



IDENTITÀ E ALTERITÀ:
TRA ORIENTE E OCCIDENTE E TRA ORIENTE E ALTRI ORIENTI

VOLUME 1 – 2005

Introduzione	
Francesco GATTI	3
Oriente e Occidente: due facce del mondo	
Magda ABBIATI	5
La “confessione ironica” come forma di resistenza ai canoni del romanzo: l'esempio di Tanizaki Jun'ichirō	
Luisa BIENATI	13
Il Giappone e l'“Altro”: il caso di Hiraga Gennai	
Adriana BOSCARO	29
L'identità okinawana tra invenzione, percezione e memoria	
Rosa CAROLI.....	37
L'invenzione delle parole. Il Giappone Meiji scopre nuovi concetti	
Francesco GATTI	59
Il dramma della gemma che non c'è. Citazioni dal nō e relazioni tra Cina e Giappone nel jōruri <i>Taishokan</i> (1711) di Chikamatsu Monzaemon	
Bonaventura RUPERTI	65
Tra Oriente e Occidente. Jiang Baili e la <i>Storia del Rinascimento in Europa</i>	
Guido SAMARANI	89



Le descrizioni del buddhismo nei primi scritti dei missionari cristiani nel Giappone del XVI secolo Aldo TOLLINI.....	101
<i>Kōkoku</i> , tradizione nipponica, cristianesimo. Un episodio negli anni cruciali dell'epoca Shōwa Annibale ZAMBARBIERI	127



L'IDENTITÀ OKINAWANA TRA INVENZIONE, PERCEZIONE E MEMORIA

ROSA CAROLI

Nell'ultimo decennio la vicenda storica okinawana è andata assumendo una posizione centrale nei discorsi politici formulati dentro e fuori la provincia, attirando una crescente attenzione da parte di studiosi di vari paesi. Tale interesse è collegato, in buona misura, all'attivismo politico che si batte contro la massiccia presenza delle basi militari statunitensi a Okinawa, il quale ha assunto un rinnovato vigore a seguito dell'ennesimo atto di violenza compiuto, nel settembre 1995, da tre Marines contro una giovane dodicenne.¹ Oltre a riproporre il tema della sicurezza nella regione dell'Asia e del Pacifico (che, in base agli accordi nippo-statunitensi, grava prevalentemente su Okinawa) e ad alimentare le rivendicazioni della popolazione locale per la riduzione dell'arsenale militare in loco, l'episodio ha indotto studiosi di varie discipline a riconsiderare la posizione di questa regione come una realtà subordinata all'ordine nazionale e regionale.

In effetti, sin dall'incorporazione dell'ex regno delle Ryūkyū da parte dello Stato Meiji nel 1879, Okinawa ha svolto un ruolo subalterno rispetto alle priorità politiche, economiche e strategiche del Giappone. Pur asserendo che questo territorio era parte integrante della nazione, la nuova amministrazione contribuì a consolidare – attraverso l'impiego di misure politiche, discorsi ufficiali e pratiche sociali – una visione di arretratezza e di inadeguatezza della popolazione locale a causa delle condizioni economiche, sociali e culturali qui prevalenti. Sino al periodo bellico, inoltre, Okinawa costituì una zona intermedia tra madrepatria e colonie, in particolare Taiwan, acquisita dal Giappone al termine del conflitto nippo-cinese nel 1895, e fu sottoposta a uno sfruttamento economico che ha indotto alcuni stu-

¹ Si calcola che, nei venticinque anni successivi alla riunificazione di Okinawa al Giappone, sono stati compiuti quasi cinquemila crimini da parte del personale militare statunitense a carico della popolazione locale, di cui più di dieci mortali. Taira Koji, "Troubled National Identity. The Ryūkyuans/Okinawans", in Michael Weiner (ed.), *Japan's Minorities. The Illusion of Homogeneity*, Routledge, London and New York 1997, p. 171.



diosi a includerla negli studi del colonialismo giapponese.² Negli ultimi, drammatici mesi del conflitto, quando la minaccia di un'invasione del Giappone da parte degli Alleati si fece sempre più imminente, Okinawa divenne una zona di frontiera deputata a compiere l'estremo tentativo per tenere il nemico lontano dal cuore dell'Impero sino a quando non si fosse giunti a trattare la resa.³ La successiva occupazione statunitense e la requisizione di ampie aree ove installare basi militari trasformò la regione nel principale baluardo anticomunista in Asia; e né la riunificazione al Giappone, avvenuta nel 1972, né la fine della guerra fredda hanno mutato la funzione di Okinawa nella strategia degli accordi sulla sicurezza stipulati tra Tōkyō e Washington.

Questi brevi cenni contribuiscono a chiarire la ragione per cui la vicenda storica okinawana si presta a essere assunta nei discorsi politici di movimenti che si battono per la riduzione delle basi, i quali, nel ribadire il ruolo subalterno assegnato alla regione sin dal suo ingresso nello Stato giapponese, tendono spesso a rimarcare gli elementi di tragicità anche con toni vittimistici. Una retorica, questa che, oltre a svolgere un ruolo di catalizzatore in termini strettamente politici, sembra svolgere una funzione essenziale nella (ri)definizione dell'identità okinawana, in modo analogo a quanto accade nel caso di altre realtà comunitarie, specie di quelle minoritarie.

IDENTITÀ E TEMPI DELLA STORIA

L'identità di gruppo – intesa come l'insieme di tratti essenziali che rendono una collettività riconoscibile dall'esterno e che, allo stesso tempo, sono percepiti dai suoi membri come patrimonio condiviso – è un fattore tutt'altro che stabile nel tempo. Non è esclusa, infatti, l'eventualità che al suo interno si verifichino fratture in grado di minare la continuità della vicenda comunitaria. Pertanto, occorre in primo luogo individuare il contesto temporale all'interno del quale il fenomeno identitario okinawano può essere esaminato.

In termini generali, il tema dell'identità collettiva nella società moderna si colloca all'interno di una prospettiva storica relativamente ampia, presentando profonde connessioni con le radici dello Stato nazionale, il nazionalismo moderno e l'idea di popolo. Un tema, questo, che è tornato a essere centrale nel mondo politico e intellettuale chiamato a rispondere alle questioni aperte dalla crisi del bipolarismo, quando cioè la fine della guerra fredda cominciò a scongelare tensioni latenti che, per decenni, erano restatesi cristallizzate dentro le ideologie. Questo mu-

² Cfr. ad esempio Alan S. Christy, "The Making of Imperial Subjects in Okinawa", in *Positions: East Asia Cultures Critiques*, vol. 1, n. 3, Winter 1993, pp. 607-639; Tomiyama Ichirō, "The Critical Limits of the National Community: The Ryukyuan Subject", in *Social Science Journal*, vol. 1, n. 2, 1998, pp. 165-179.

³ Nel corso della battaglia di Okinawa, durata circa tre mesi, morì circa un terzo della popolazione locale, in larga parte civili.



tato contesto internazionale ha lanciato nuove e ripetute sfide alle identità collettive e allo Stato nazionale, sottoposti anche alla pressione generata da altri fenomeni di ampia portata: dalla globalizzazione alla crescente migrazione di gruppi umani da una parte all'altra del mondo, dalla costituzione dell'Unione Europea sino al terrorismo proveniente da frange estreme del mondo islamico. Di fronte a tali sfide, l'identità collettiva ha mostrato di essere disposta a mutare con una rapidità talvolta persino sorprendente, come dimostrano non solo i drammatici eventi verificatisi nella ex Jugoslavia, ma anche il modo in cui, ad esempio, molti Paesi hanno reagito al loro interno di fronte alla minaccia del terrorismo internazionale. Ciò, almeno, è quello che percepiamo nell'immediato. Prendiamo l'esempio degli Stati Uniti. In molti hanno sottolineato come i fatti dell'11 settembre abbiano ricomposto l'aspra contrapposizione che gli incerti esiti delle elezioni presidenziali svoltesi alcuni mesi prima avevano prodotto. Ma quella contrapposizione politica, per quanto aspra, quanto aveva realmente intaccato la compattezza del popolo americano? Posto in termini più generali: quanto di mutevole e quanto di solido c'è nell'identità di gruppo? La varietà delle risposte che è possibile dare dipende in primo luogo dalla prospettiva da cui si considera la questione.

