



FACULTAD DE FILOSOFÍA

GRADO EN ESTUDIOS DE ASIA ORIENTAL

TRABAJO DE FIN DE GRADO

Ūman Ribu. El Movimiento de Liberaci3n de las Mujeres Japonesas en los
Años 70.

Trabajo Fin de Grado presentado por Raquel Marín Miguel, siendo tutora la profesora

Blanca Rodríguez Ruiz

Convocatoria de noviembre de 2022

Resumen

Este Trabajo de Fin de Grado desarrolla un análisis del movimiento de liberación de las mujeres japonesas originado en la década de 1970 y conocido como *ūman ribu*, que se engloba dentro de la rama de feminismo radical. Se trata de un movimiento que pretende una transformación radical de la sociedad a través de la militancia contra el patriarcado japonés, manifestada en un significativo énfasis en la sexualidad femenina, la crítica a la ideología que configura los roles de género y en una transformación cultural enfocada en las mujeres. Con él, como veremos, se buscó cuestionar la forma en la que la propia subjetividad y la conciencia política estaban marcadas y delimitadas por la vida diaria, a su vez condicionadas por un sistema de dominación masculino. El objetivo de este trabajo es analizar este movimiento revolucionario y dar a conocer su relevancia en el contexto cultural y político de Japón.

Palabras clave: Japón, *ūman ribu*, movimiento de liberación, feminismo radical, sexualidad femenina

Abstract

This Final Degree Project develops an analysis of the Japanese women's liberation movement known as *ūman ribu*, which originated in the 1970s within the trend of feminism known as radical feminism. The movement sought a radical transformation of society through militancy against the Japanese patriarchy, manifested in a significant emphasis on female sexuality, criticism of the ideology that configures gender roles, and a cultural transformation focused on women. As we will see, it sought to question the way in which one's own subjectivity and political consciousness were marked and delimited by daily life, which, in turn, was influenced by a system of male domination. This Project aims to analyze and disseminate the cultural and political relevance of this revolutionary movement.

Keywords: Japan, *ūman ribu*, liberation movement, radical feminism, female sexuality

Índice

1. Introducción	5
1.2 Objetivos.....	6
1.3 Metodología.....	6
2. Marco Conceptual	6
3. Contexto histórico y social. Resumen de la lucha por los derechos de las mujeres japonesas a partir del siglo XX	8
3.1 Período prebélico (comienzos del siglo XX-1914).....	9
3.2 Período de entreguerras (1918-1937).....	12
3.3 La guerra del Pacífico (1937-1945)	13
3.4 Período posbélico (1946-1960).....	14
3.5 La década de los 60s y el comienzo de los 70s.....	16
4. Origen del movimiento <i>ūman ribu</i> y aparición del término	18
5. Autodefinition a partir del distanciamiento e identificación con otros movimientos	20
5.1 Movimientos occidentales	21
5.2 Movimientos de izquierda	21
5.3 Anteriores movimientos de la mujer	24
6. Organización	25
6.1 Estructura y formas de asociación	25
6.2 Liderazgo	29
7. La ideología <i>ribu</i>	31
7.1 Objetivos <i>ribu</i>	31
7.2 Práctica <i>ribu</i>	33
8. De <i>fujin</i> a <i>onna</i>	36
9. Crítica al sistema familiar	39
10. Aborto y filicidio	42
10.1 Aborto.....	42
10.2 Filicidio.....	45
11. Exclusiones y contradicciones	48
11.1 Respecto a otras mujeres asiáticas	48
11.2 Respecto al colectivo de lesbianas	50
11.3 Respecto a otros grupos japoneses	51

11.4 Respecto a los hombres	52
12. Implicaciones y consecuencias.....	53
13. Conclusiones	55
14. Bibliografía	57

1. Introducción

¿Un movimiento feminista en Japón caracterizado por la reivindicación de la sexualidad femenina, la politización del lenguaje, la crítica al sistema patriarcal e incluso la solidaridad con las mujeres criminalizadas? La idea de Japón como un país históricamente patriarcal, y la consecuente aplicación de unos roles de género influenciados y delimitados por dicho sistema, nos hace caer en la falsa creencia de la inexistencia de un movimiento feminista en la sociedad nipona. Sin embargo, y como contrapunto a esta mirada occidental, nos encontramos con que a comienzos de los 70 se desarrolla en Japón una actividad política explícitamente feminista, impulsada como reacción a las experiencias de opresión que las mujeres, adscritas sistémicamente al papel de madre y esposa, experimentaban. Es entonces cuando se articula en la sociedad japonesa de posguerra una crítica sin precedentes a la opresión de las mujeres a través del movimiento de liberación *ūman ribu*.

