…”, cit., pp. 18-19. [↑](#footnote-ref-25)
26. usui, “Women’s ‘Experience’...”, cit., p. 218. [↑](#footnote-ref-26)
27. ambros, *Women in Japanese*…, cit., pp. 164-165. [↑](#footnote-ref-27)
28. Ivi, p. 147. [↑](#footnote-ref-28)