A questo proposito, torna in mente la celebre e acuta intuizione di Fernand Braudel sui "tempi della storia". Il tempo della storia, infatti, non è una banale successione degli anni, ma un tempo che ha "mille velocità e mille lentezze, che non hanno quasi niente a che fare col tempo giornalistico della cronaca e della storia tradizionali".⁴ Com'è noto, per Braudel era il tempo di "lunga durata" quello che meglio consentiva di mettere a fuoco la vera natura dei fenomeni storici collettivi. A proposito del tempo breve, invece, Braudel scriveva che esso "è la più capricciosa, la più ingannevole delle durate".⁵ Posto in questi termini, il problema di stabilire in quale misura lo scontro politico abbia intaccato la vicenda comunitaria del popolo americano e quanto gli attacchi terroristici abbiano ricomposto la frattura prodotta dalle elezioni presidenziali risulta essere alquanto riduttivo.

Tornando al tema in questione, è necessario chiarire come la stessa definizione di identità okinawana implichi l'assunzione di un contesto temporale che copre il periodo successivo alla disgregazione del regno delle Ryūkyū e all'istituzione della provincia di Okinawa. Tuttavia, la storia di Okinawa posteriore al 1879 si presenta tutt'altro che coerente e lineare. Infatti, parlare di Okinawa nel periodo Meiji (1868-1912), negli anni del militarismo, nella stagione bellica, nel periodo dell'occupazione statunitense o in quello successivo alla riunificazione al Giappone nel 1972 significa riferirsi a contesti che, sotto il profilo politico, economico, sociale e culturale, si presentano assai diversi tra loro. E se immaginiamo (com'è plausibile immaginare) che tali condizioni abbiano in qualche modo interagito con la vicenda

⁴ Fernand Braudel, *Scritti sulla storia* (tit. or. *Écrits sur l'histoire*, 1969), Mondadori, Milano 1973, p. 41.

⁵ *Id.*, p. 32.



identitaria okinawana, allora è possibile ritenere che essa abbia seguito un percorso tutt'altro che coerente e lineare.

Non meno ambiguo appare essere l'uso di identità *ryukyūana*, dato che di per sé non chiarisce il contesto temporale di riferimento. Esso, infatti, intende limitarsi alla storia precedente agli anni Settanta dell'Ottocento, presupponendo che vi fosse una identità ryukyūana condivisa dall'intera popolazione del regno, dalla élite governante sino ai contadini delle isole più remote? Oppure a ciò che della tradizione precedente al 1879 è riuscito a sopravvivere nella vicenda storica della provincia?

Questa diversa valenza che i termini *Ryūkyū* e *Okinawa* possono assumere sembra indicare come l'identità di questa regione rappresenti un problema assai complesso e articolato. Ciò è senza dubbio legato al complesso e articolato percorso che la vicenda collettiva di questa regione ha vissuto nell'ultimo secolo e mezzo di storia, una vicenda costellata di sfide, fratture e traumi, verificatisi all'interno di tempi storici assai brevi. È dunque possibile individuare un tempo di "lunga durata" all'interno del quale collocare la vicenda collettiva dei ryukyūani/okinawani?

IDENTITÀ RIFLESSE

Per molto tempo, la storiografia su Okinawa è restata per lo più ancorata a una visione della popolazione locale come una minoranza del Giappone moderno, assumendo il *Ryūkyū shobun* (ovvero le misure adottate dal Giappone Meiji tra il 1872 e il 1879 per incorporare questa regione di frontiera nello Stato moderno) come un punto di rottura decisivo nella storia dell'arcipelago meridionale. In effetti, Okinawa costituisce una interessante prospettiva periferica da cui osservare il processo di formazione e di consolidamento dello Stato nazionale giapponese. Da questa ottica, la storia della regione si presenta come una delle tante altre storie prodotte dalla modernizzazione e dall'industrializzazione del Giappone, una storia che parla di differenza culturale, di sviluppo economico ineguale o di discriminazione sociale, e che contiene numerosi punti di divergenza rispetto alla storia narrata dal centro. In tal senso, la vicenda storica di Okinawa si presenta come quella di una minoranza nel Giappone. Tale visione svolge una rilevante funzione in termini identitari nella misura in cui, rimarcando la condizione di subalternità politica, di sfruttamento economico e di discriminazione socio-culturale della regione, contribuisce a fornire una spiegazione storica alla conflittualità che esiste tra Okinawa e Giappone, rinsaldando tra la popolazione locale il senso di appartenenza comune e di condivisione di una certa condizione.

Tuttavia, allontanandosi da tale prospettiva, i contorni dell'idea di Okinawa come minoranza del Giappone sembrano divenire più sfumati e irregolari. D'altra parte, alla visione monolitica proiettata dal centro alla periferia, così come in alcune modalità di autorappresentazione della stessa periferia, non sempre sembra



corrispondere una vicenda comunitaria altrettanto coerente.⁶ In breve, l'idea di Okinawa come una minoranza in qualche modo compatta e unitaria sembra derivare in primo luogo dall'immagine che, tanto dal centro verso la periferia quanto dalla periferia verso il centro, viene proiettata reciprocamente, come in una specie di gioco di specchi. E, tanto più ci si allontana dalla visione di Okinawa come mera minoranza del Giappone, quanto più la vicenda collettiva di questa regione risulta essere complessa, discontinua e frastagliata. A cosa mira, dunque, questo gioco di specchi? E quanto di artificiale c'è nella visione che storicamente il Giappone ha avuto di Okinawa e, soprattutto, nel modo in cui Okinawa ha voluto spesso auto-rappresentarsi? E in che termini questa duplice visione dell'identità okinawana è frutto di una costruzione?

In effetti, l'identità di gruppo sembra essere costantemente in corso di lavori e oggetto di continue sfide. D'altra parte, essa non costituisce un qualcosa di 'naturale', con un'esistenza ovvia e scontata, ma è una nozione instabile, frutto della coincidenza di vari fattori, che svolgono un ruolo rilevante in termini identitari, stabilendo una rete di vincoli di reciprocità all'interno di un gruppo, che in tal modo diventa appunto una comunità.⁷ Tali fattori, tuttavia, non sempre e non necessariamente agiscono assieme nel definire l'identità di gruppo, così come la loro efficacia non sempre si mantiene costante nel tempo. In termini generali, appare possibile affermare che il grado di solidarietà interna a un gruppo e la possibilità che esso diventi e continui a essere una comunità dipendono dal modo in cui tale fattori interagiscono tra loro. È evidente, infatti, che tanto più numerosi sono i fattori che operano per caratterizzare un certo gruppo, quanto più esso risulta essere coeso e solido. Allo stesso modo, tanto più i criteri di definizione del gruppo tendono a coincidere tra loro, quanto più essi risultano essere efficaci al fine di stimolare una solidarietà al suo interno. Tali criteri, inoltre, possono conferire a un insieme di individui un tratto che li distingue dal mondo esterno, cioè un'idea di esclusività. Lo Shintoismo di Stato, ad esempio, fu assai efficace nel favorire l'identificazione dei giapponesi con lo Stato moderno non solo in quanto, facendo leva sulla sfera emotiva, sopperì alla carenza di un senso di appartenenza politica (cioè 'pubblica') al moderno Stato nazionale, ma soprattutto perché il suo raggio d'azione abbracciava tutti i giapponesi, senza tuttavia estendersi oltre. In tal modo, esso poteva rafforzare la solidarietà e l'identità comune conferendo un senso di

⁶ Sulla dialettica tra periferia e centro e le rispettive modalità di rappresentazione dell'identità okinawana cfr. Gabe Masao, "Nihon no naka no Okinawa. Okinawa no naka no Nihon" (Okinawa all'interno del Giappone; il Giappone all'interno di Okinawa), in *Ryūkyū rettō shakaiiteki bunkateki nettowōku no kenkyū*, Hōsei daigaku Okinawa bunka kenkyūsho – Nettowōku kenkyū – Chōsa purojekuto, 2003, pp. 5-13.

⁷ Per comunità si vuole qui intendere un insieme di individui uniti tra loro da rapporti sociali, linguistici e morali, vincoli organizzativi, interessi, consuetudini, valori di riferimento, eccetera; in tal senso, essa sembra implicare una dimensione *privata* che invece non pare caratterizzare la collettività, intesa come una pluralità di individui legati da rapporti sociali ed economici e, dunque, fondata in primo luogo su un patto *pubblico*.



esclusività all'essere giapponesi. Questo esempio mostra come nel concetto di identità siano insiti due elementi solo in apparenza contraddittori: comunanza/unione da un lato, e distinzione/separazione dall'altro. La comunanza di caratteristiche e la distinzione dall'esterno interagiscono in modo reciproco e fecondo ai fini dell'identità di un gruppo, come a dire che più si è uniti e più ci si separa e viceversa.