Mi curiosidad por este tema surgió a raíz de la asignatura de la profesora Yoshiko Shimada de “Arte y Feminismo en la Posguerra Japonesa”, cursada durante mi intercambio en la Universidad de Tokyo. Con mi propio interés previo por el feminismo y, particularmente, por su articulación en el mundo japonés como trasfondo, esta asignatura me abrió los ojos a la relevancia, y al desconocimiento, del movimiento que es aquí objeto de estudio.

Este trabajo pretende analizar y dar a conocer un período de la historia cultural y política japonesa que permanece prácticamente inexplorado en los escritos académicos en español, además de servir de punto de partida para una investigación más exhaustiva sobre el *ūman ribu*. Para ello, ha sido fundamental la lectura de diversos libros anglosajones relacionados con el feminismo japonés en general, además de otros más especializados en diversas peculiaridades del objeto de estudio de nuestro trabajo. Entre ellos me gustaría destacar “Scream from the Shadows” (2012) de Setsu Shigematsu, debido a su interesante foco en las mujeres criminalizadas, y el de “Feminism in Japan” (2003) de Vera Mackie, por lo relevante y útil que me ha resultado para la elaboración del trabajo.

El trabajo comenzará con una breve contextualización del movimiento feminista japonés a partir del siglo XX, esencial para lograr una comprensión detallada del origen y desarrollo del *ūman ribu* (apartado 3). Posteriormente, se comentará las causas por las que dicho movimiento emergió, además de su proceso de autoidentificación mediante la

identificación y diferenciación respecto a otros movimientos (apartados 4 y 5). Tras la explicación de la estructura organizativa (apartado 6), será el momento de hablar de la ideología *ribu* (apartado 7), caracterizada por sus fuertes objetivos, cuya clara definición fue indispensable para lograr una unificación entre los diversos grupos pequeños, y que giran en torno a la ruptura de la mujer con su papel de madre y esposa ideal (apartados 8 y 9) a través, por ejemplo, de la defensa del aborto o la comprensión y solidaridad hacia madres infanticidas (apartado 10). Se abordará también las exclusiones del movimiento (apartado 11), para finalizar analizando las implicaciones y repercusiones de *ribu* en la sociedad japonesa (apartado 12).

1.1. Objetivos

El objetivo principal de este estudio es analizar las principales características distintivas del *ūman ribu*. Ello se traduce, como objetivos específicos, en un análisis en profundidad tanto del sistema ideológico en el que se sustenta el movimiento como de las prácticas en las que se traduce su doctrina ideológica, así como de las exclusiones e implicaciones que se desprenden del *ribu*. El objetivo último es dar a conocer en el contexto hispano la existencia de este movimiento y su relevancia en el contexto político y cultural japonés de la segunda mitad del siglo XX.

1.2. Metodología

El trabajo presentado, de índole teórica, ha sido posible gracias a la previa recopilación de libros y capítulos aislados escritos en lengua inglesa. La mayoría de estos libros se centran en el feminismo japonés de forma general, aunque hay otros más enfocados en diversas características del movimiento que buscaba exponer. La lectura y anotación de las diversas fuentes usadas ha hecho posible la elaboración de este estudio.

2. Marco Conceptual

Al abordar el estudio de un movimiento catalogado como “feminista”, es necesario partir de una previa definición de qué entendemos por *feminismo* en el marco de este trabajo. El feminismo es el movimiento a través del cual las mujeres se hacen conscientes de su propia opresión como colectivo y se movilizan para conseguir la transformación de la sociedad. Feminismo sería, por tanto, el conjunto de actividades, ideologías y políticas enfocadas en la eliminación de la discriminación contra las mujeres y en la abolición de

un sistema de dominación masculino (Lovenduski y Randall 1993, cit. en Mackie, 2003). En este estudio se asumirá esta definición amplia aplicable a los diversos movimientos de mujeres que han tenido lugar en Japón, incluyendo los movimientos previos al *ūman ribu*, que al mismo tiempo recoge y pone en valor la relevancia de su significado político.