IDENTITÀ ESIBITE

L'esempio citato mostra pure come, in genere, l'identità sia il frutto di manipolazioni che mirano a conferirle una fisionomia precisa, capace allo stesso tempo di essere percepita dall'interno e riconoscibile dall'esterno. I molteplici obiettivi cui tale operazione mira sono facilmente individuabili se consideriamo un esempio tipico, quello cioè che riguarda la costruzione dell'idea di popolo nello Stato nazionale. In questo caso, il gruppo che sente (o che è indotto a sentire) di condividere un patrimonio comune coincide con la popolazione (o, quanto meno, con la società di maggioranza) che vive entro i confini dello Stato. Sul piano interno, la costruzione dell'identità nazionale mira a stimolare un senso di coesione, che risulta essere assai utile al fine di ottenere la partecipazione, il sostegno e il consenso alla vicenda nazionale da parte dei cittadini o dei sudditi nelle loro nuove vesti di soggetti fiscali, di coscritti o di elettori. Tutto ciò, inoltre, attenua il rischio di conflitti economico-sociali, specie laddove sia stato avviato un processo di industrializzazione. Vista dall'esterno, la fisionomia di uno Stato non dipende solo dal suo essere riconoscibile come entità politica, giuridica e territoriale, ma anche dal grado di unità, solidarietà e coesione interna. In tal senso, l'identità nazionale funge come una robusta impalcatura che consente a un Paese di essere competitivo – sotto il profilo politico, economico o militare – anche sul piano internazionale, rappresentando il 'volto esterno' dello Stato.

Quello dello Stato nazionale costituisce un tipico esempio di costruzione dell'identità, nella misura in cui tale processo tende ad apparire più ovvio di quanto non accada altrove. Infatti, i casi in cui la costruzione dell'identità non segue tale modalità, quando cioè i confini di una comunità ideale non coincidono con quelli di un'entità politica, giuridica e territoriale, il problema dell'identità sembra complicarsi ulteriormente. Pensiamo, ad esempio, al caso in cui i confini di una certa comunità risultano essere in eccesso rispetto a quelli statali (come nel caso del mondo islamico), oppure in difetto (come nel caso di una minoranza etnica, sociale, religiosa o politica all'interno di uno Stato); in questi casi, l'individuazione del 'volto esterno' dell'identità di gruppo appare essere più problematica.

La vicenda okinawana posteriore al 1879 sembra costituire un esempio di comunità i cui i confini sono in difetto rispetto a quelli statali. Nel qual caso, la questione dell'identità è, in genere, limitata ad avere una rilevanza all'interno del contesto nazionale. Tuttavia, Okinawa presenta una sua peculiarità nella misura in cui tale questione non appare essere riconducibile soltanto a una dialettica in-



terna al Giappone. Se proviamo ad allontanarci dal reciproco gioco di specchi tra centro e periferia, infatti, la rappresentazione di Okinawa come minoranza del Giappone sembra perdere consistenza, così come il 'volto esterno' della sua identità comune pare divenire assai mutevole.

Ciò, quanto meno, è quello che sembra suggerire un volume pubblicato nel 2003 con il titolo di *Japan and Okinawa. Structure and Subjectivity*.⁸ Il filo conduttore di questo lavoro riguarda la "soggettività" okinawana riferitamente alla storia successiva al 1879, la quale viene posta in relazione al Giappone e alle sue priorità politiche, economiche e strategiche. La prima parte è dedicata alla "struttura" di Okinawa, ovvero alle condizioni politiche, economiche e sociali della regione in relazione al ruolo assegnatole all'interno dell'ordine globale, regionale e nazionale.⁹ Nella seconda parte la prospettiva di analisi si sposta all'interno della regione, nel tentativo di cogliere le modalità di autopercezione degli okinawani attraverso l'interazione con la "struttura". Dalla trattazione emerge come la "soggettività" okinawana sia stata costantemente chiamata a rispondere ai mutamenti determinati sia dalle esigenze interne al Giappone (la politica economica nazionale, ad esempio), sia dalle priorità strategiche assunte dal Giappone nel contesto internazionale (in primo luogo gli accordi sulla sicurezza con gli Stati Uniti). Ciò, inoltre, suggerisce come, di fronte alle molteplici e ripetute sfide provenienti dall'esterno, l'identità okinawana si sia mostrata incline a mutare il proprio volto.

Nel corso dell'occupazione statunitense (1945-72), ad esempio, la "soggettività" della regione fu chiamata a interagire con una nuova "struttura" che, modificando in modo radicale il contesto spaziale di riferimento dello *Okinawa mondai* ("problema di Okinawa"), generò interessanti riflessi sul 'volto esterno' dell'identità okinawana. Un palese esempio in tal senso è rappresentato dalle vicende vissute dal Movimento per la riunificazione al Giappone, comunemente noto come Fukki-kyō e sorto nel 1951, mentre il Giappone si accingeva a stipulare gli accordi di pace.¹⁰ Esso costituì la risposta che la popolazione locale espresse di fronte alla massiccia militarizzazione della regione, all'espropriazione forzata di terreni agricoli, allo stabilimento di nuove forme di dipendenza economica, all'anomalo status poli-

⁸ Glenn D. Hook and Richard Siddle (eds), *Japan and Okinawa. Structure and Subjectivity*, RoutledgeCurzon, London and New York 2003.

⁹ In questa parte viene considerata in primo luogo la cosiddetta economia delle "tre k", ovvero *kichi* (basi militari), *kōkyō kōji* (lavori pubblici) e *kankō* (turismo).

¹⁰ Fu l'articolo 9 del Trattato di pace concluso a San Francisco nel settembre di quell'anno, infatti, ad assegnare agli Stati Uniti il pieno controllo della regione. Per le implicazioni e, anche, le contraddizioni insite nei termini dell'accordo cfr. Caroli, *Il mito dell'omogeneità giapponese: storia di Okinawa*, FrancoAngeli, Milano 1999, cap. 9. Sebbene il principale obiettivo del Movimento (che caratterizzò la storia politica e sociale locale per circa venti anni) fosse la riunificazione di Okinawa al Giappone, nel corso della sua progressiva espansione e riorganizzazione esso assunse anche altre priorità politiche, opponendosi alla requisizione forzata delle terre agricole per scopi militari e all'uso delle basi stanziate nella regione a sostegno delle operazioni statunitensi in Vietnam, oppure rivendicando una maggiore autonomia del governo locale e l'estensione dei diritti civili e politici della popolazione.

tico della regione durante il periodo dell'occupazione, al limitato e ambiguo riconoscimento dei diritti e dei doveri politici e civili degli abitanti derivante da tale anomalia. Di fronte a queste drastiche trasformazioni intervenute nella "struttura", l'identità okinawana sembrò disposta a mutare il suo 'volto esterno', come suggerisce il fatto che, sulle prime, il Fukkikyō non esitò ad assumere una colorazione nazionalista e un carattere emozionale o ad adottare lo *hinomaru* come suo simbolo.¹¹ Questo rimarcare la nipponicità della regione (operata anche attraverso il ricorso al termine Okinawa) intendeva confutare l'idea degli okinawani come minoranza del Giappone, sostenuta invece dalle autorità statunitensi le quali, ripristinando l'antica denominazione di Ryūkyū, cercavano di legittimare la separazione postbellica e di garantirsi il controllo sull'arcipelago.¹² L'ambiguità che caratterizzò alcune fasi dell'attività del Fukkikyō – propenso a rimarcare ora i legami col Giappone, ora le peculiarità della tradizione locale – è facilmente spiegabile alla luce delle priorità politiche da esso individuate. La prospettiva di riunificazione, infatti, avrebbe rischiato di essere compromessa qualora si fosse dato risalto all'immagine di minoranza che la regione assumeva rispetto allo *hondo*,¹³ mentre l'ostentazione dei suoi tratti giapponesi appariva adeguata al fine di conseguire l'obiettivo ultimo che il Movimento per il ritorno si prefiggeva. La mutevolezza che contraddistinse l'identità okinawana nel periodo dell'occupazione statunitense, dunque, riflette la volontà di difendersi da un'intrusione esterna e, al contempo, di guadagnare un più ampio margine di contrattualità politica.¹⁴

¹¹ Cfr. Arasaki Moriteru, "Okinawa mondai o meguru genten", in *Ushio*, n. 83 (maggio 1967), pp. 218-227; l'articolo è tradotto con il titolo di "Okinawa Reversion and the Security of Japan", in *The Japan Interpreter*, vol. VI, n. 3 (Autumn 1970), pp. 281-293. Qui Arasaki afferma che l'adozione della bandiera caratterizzò solo la prima fase della storia del Movimento; in occasione della dimostrazione che si tenne in occasione della visita a Okinawa del presidente Eisenhower nel giugno del 1960, ad esempio, lo *hinomaru* fu usato con estrema parsimonia, e da allora il suo utilizzo divenne sempre meno frequente.

¹² Può essere utile ricordare, a questo proposito, che la scelta di sostituire il termine Ryūkyū (dal cinese Liuqiu) con quello giapponese di Okinawa fu assunta dal Governo Meiji al momento dell'istituzione della provincia nel 1879, con il chiaro intento di eliminare ogni residuo del trascorso storico dell'arcipelago come regno e come stato tributario della Cina. Ancora oggi, l'utilizzo di Ryūkyū sottintende spesso un senso di orgoglio nazionalista e di attaccamento alla tradizione locale, che talvolta funge a sostegno delle rivendicazioni autonomiste della regione. Un'interessante analisi dell'uso dei termini Okinawa e Ryūkyū durante il periodo dell'occupazione statunitense è in Kano Masanao, *Sengo Okinawa no shisōzō* (Immagine ideale di Okinawa nel dopoguerra), Asahi shinbunsha, Tōkyō 1987, pp. 53-68. Sull'ambigua condotta del Movimento per il ritorno cfr. anche Taira Koji, "Troubled National Identity...", cit., pp. 160-161; Okinawa ken rekishi kyōikusha kyōgikai (a cura di), *Okinawa to tennō* (Okinawa e l'imperatore), Akebono shuppan, Naha 1987, pp. 146-147.

¹³ Il termine *hondo* in giapponese designa il territorio nazionale, mentre a Okinawa è in genere usato per indicare il Giappone vero e proprio, presentando due diverse accezioni: da un lato, si riferisce alla "madrepatria" (nel qual caso sottintende l'idea che Okinawa abbia mantenuto, sin dal suo ingresso nello Stato Meiji nel 1879, una condizione di colonia del Giappone); dall'altro, equivale al termine "continente", con un significato non dissimile da quello che ricorre nelle isole del nostro Paese, senza implicare necessariamente l'esistenza di una relazione conflittuale tra periferia e centro.

¹⁴ Il carattere di Okinawa come identità minoritaria, invece, sembra divenire predominante laddove gli obiettivi che la popolazione locale intende conseguire sono limitati al contesto statale. Esso è ricorren-



In definitiva, l'identità può assumere molteplici volti a seguito di trasformazioni che alterano le condizioni politiche, economiche, sociali o culturali in cui una comunità vive, e il complesso rapporto triangolare che Okinawa ha intrattenuto – e tuttora mantiene – con il Governo centrale e con gli Stati Uniti consente di considerare la “soggettività” okinawana da varie prospettive, di discernere i volti della sua identità e di individuare il suo carattere (almeno in apparenza) mutevole.

IDENTITÀ INVENTATE

Proviamo ora a considerare la questione limitatamente al contesto nazionale, laddove cioè l'identità okinawana tende ad assumere le sembianze di minoranza e, dunque, una natura più coerente e costante. Nel qual caso, l'idea di okinawani (intesi come un insieme di individui uniti da una comune condizione di subalternità e distinti dal mondo esterno) sembrerebbe rispecchiare in modo più fedele il loro senso collettivo di identificazione.

A tal riguardo, occorre ricordare come, in termini generali, la nascita dell'idea di identità preceda sempre il momento della sua condivisione da parte della comunità. Ovunque, poi, esiste uno scarto tra tale idea (frutto di costruzioni, manipolazioni e ridefinizioni continue) e l'effettiva identificazione di un individuo con una certa esperienza comune. Oltre a non essere un processo spontaneo e naturale, l'evoluzione di un'identità comunitaria non è neppure un fenomeno che investe contemporaneamente tutti i membri di un determinato gruppo. Piuttosto, il processo di costruzione dell'identità comunitaria sembra seguire un percorso piramidale, dall'alto verso il basso. È nel vertice che viene messa a punto un'idea di comunità, la quale prende sì spunto da alcuni fatti oggettivi (la condivisione del territorio, della lingua, dell'ordinamento politico, dell'organizzazione economica o della struttura sociale), ma mira a trasformare questi fatti oggettivi in un sentire comune. Ciò che sembra prioritario in termini identitari, dunque, non è semplicemente il fatto che un insieme di individui condivide un'esperienza collettiva e quotidiana, quanto piuttosto che essi abbiano una percezione e una consapevolezza di ciò. L'esistenza comunitaria, in altre parole, si presenta priva di senso laddove i singoli membri vivono un'esperienza collettiva senza prestarvi attenzione. Questa messa a punto dell'idea di comunità si fonda sull'artificio dato che, operando una selezione dei criteri di identificazione collettiva e assegnando a essi un ordine di priorità, mira a suggerire una visione ideale che di rado corrisponde appieno alla reale esperienza vissuta dal gruppo. In molti casi, poi, lo scarto tra l'artificio da un lato e il pensare/sentire individuale in termini di vicenda comune dall'altro è talmente ampio da richiedere un altrettanto ampio ricorso a un mondo ideale e sim-

temente utilizzato, ad esempio, da gruppi politici e movimenti civili che chiedono la riduzione dell'arsenale militare nella regione. Pur non riuscendo a conseguire tale obiettivo, l'enfasi sulla drammatica condizione di dipendenza, di subalternità e di disagio che contraddistingue la regione sembra comunque fungere da catalizzatore di ingenti stanziamenti, che Tōkyō destina a Okinawa per compensare appunto tale situazione.

bolico, costellato di rituali e monumenti, di campagne politiche o di momenti religiosi, insomma a tutto ciò che rientra nella “tradizione inventata” cui fanno riferimento molti studiosi, a partire da Hobsbawm,¹⁵ e che sembra lecito definire come una vera e propria “ideologia dell’identità”. Questo processo, che ha origine in un ristretto ambito politico e intellettuale situato ai vertici della piramide, si dirige via via verso il basso, con l’intento di coinvolgere tutti i membri di questa comunità ideale.¹⁶ Essi vengono così indotti a percepire la loro esistenza come un’esperienza condivisa, come un patrimonio che è, allo stesso tempo, comune e distintivo. Sotto questo profilo, dunque, l’identità comunitaria è una costruzione ideologica che nasce dall’alto e che può rappresentare un formidabile strumento al servizio di obiettivi differenziati.

Spesso si tende ad assegnare una connotazione negativa alla cosiddetta invenzione della tradizione, all’ideologia nazionale e ai nazionalismi, a causa del fatto che essi sono stati spesso impiegati per giustificare varie forme di oppressione. Tuttavia, le tradizioni inventate, le ideologie nazionali e i nazionalismi non presentano di per sé una natura buona o cattiva; piuttosto, la loro natura muta a seconda dell’impiego che essi trovano. È ben noto, infatti, che le tradizioni e le ideologie non solo sono storicamente servite a gruppi di individui a emanciparsi da forme di sfruttamento politico, economico o sociale, ma consentono a ciascuno di noi di mantenere alcuni punti di riferimento essenziali per la nostra esistenza sociale, politica, economica e culturale, oltre che individuale. L’ideologia dell’identità, in breve, ha sempre dinanzi a sé un progetto politico da realizzare, così come ad esempio dimostra, nel contesto nostrano, il richiamo alla storia unitaria del nostro Paese, che viene reiterato in presenza di fattori che minacciano la vicenda nazionale, come nel caso del fenomeno leghista. Nonostante gli artifici che hanno contraddistinto le esternazioni del leader leghista, specie in riferimento all’idea di identità padana, l’attività e la propaganda politica di questo movimento ripropone antiche questioni mai adeguatamente risolte nello Stato unitario italiano, prima fra tutte il marcato divario economico che contrappone il Nord e il Sud. Il consenso elettorale del movimento leghista e lo stesso seguito che l’idea di identità padana è riuscita a ottenere nelle regioni settentrionali, dunque, sono riconducibili anche al parziale fallimento del ben noto proposito secondo cui fatta l’Italia occorre fare gli italiani.¹⁷ E questa fragilità dell’identità postunitaria trapela dalla stessa retorica celebrativa che richiama gli italiani all’unità nazionale, la quale, seppur mos-

¹⁵ Eric J. Hobsbawm, Terence Ranger (a cura di), *L’invenzione della tradizione* (tit. or. *The Invention of Tradition*, 1983), Einaudi, Torino 1987; Eric J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà* (tit. or. *Nations and Nationalism since 1780*, 1990), Einaudi, Torino 1991.

¹⁶ Cfr. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi...*, op. cit., pp. 14-15; Miroslav Hroch, *Social Precondition of National Revival in Europe*, Cambridge 1985.

¹⁷ La frase, in genere attribuita a Massimo d’Azeglio che l’avrebbe pronunciata alla seduta inaugurale del neonato Regno d’Italia (febbraio 1861), fu coniata nel 1896 da Ferdinando Martini, letterato e politico dell’epoca. Simonetta Soldani e Gabriele Turi (a cura di), *Fare gli italiani*, Il Mulino, Bologna 1993, vol. I, p. 17.



sa da intenti condivisibili sotto il profilo politico, sembra comunque rientrare nella categoria di “ideologia dell’identità”.