En este sentido, debe mencionarse que, en Japón, el origen del feminismo es bastante difuso. Muchas autoras lo sitúan en 1868 con la Restauración Meiji y la llegada de la modernización, basada en la asimilación de ideologías y prácticas de Occidente. Sin embargo, las nuevas investigaciones establecen su comienzo con anterioridad. Por ejemplo, se ha descubierto el trabajo de monjas budistas, poetas, artistas e incluso campesinas que desafiaban la sabiduría convencional de una mujer, asociada al papel que las restringía a la esfera doméstica (Bullock, Kano y Welker, 2018). Asimismo, en el tercer apartado se expondrá un resumen de la evolución de la lucha de las mujeres en Japón desde principios del siglo XX. Estas actividades, pese a no ser reconocidas por los sujetos que las realizan como “feministas”, se pueden considerar incluidas dentro de dicho movimiento con base en la definición que aquí se asume del mismo.

En definitiva, abordar la evolución de la lucha de las mujeres contra los roles que les han sido impuestos por un sistema patriarcal es abordar la historia del feminismo; es hablar sobre el género, la sexualidad, las relaciones entre hombres y mujeres, la división de las prácticas de acuerdo con el género, y las formas en las que las mujeres han desarrollado sus teorías y prácticas y han intentado transformar la sociedad.

Ahora bien, a pesar de que englobaremos prácticas muy diversas bajo el título de “movimientos de la mujer”, no se pretende asumir aquí que exista homogeneidad entre dichos movimientos, que son antes bien diversos y pueden resultar ser incluso antitéticos. En este sentido, emplearé la definición ofrecida por Ferrer y Mueller (2004, cit. en Shin, 2011), que usan la definición “movimientos de mujeres” para englobar cualquier organización de mujeres que buscan el cambio social, independientemente de los fines específicos. Esto se debe a que, aunque en el origen de muchos de estos movimientos está la persecución de objetivos como el pacifismo o el ecologismo, en su desarrollo adquieren gradualmente componentes feministas.

A lo largo del texto, se hará referencia con mayor frecuencia al *ūman ribu* que al feminismo, conceptos que en el contexto japonés no son sinónimos. La expresión *ūman ribu*, o simplemente *ribu*, hace referencia al movimiento desarrollado en Japón a finales de los años sesenta y comienzos de los sesenta. Por su parte, a finales de la década de 1970 se comienza a usar el término “feminizumu”, como traducción de feminismo. Este

término se asocia con lo “extranjero” y se usa principalmente para hacer referencia al feminismo académico, y con ello el establecimiento de estudios de la mujer en los años ochenta. Las ideas y creencias vinculadas al movimiento *ribu* tienen, sin embargo, un perfil propio. Como veremos a lo largo del trabajo, el término *ribu* se refiere a un tipo concreto de feminismo vinculado con lo que comúnmente conocemos como feminismo radical (Shigematsu, 2012). Ello explica que haya mujeres *ribu* que no se identifican como feministas y, al contrario, feministas japonesas que no se denominan como *ribu*. Y explica también que en los ochenta hubiera mujeres que optaron por denominarse *ribu* pese a no haber experimentado la década más álgida del movimiento (Shigematsu, 2012).

En este contexto, se hará referencia al *ribu* como parte de lo que se ha denominado feminismo de “segunda ola”, siguiendo una terminología bien asentada en escritos académicos anteriores, si bien siendo conscientes de que la división del feminismo en “olas” forma parte de una narrativa occidentalocéntrica del feminismo, que hace difícil su aplicación al contexto de Japón.

Lo cierto es que esa “segunda ola” está estrechamente vinculada a lo que se conoce como “feminismo radical”, y que el *ūman ribu* conecta con esta corriente del feminismo. El feminismo radical parte de identificar al patriarcado como la raíz de la opresión de la mujer, debido al reconocimiento de la propia condición de mujer como causa de la opresión (Kato, 2009). En Shigematsu (2012), Imelda Whelehan expone tres rasgos que justifican la pertenencia de *ribu* al feminismo radical. En primer lugar, esta rama del movimiento feminista exige una transformación política, económica y cultural plena, a diferencia de otros movimientos cuyo objetivo es lograr la igualdad de género o reconocer los derechos de las mujeres. Esta característica es constantemente evidente en el intento de lograr una transformación social. En segundo lugar, se forja parcialmente como reacción y crítica del discurso político y de las estructuras organizativas de la Nueva Izquierda, en un deseo de reordenar la estructura de desigualdad patriarcal. Por último, las mujeres emplean un lenguaje combativo al través del cual buscan politizar lo privado y expresar su ira contra el dominio masculino (Shigematsu, 2012).