Questa premessa può servire ad analizzare l’idea degli okinawani come minoranza, ovvero come un’entità che sembra possedere una robusta coesione interna esprimendo, allo stesso tempo, una marcata discontinuità nell’esperienza nazionale giapponese. In effetti, Okinawa rappresenta, assieme allo Hokkaidō, la più vistosa contraddizione rispetto alla continuità territoriale, politica e culturale sulla quale si fondò lo Stato Meiji. Tuttavia, la tradizione statale ryukyana e, anche, le formulazioni che erano servite a giustificarla e a preservarla, resero l’incorporazione di questa regione più problematica rispetto a quella dello Hokkaidō, popolato da società che non avevano adottato forme di autorità centralizzata, istituzioni di governo e sistemi di scrittura.¹⁸ Ciò contribuisce non solo a spiegare le ragioni per cui l’estensione del sistema politico-amministrativo nella provincia meridionale richiese l’adozione di una energica opera di nipponizzazione, ma anche a chiarire alcune ambiguità che caratterizzarono la politica di assimilazione culturale (*dōka*). Cancellando i segni della precedente esperienza statale e offuscando i tratti peculiari della cultura ryukyana, infatti, tale politica intendeva indurre gli okinawani a identificarsi con il popolo giapponese, in modo da vincere l’ostilità manifestata presso alcuni strati della popolazione locale verso la nuova amministrazione. Tuttavia, l’idea di popolo giapponese messa a punto sin dal primo periodo Meiji era fondata su un insieme di tratti comuni e distintivi, rispetto ai quali la distanza economica, culturale e persino razziale tra Okinawa e *hondo* risultava essere ancor più marcata.¹⁹ L’idea di okinawani, dunque, sembra essere stata concepita all’interno di questa dialettica; essa, inoltre, pare riflettere le stesse ambiguità che caratterizzarono tale dialettica.

È vero, infatti, che la popolazione locale interagì con la politica *dōka* in modo tutt’altro che univoco: di fronte alle allettanti prospettive che la nipponizzazione lasciava profilare, vi fu chi si identificò con gli interessi nazionali e collaborò con la nuova amministrazione e chi, invece, manifestò la propria ostilità nei confronti dell’omologazione culturale e, anche, del monopolio istituito dai giapponesi in vari settori della vita economica e politica locale, rivalutando la tradizione ryukyana. La varietà delle risposte generate dalla politica *dōka* può essere chiarita alla luce dell’effettivo disagio economico-sociale in cui gran parte della popolazione locale versava sin dal periodo del Regno e che, dopo il 1879, andò a interessare anche un’ampia porzione dell’antica élite, privata ora degli introiti che il Governo reale,

¹⁸ Sull’invenzione di un’identità protonazionale ryukyana si rimanda alla valida trattazione fornita da Gregory Smits in *Visions of Ryukyu. Identity and Ideology in Early-Modern Thought and Politics*, University of Hawai’i Press, Honolulu 1999.

¹⁹ La politica *dōka* si fece più energica dopo che, nel 1895, la vittoria giapponese sull’Impero Qing liquidò ogni possibile rivendicazione sull’ex regno ryukyano da parte cinese; tuttavia, la costruzione di un impero multietnico pose serie sfide all’idea di popolo giapponese in termini di omogeneità e di esclusività etnico-razziale.



attingendo da un pressante sfruttamento del lavoro rurale, le aveva garantito. Eppure, l'idea di identità okinawana sembra aver preso forma proprio a partire da questi eventi che, di fatto, immisero nella neoprovincia nuovi motivi di divisione, di competizione e di antagonismo.

D'altra parte, la politica di assimilazione culturale si fondò sull'imposizione di un modello egemonico di civiltà, di progresso, di modernità che metteva in risalto i ritardi della regione e le caratteristiche negative della popolazione locale. Nelle sue enunciazioni e nella sua applicazione pratica, la politica *dōka* si fondò su un atteggiamento razzista non solo perché presupponeva la superiorità dei giapponesi, ma in quanto assegnava aprioristicamente agli okinawani determinate peculiarità, che riguardavano finanche la sfera morale, intellettuale e caratteriale. L'idea di okinawani proiettata dal centro verso questa periferia, pertanto, non teneva conto della variegata situazione locale. A tal riguardo, quasi mezzo secolo fa, George Kerr scrisse: "I giapponesi sopraggiunti trattarono allo stesso modo i nativi di Naha e Shuri, di Miyako e di Yaeyama, di Kume e di Kerama. In termini di 'trattamento coloniale' essi erano tutti 'okinawani'".²⁰ Un trattamento, questo, che non teneva conto del fatto che non tutti si sentivano okinawani allo stesso modo, così come appare lecito supporre. Eppure, la difesa dall'acculturazione culturale, dallo sfruttamento economico e dall'atteggiamento discriminatorio che contraddistinsero la politica giapponese in questa provincia passò anche attraverso la difesa di una comune "identità okinawana".

Sul quotidiano locale Ryūkyū shinpō del 13 giugno 1909, Iha Fuyū (1876-1947) espresse un'aspra critica verso il nazionalismo incipiente che ignorava la "peculiarità" di Okinawa, esortando i giovani a opporre una resistenza: "Noi giovani okinawani – scrisse – non abbiamo timore di mostrare l'individualità del nostro carattere".²¹ Appare difficile stabilire se Iha, grande studioso proveniente da un'agiata famiglia di Naha e considerato come il "padre degli studi su Okinawa", percepisse la propria identità trovando più affinità con un intellettuale giapponese piuttosto che con un contadino di Yaeyama. Né, d'altronde, sembra essenziale soffermarsi su questo aspetto. Ciò che risulta essere rilevante, piuttosto, è il risvolto politico che la sua attività di studioso ebbe. Iha sembrò comprendere, infatti, che i problemi derivanti dalla nuova situazione creatasi a Okinawa non potevano essere risolti in modo individuale o parziale. Le nobili credenziali dell'aristocrazia tradizionale, d'altra parte, non erano bastate a sottrarre i suoi membri (a cominciare dall'ex famiglia reale) al "trattamento coloniale" cui Kerr si riferiva. Questo suo appellarsi alla "individualità" del carattere degli okinawani, assumendola come tratto distintivo rispetto al mondo esterno, può essere interpretato come il contributo che egli fornì all'idea di "identità okinawana"; un'identità che egli concepiva

²⁰ George H. Kerr, *Okinawa. The History of an Island People*, Charles E. Tuttle, 2000 (ed. or. 1958), p. 394. Naha e Shuri erano state il centro della vita politica, economica e culturale del Regno, mentre le isole di Miyako, Yaeyama, Kume e Kerama rappresentavano la periferia delle Ryūkyū.

²¹ Cit. in *Okinawa ken rekishi ...* (a cura di), op. cit., pp. 90-92.



come uno strumento di difesa comune da una sfida che proveniva dall'esterno e che interessava indistintamente tutti gli okinawani. In tal senso, le stesse differenziazioni economiche, sociali, politiche, culturali e geografiche che pure esistevano all'interno della regione venivano teoricamente cancellate per creare un'idea di "identità okinawana" utile a conseguire determinati obiettivi. È, dunque, la progettualità politica contenuta nella sua attività di studioso – che lo spinse a coniare un'idea di okinawani dalla quale erano omessi tutti gli antagonismi e le divisioni presenti nella regione – a fare di Iha un "ideologo dell'identità".

Sotto questo profilo, dunque, la sua vicenda personale e politica, così come quella di altri intellettuali della sua epoca, sembra essere interpretabile alla luce del rapporto tra due volti dell'identità okinawana: una modalità di autorappresentazione dall'interno e un sistema di caratterizzazione dall'esterno. Ed è da questa dialettica – in cui si oppongono due visioni egualmente fondate su apriorismi e omissioni – che sembra scaturire l'idea stessa di okinawani. Un'idea, questa, che ha continuato ad alimentarsi proprio grazie alla contrapposizione tra periferia e centro, laddove la rappresentazione degli okinawani come minoranza serve a rimarcare la distanza, rafforzando allo stesso tempo il pregiudizio giapponese e l'identità okinawana.

IDENTITÀ PERDUTE

Viene da chiedersi, ora, se sia possibile parlare di "soggettività" okinawana (intesa non solo come costruzione dell'identità, ma anche in relazione al modo in cui essa influenza le azioni dei singoli abitanti della provincia)²² senza rischiare di rimanere intrappolati tra la visione monolitica che il centro ha storicamente proiettato su questa regione e la risposta (solo in apparenza univoca e coerente) che Okinawa ha fornito. In altre parole, può tale soggettività esprimersi anche al di fuori di questa dialettica tra periferia e centro?

Negli ultimi anni, alcuni studiosi hanno riconsiderato la figura di Jahana Noboru (1865-1908), per lungo tempo reputato una sorta di tragico eroe che, emancipatosi dall'umile condizione di nascita, riuscì ad accedere a posizioni elevate nell'amministrazione provinciale, da cui condusse una lunga battaglia contro l'allora governatore Narahara Shigeru a difesa dei diritti dei contadini. D'altra parte, la drammatica esperienza che egli visse negli ultimi anni della sua vita – quando, dopo aver visto fallire i suoi progetti e aver abbandonato la sua terra nel 1901, fu colto da una crisi che compromise irrimediabilmente il suo equilibrio mentale – ha senza dubbio contribuito a conferire all'esistenza di Jahana un alone di tragico romanticismo.²³ Eppure, a una più attenta analisi, la vicenda individuale e sociale

²² Cfr. Hook and Siddle (eds), *Japan and Okinawa...*, op. cit., p. 9

²³ Tale immagine deriva in primis dalla visione proposta da Ōsato Kōei in *Gijin Jahana Noboru den. Okinawa Jiyū minken undō no kiroku* (Biografia di Jahana Noboru, un uomo retto. Cronaca del Movimento per la libertà e i diritti civili a Okinawa), Shinkōsha, Tōkyō 1935; l'opera fu ripubblicata più vol-

di questo personaggio risulta essere assai meno lineare di quanto si è a lungo ritenuto e, anche, ben più complessa rispetto a quella di altri intellettuali della sua epoca. Essa, infatti, sembra essere stata fortemente influenzata dalla contraddizione tra un modello dominante che dettava i criteri per definire l'appartenenza al "popolo giapponese" e la sua condizione (prima ancora che identità) di okinawano.

Un primo elemento che distingue la vicenda di Jahana sia da molti suoi famosi contemporanei di nobili o quantomeno agiate origini, sia dalle masse rurali (probabilmente più rassegnate di lui a sottostare a condizioni di miseria sociale ed economica), riguarda la sua aspirazione a elevarsi dalle sue umili origini contadine. Ma non solo. Secondo Gregory Smits, "un più attento esame degli scritti e delle azioni di Jahana [...] mostrano che egli reputava l'opposizione contadina come corrotta e ignorante"; sembrerebbe, inoltre, che egli avesse favorito la cessione delle terre alla vecchia aristocrazia locale e a personaggi provenienti da altre province del Giappone.²⁴ Alla luce di tali affermazioni, pare lecito chiedersi quale spazio la vicenda di Jahana occupi all'interno della soggettività okinawana e, anche, se essa possa essere considerata soltanto nell'ottica di una dialettica tra periferia e centro. Nel corso della sua breve e travagliata esistenza, d'altra parte, la sua condizione di okinawano non sempre rispecchiò l'idea di identità okinawana nella quale venivano occultate le fratture che, sotto il profilo economico, sociale, culturale e geografico, esistevano nella provincia. A questo proposito, Gregory Smits fornisce una chiave di lettura che appare del tutto convincente: "[...] non sorprende che alla fine egli perse la testa. Per un uomo che lasciava il suo 'posto' nello schema sociale, non vi era alcuna nicchia sociale in cui egli potesse comodamente abitare. Alla fine, la sua alienazione fu totale".²⁵ Ciò sembra suggerire che, nell'impossibilità/incapacità di trovare uno spazio appropriato da condividere con altri individui, Jahana cessò di identificarsi come membro di una comunità; l'unica soluzione che

te in varie edizioni, tra cui quella intitolata *Okinawa no Jiyū minken undō. Senkusha Jahana Noboru no shisō to kōdō* (Il Movimento per la libertà e i diritti civili a Okinawa. Pensiero e azione di Jahana Noboru, il precursore), Taihei shuppansha, Tōkyō 1970, alla quale si fa riferimento per i successivi rimandi. A gettare nuova luce sul ruolo di Jahana come strenuo difensore delle classi rurali e dei diritti civili e politici degli okinawani fu Arakawa Akira dapprima in *Hankokka no kyōku. Okinawa jiritsu e no shiten* (Zone funeste dell'antistato. Punti di vista sull'indipendenza di Okinawa), Gendai hyōronsha, Tōkyō 1971 e, quindi in *Ryūkyū shobun igo* (Dalle disposizioni per le Ryūkyū in poi), Asahi shinbunsha, Tōkyō 1981, vol. 2, pp. 3-76.

Questa nuova visione di Jahana non mancò di sollevare obiezioni in molti ambiti della storiografia su Okinawa, ma indusse vari studiosi a rileggere l'opera di Ōsato con uno spirito più critico. Un'interessante trattazione in lingua inglese sui recenti sviluppi della storiografia su Jahana è in Gregory Smits, "Jahana Noboru. Okinawan Activist and Scholar", in Anne Walthall (ed.), *The Human Tradition in Modern Japan*, 2002, pp. 99-113. Per una personale rivisitazione dell'attività di questo personaggio cfr. *Il mito dell'omogeneità giapponese*, cit. pp. 118-120 e "I buchi neri dell'identità: il caso di Jahana Noboru (1865-1908)", in Maurizio Scarpari e Tiziana Lippiello (a cura di), *Caro maestro... Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno*, Cafoscarina, Venezia 2005, pp. 251-263.

²⁴ Smits, "Jahana Noboru...", cit., p. 105.

²⁵ *Id.*, p. 110.



egli poté trovare fu l'alienazione, cioè l'allontanamento emotivo e sociale dall'esperienza comunitaria, che pregiudicò non solo la sua appartenenza al gruppo, ma la sua stessa identità socio-economica. D'altra parte, non sembra casuale il fatto che la crisi, da cui mai si risollevò, lo colse sulla piattaforma della stazione di Kobe mentre, reduce da una serie di fallimenti politici e finanziari nella sua provincia e oramai emarginato dai molti dei suoi conterranei, si recava ad assumere un impiego assai meno qualificato di quelli che aveva svolto sino ad allora.²⁶

Sotto questo profilo, il caso di Jahana non sembra costituire semplicemente “un commentario delle tortuose relazioni tra Okinawa e madrepatria”,²⁷ presentando alcuni aspetti che appare difficile spiegare alla luce della dialettica tra periferia e centro, così come invece accade nel caso di Iha. Invero, molti elementi distinguevano Jahana da Iha: non solo lo status di nascita, ma anche una diversa percezione che essi avevano dei problemi scaturiti a Okinawa dopo il 1879 e, dunque, una diversa modalità di rapportarsi a essi. In primo luogo, essendo l'unico tra i più illustri okinawani dell'epoca a provenire da una famiglia contadina, Jahana dovette confrontarsi non solo con i nuovi problemi sorti con l'istituzione della provincia, ma anche con la tradizionale contrapposizione economico-sociale sopravvissuta a questo evento. Ciò che lo spinse verso un vicolo cieco, più che la contraddizione tra le sue basse origini e le sue elevate ambizioni, sembra essere stata piuttosto la convinzione che tale contraddizione potesse essere risolta all'interno di un contesto sempre più parziale, sino a divenire individuale. Oltre che dalle “tortuose relazioni tra Okinawa e madrepatria”, egli sembra essere rimasto intrappolato in una conflittualità che, a dispetto delle omissioni su cui l'idea di okinawani si fondava, continuò a caratterizzare la vita locale anche dopo il 1879. Il fatto che egli uscì battuto e isolato da questo conflitto non pare essere imputabile soltanto al suo essere l'unico okinawano dell'epoca che riuscì a emanciparsi dalle umili origini, ma anche alla carenza di progettualità politica che caratterizzò la sua battaglia. Tale limite sembra derivare dalla labile identificazione che Jahana stabilì con l'esperienza collettiva, fosse essa rappresentata dalla massa contadina da cui proveniva, dall'élite locale di cui aspirò a far parte, da una aprioristica e reticente idea di okinawani o, anche, dal modello di popolo giapponese propinato dal centro. Pertanto, a rendere carente la progettualità politica che contraddistinse le sue battaglie non fu tanto la reale situazione in cui egli visse, quanto la limitata percezione che egli ebbe di tale realtà. Trasformatosi in un esempio vivente di “self-made man”, Jahana intraprese una lotta personale che lo condusse verso l'isolamento sociale e, quindi, verso quello emotivo e psichico, compromettendo non solo la sua identità collettiva, ma la sua stessa identità individuale.

Tutto ciò contribuisce a rimarcare la distanza che la vicenda di Jahana presenta rispetto non solo a Iha, ma anche ad altri illustri conterranei dell'epoca – sia quelli

²⁶ Ōsato, *Okinawa no Jiyū minken undō...*, op. cit., pp. 250-251;

²⁷ Smits, “Jahana Noboru...”, cit., p. 99.



definibili come ideologi dell'identità okinawana, sia coloro che invece sostennero la nuova amministrazione e si identificarono con il modello culturale egemonico. In entrambi i casi, infatti, una più realistica visione del mondo circostante li portò a trovare soluzioni diverse, ma comunque finalizzate a preservare la propria esistenza sociale, economica, culturale e persino individuale in un mutato contesto. A differenza di Jahana, essi sembrarono comprendere la difficoltà di trovare una "nicchia sociale" al di fuori dei luoghi assegnati sia dallo schema sociale tradizionale, sia dal pregiudizio giapponese. È difficile immaginare, d'altronde, che vi fosse una reale possibilità di mantenere una propria integrità sociale, economica, culturale e persino individuale qualora si fosse abbandonata la propria condizione e la propria identità per uscire dai luoghi assegnati e sovvertire quell'ordine. Forse, al di fuori dei luoghi assegnati era possibile trovare solo buchi neri, come quello in cui alla fine Jahana precipitò.

IL CONFORMISMO DELL'IDENTITÀ

La vicenda di Jahana contribuisce a comprendere quali rischi può implicare l'impossibilità o l'incapacità di trovare uno spazio, ideale o reale, da condividere con altri individui. Ciò, a sua volta, chiarisce anche le ragioni che spingono un individuo a rispondere al richiamo esercitato dall'esperienza comunitaria. È verosimile ritenere, infatti, che il timore di restare esclusi dalla vicenda comunitaria lo spinga a uniformarsi a un mondo di regole, valori, rappresentazioni e idee che non necessariamente rispecchiano in modo fedele il suo mondo interiore. In tal senso, dunque, l'identificazione con una determinata esperienza collettiva richiede sempre un grado più o meno elevato di conformismo, che viene prestato in cambio di determinati benefici.

A tal riguardo, proviamo a considerare l'esperienza vissuta dagli okinawani che lasciarono la loro terra d'origine in cerca di un'alternativa alla misera condizione in cui vivevano. Un fenomeno migratorio, questo, che si verificò a cavallo tra Ottocento e Novecento, ma che si fece più consistente a seguito della depressione che colpì il Giappone dopo la fine della Prima guerra mondiale e che nella provincia meridionale assunse effetti particolarmente drammatici. Oltre che verso le Hawaii e l'America del Sud, tale migrazione si diresse verso i centri industriali della madrepatria, specie a Osaka e a Kobe, dove gli okinawani sperimentarono forme di discriminazione più immediata e diretta.²⁸ Qui, poi, la loro identità sembrava allontanarsi ulteriormente dall'idea che alcuni intellettuali okinawani avevano coniato attingendo alla memoria storica e culturale dell'illustre tradizione ryukyua-

²⁸ Cfr. Tomiyama Ichirō, "Senzenki, Okinawa dekasenin no kessha to 'Okinawa sabetsu'" (Le associazioni di emigrati okinawani e la 'discriminazione verso Okinawa' nel periodo prebellico), in *Rekishigaku kenkyū*, n. 570, agosto 1987, pp. 14-29. Si calcola che, nel 1935, quasi 43 mila okinawani erano migrati all'estero, oltre a 32 mila in altre regioni del Giappone e quasi 18 mila nei territori sottoposti all'occupazione nipponica, per una cifra complessiva pari a circa il 15% della popolazione della provincia. Taira Koji, "Troubled National Identity...", cit., p. 157.



na. Quella illustre tradizione, d'altra parte, non era stata storicamente condivisa da governanti e governati, dato che il pesante sfruttamento del lavoro rurale aveva impedito l'identificazione dei ceti subalterni con gli interessi dell'élite egemone. Né sembra plausibile ritenere che, al di là delle enunciazioni teoriche, i membri dell'antica aristocrazia locale che scelsero di difendere il proprio patrimonio tradizionale fossero realmente convinti di condividere tale patrimonio con tutti gli abitanti della provincia.

Gli okinawani che, in questo periodo, lasciarono la loro terra in cerca di lavoro, dunque, non portarono con sé un'identità di cui vantarsi, ma condizioni di miseria che servirono a confermare la cattiva reputazione di cui essi godevano presso la madrepatria. In realtà, di loro sappiamo poco, dato che le loro umili esistenze non hanno lasciato tracce indelebili, ma un'eco silenziosa che solo in parte ha consentito di ricostruirle a posteriori.²⁹ E questa scarsa visibilità che la migrazione okinawana nel Giappone tra le due guerre presenta in termini storiografici riflette la scarsa visibilità che questi stessi lavoratori cercarono di dare alla loro identità di provenienza. D'altra parte, se la "superiorità" giapponese aveva rappresentato un concetto piuttosto vago sino a quando erano restati nei loro luoghi di origine, una volta giunti in città dove il livello di vita era visibilmente superiore rispetto a quello cui erano abituati, essa si trasformò in una realtà concreta. Possiamo immaginare che, a questo punto, il loro essere okinawani assunse un nuovo significato, implicando peraltro una nuova consapevolezza delle reali condizioni di disagio in cui vivevano gli abitanti di quella che era la più povera provincia del Giappone. Essere okinawani, inoltre, significava sottostare all'atteggiamento discriminatorio che la maggioranza manifestava verso di loro, in primo luogo attraverso una disparità di condizioni e di opportunità di impiego. È vero, infatti, che i datori di lavoro erano soliti adottare una discriminazione salariale a seconda del luogo di provenienza del dipendente, che serviva in genere a stabilire il suo livello di specializzazione. Agli okinawani, ad esempio, era riservato un trattamento economico inferiore rispetto a quello percepito dai giapponesi, per lo più assunti come manodopera specializzata, ma migliore rispetto a quello che taiwanesi, coreani e cinesi riuscivano di solito a ottenere;³⁰ un trattamento, questo, che sembra riflettere la posizione della provincia come zona di frontiera tra madrepatria e colonie. Celare la loro identità divenne così il principale espediente per ottenere maggiori opportunità e migliori condizioni di impiego.

Non a caso, gli okinawani che andarono a lavorare nello *hondo* di rado stabilirono una rete di reciprocità tra di loro, così come invece avvenne nel caso di quelli emigrati nelle Hawaii e nei Paesi dell'America meridionale, nelle cui comunità essi cercarono di preservare il mondo di norme, usi e valori che avevano portato con

²⁹ La trattazione relativa ai lavoratori okinawani migrati in Giappone è infatti limitata ad alcuni lavori, tra cui Tomiyama Ichirō, *Kindai Nihon shakai to Okinawajin. "Nihonjin" ni naru to iu koto* (Gli okinawani e la società moderna giapponese. Divenire "giapponesi"), Nihon keizai hyōronsha, Tōkyō 1990.

³⁰ *Id.*, pp. 183-184.

sé e di cui restano tuttora numerose testimonianze.³¹ Per questi ultimi, infatti, la posizione di inferiorità che occupavano non derivava dal loro essere okinawani, ma era dovuta alla condizione di immigrati che condividevano con altri gruppi provenienti da altri Paesi. Ciò spiega la ragione per cui gli okinawani che migrarono nei centri urbani e industriali della madrepatria cercarono di far perdere le tracce della propria identità e di insinuarsi nelle pieghe della società giapponese, conformandosi alle norme, gli usi e i valori lì vigenti.

LA MEMORIA DELL'IDENTITÀ

Dopo averla considerata da varie prospettive e averne riscontrato i tratti di artificialità e di discontinuità, sembra del tutto opportuno chiedersi, in conclusione, cosa resti oggi dell'identità okinawana. Di certo, possiamo dire che le ripetute sfide, modifiche e fratture cui la struttura di Okinawa è stata sottoposta sin dal suo ingresso nello Stato nazionale giapponese, così come gli effetti che ciò ha generato sulla soggettività okinawana, non possono essere considerate solo alla luce del "tempo breve" all'interno del quale esse si sono verificate. E ciò non solo perché, come riteneva Braudel, è la "lunga durata" che consente di mettere meglio a fuoco la vera natura dei fenomeni storici collettivi e, dunque, di valutare quanto di mutevole e quanto di costante vi sia nell'identità comunitaria, ma anche perché la stessa definizione di identità okinawana è stata e continua tuttora a essere il prodotto di una memoria finalizzata a conferirle un tempo di "lunga durata". D'altra parte, l'identità comunitaria è, in fondo, un prodotto della memoria. Una memoria che funziona in modo selettivo e parziale e, allo stesso tempo, dinamico. È come un viaggio nel gigantesco supermercato del passato: si va e si rovista per selezionare qualcosa da portare nel presente. Questa scelta non si compie mai una volta per tutte, ma si realizza grazie a un continuo viavai, attraverso un'operazione ripetitiva, finalizzata a conferire coerenza, legittimità e vigore all'identità comunitaria e a rispondere alle esigenze e agli interessi del presente. In breve, la memoria dell'identità risponde sempre a un progetto da realizzare, e la scelta di quale passato occorra portare nel presente muta col mutare di tale progetto. Considerata da questa prospettiva, dunque, ciò che appare rilevante è stabilire non tanto quello che di autentico e quello che di artificiale vi sia nell'identità okinawana, quanto piuttosto in quale misura la memoria collettiva di un passato condiviso riesca a garantire le ragioni di fondo di un vivere comune.

Maurice Halbwachs (1877-1945) si dedicò allo studio della memoria come fatto sociale ed è considerato come colui che gettò le basi di una storia sociale della memoria. Pochi anni prima di morire nel campo di concentramento nazista di Buchenwald, egli scrisse che il passato non si conserva, ma si ricostruisce, e che la

³¹ Un'esauriente panoramica in inglese sulle comunità okinawane d'oltreoceano è Ronald Nakasone (ed.), *Okinawan Diaspora*, University of Hawaii Press, Honolulu 2002.



memoria collettiva non è una resurrezione o una reviviscenza del passato come tale, ma è essenzialmente una ricostruzione del passato in funzione del presente.³²

Nel 1974, lo studioso okinawano Toyohira Yoshiaki intervenne sul quotidiano *Asahi shinbun* per denunciare i devastanti effetti sortiti sulla vita economica, quotidiana e ambientale dai massicci investimenti da parte di imprese giapponesi, i quali erano stati resi possibili dalla recente riunificazione e finalizzati a trasformare la regione nel paradiso del turismo nazionale. Nel chiedersi quali fossero gli strumenti per tutelare la regione dagli interessi finanziari della madrepatria e dagli effetti collaterali che ciò generava, Toyohira suggeriva di pensare a una “nuova difesa” per Okinawa, incentrata sulla preservazione della sua identità e sul consolidamento di una coscienza popolare. Questa, secondo Toyohira, poteva rappresentare una forza civile e pacifica per tutelare Okinawa dagli abusi economici, politici, sociali e culturali.³³ Analogamente a quanto Iha aveva fatto diversi decenni prima, Toyohira si appellava a un’identità di Okinawa intesa come strumento di difesa comune da una sfida che riguardava indistintamente tutti gli okinawani. Inoltre, come Iha, egli si appellava a una tradizione passata che fungesse da impalcatura dell’identità okinawana e che costituisse un patrimonio condiviso e comune nel presente della regione. Ciò che Toyohira, come Iha, implicitamente chiedeva era che una parte del passato fosse trasportata nel presente per essere condivisa e conservata dagli okinawani.

Nel 1995, a cinquanta anni esatti dalla fine della Battaglia di Okinawa, fu inaugurato a Mabuni (nell’estremità meridionale dell’isola) lo *Heiwa no ishiji*, un monumento alla pace edificato per ricordare i caduti nel corso della battaglia. Sulle pareti di marmo scuro, che si susseguono in modo impressionante e suggestivo, furono incisi oltre 230 mila nomi, consentendo al visitatore di avere un contatto fisico con ciascuno di essi e, dunque, con la tragica esperienza sperimentata dalla regione. Riportando nel presente la materializzazione di un evento che un numero via via minore di persone era in grado di ricordare sotto forma di esperienza personale, il monumento sembrava finalizzato a preservare e rafforzare la memoria dell’identità okinawana.³⁴ D’altra parte, i memoriali rappresentano ovunque una rievocazione visibile e tangibile di un evento passato che ha, o pretende di avere, un significato rilevante nella vita comunitaria, consentendogli di assumere la forma di narrazione pubblica in un tempo di lunga durata. I luoghi della memoria,

³² Maurice Halbwachs, *La memoria collettiva* (tit. or. *La memoire collective*, edizione postuma del 1950), Edizioni UNICOPLI, Milano 1996, p. 21.

³³ Toyohira Yoshiaki, “Okinawa. Sōshitsu no kiki to jieii no shisō”, in *Asahi shinbun*, edizione serale, 7 maggio 1974; l’articolo è stato tradotto in *The Japan Interpreter*, vol. IX, n. 3 (Winter 1975), pp. 353-357.

³⁴ A questo proposito, viene spontaneo ricordare l’efficace frase secondo cui “anche le tragedie storiche sono un momento di costruzione dell’identità” pronunciata da Domenico Losurdo nel suo *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 253, laddove egli parla del tentativo di cancellare dalla memoria collettiva il passato più scomodo che ciascuna collettività si porta dietro.



dunque, contengono varie e interessanti indicazioni circa l'intento politico, ideale o ideologico che ne ha mosso la realizzazione.

E il fatto che l'elenco di nomi incisi nello *Heiwa no ishiji* includesse, senza alcuna apparente distinzione, vincitori e vinti (o, secondo alcuni, carnefici e vittime) sembrò lasciar trapelare un intento che andava al di là dell'affermazione di una neutrale idea di pace da parte della popolazione della provincia. Per questo, la realizzazione del memoriale a Mabuni suscitò un aspro dibattito dentro e fuori la provincia, e persino al di fuori del Giappone.³⁵ Infatti, furono in molti (per lo più okinawani) a criticare un'iniziativa che sembrava sposare la versione ufficiale narrata e celebrata dal centro, la quale è caratterizzata da una forte resistenza ad ammettere le responsabilità belliche del Giappone e si traduce in un atteggiamento di rimozione nella memoria collettiva giapponese. A queste critiche, i fautori del progetto risposero affermando che lo *Heiwa no ishiji* rappresentava non tanto la pace, ma l'idea di pace che gli okinawani intendevano ricavare dall'esperienza bellica e preservare nel futuro. In realtà, il monumento contiene numerosi elementi che esprimono la soggettività okinawana, a cominciare dalla data prescelta per la sua inaugurazione, da cui traspare la volontà di affermare la centralità dell'esperienza bellica così come vissuta dagli abitanti della provincia. Tale soggettività traspare anche dalla scelta del termine okinawano *ishiji*, invece di quello giapponese *ishizue*, per designare il "muro" della pace. La stessa indiscriminata inclusione di tutti i caduti nel corso della battaglia sembra essere più apparente che reale, dato che lo spazio riservato alle vittime okinawane (contrassegnato dall'insegna "*kennai*" ovvero "dentro la provincia") è chiaramente separato sia da quello in cui si commemorano i caduti delle altre province (designato "*kengai*" o "esterno alla provincia) sia da quello riservato agli stranieri. In definitiva, mostrando numerose contraddizioni rispetto alla visione proposta dal centro ed esprimendo una visione della guerra fondata sul significato che essa ricoprì per la popolazione locale, lo *Heiwa no ishiji* sembra ben manifestare la soggettività degli okinawani.

Se, dunque, nella prospettiva di lunga durata è possibile rintracciare qualche elemento di coerenza e di continuità nell'identità okinawana, qualcosa che ha resistito a onta della discontinuità e della mutevolezza che essa ha mostrato di fronte a una struttura sottoposta a continue e drastiche trasformazioni, allora ciò può forse essere individuato proprio nella reiterata volontà di preservare una sua distinta fisionomia e di richiamarsi alla tradizione passata per difendersi da interessi esterni. A resistere, cioè, sembra essere una memoria che, sfidando le fratture e le capricciosità dei tempi brevi, pare ricercare di continuo un tempo di "lunga durata" in cui collocare la vicenda collettiva degli okinawani. E, forse, è proprio a causa delle particolari vicissitudini che hanno interessato questa regione nel-

³⁵ Si vedano, ad esempio, di Gerald Figal, "Historical Sense and Commemorative Sensibility at Okinawa's Cornerstone of Peace", in *Positions: East Asia Cultures Critiques*, vol. 5, n. 3 (Winter 1997), pp. 745-778, e "Waging Peace in Okinawa", in *Critical Asian Studies*, vol. 33, n. 1 (March 2001), pp. 37-69.



l'ultimo secolo e mezzo della sua storia che “il problema della coscienza okinawana nel Giappone moderno rappresenta un tema antico e nuovo”.³⁶ In effetti, il problema dell'identità è ovunque un problema sempre antico e sempre nuovo. Sul *Learner's Dictionary (The Cobuild Series)*, alla voce “identity” sta scritto: “Your identity is who you are”. Forse questa breve e apparentemente banale spiegazione può suggerire le ragioni per cui il problema dell'identità continua a rappresentare ovunque un tema sempre antico e sempre nuovo.

³⁶ Gabe Masao, “Nihon no naka no Okinawa...”, cit., p. 5.