Es la búsqueda por parte de *ribu* de una revolución política, social, económica, sexual y cultural, la que lo incardina dentro del “feminismo radical” (Matsui, 1990).

3. Contexto Histórico y Social. Resumen de la Lucha por los Derechos de las Mujeres Japonesas a partir del Siglo XX

Para lograr un mejor entendimiento del *ūman ribu* es necesario realizar una previa contextualización del movimiento por la consecución de los derechos de la mujer. De acuerdo con Yanagiwara (2018) el feminismo japonés se divide usualmente en 2 etapas u “olas”. La primera comenzaría aproximadamente desde 1870, aunque no está clara su finalización, y la segunda abarca las décadas de 1960 y 1970, con el movimiento que es objeto de estudio en este trabajo. Sin embargo, con la intención de centrarme en los aspectos que afectan al *ūman ribu* de forma más directa, seguiré en mi exposición otro esquema de organización de etapas temporales. En concreto, en atención a la beligerancia que caracterizó al Japón del siglo XX, que supuso un espacio y tiempo en el que los derechos de las mujeres fueron dispuestos según los objetivos del poder estatal e imperial, dividiré la presente exposición en 5 etapas o periodos: el período prebélico, el de entreguerras, el de la Guerra del Pacífico, el posbélico y, finalmente, la década de los 60s y principio de los 70s.

En este recorrido podremos apreciar la gran diversidad existente dentro del feminismo japonés, fruto de los distintos enfoques feministas que en él conviven, y cómo la diversidad de su trayectoria influyó en el movimiento *ūman ribu*, que más tarde pasará a analizar. Asimismo, podremos observar cómo las políticas de género han sido objeto de modificación y evolución, de la mano de otras relacionadas con cuestiones como la economía o la educación.

Se aspira así a mostrar cómo brotaban ideas de igualdad de género de unas raíces patriarcales y patrilineales, germinando en los comienzos del pensamiento feminista.

3.1. Período Prebélico (comienzos del siglo XX-1914)

Lo que aquí llamamos período prebélico abarca las conocidas como Era Meiji (1868-1912) y Era Taishō (1912-1926). La Era Meiji se caracteriza principalmente por la puesta en marcha de un proceso socio-económico de modernización y de aculturación marcado por la occidentalización del país. Este proceso derivó en la movilización de las mujeres, que se organizaron políticamente como forma de resistencia a la puesta en funcionamiento de leyes y políticas tradicionalistas, ante la amenaza de un gobierno autoritario que buscaba la sumisión de la mujer al ámbito doméstico (Dales, 2009).

En este período, la organización social y política de Japón estuvo marcada por el Código Civil Meiji de 1898, muestra del patriarcado dominante en el Japón de la era Meiji

y, posteriormente, Taishō. De perfil europeo, inicialmente inspirado en el modelo francés¹ y posteriormente en el más organicista modelo alemán, el Código Civil de 1898 fue la herramienta a través de la cual los eruditos japoneses preservaron y extendieron la familia samurái, elevándola a la condición de familia japonesa tradicional. Este sistema de familia, conocido como *Ie*, se caracterizaba por ser fuertemente patriarcal, un patriarcado basado en normas confucianas (Mackie, 2003). De acuerdo con el Código Civil, el concepto de familia englobaba a las varias generaciones de personas que vivían bajo un mismo techo, y bajo la autoridad del cabeza de familia, el padre de la generación más antigua. El sistema de la *Ie* permaneció vigente hasta su posterior revisión en 1947 (Mackie, 2003).

Para poder comprender el rol de la mujer en este período, es fundamental la introducción del concepto *ryōsai kenbo*, traducido como “buena esposa y madre sabia” (Araújo, 2012). Esta definición surge tras la Guerra Sino-japonesa (1894-1895), debido a un feroz auge nacionalista que defiende el mencionado papel para la mujer del Japón Imperialista.

Bajo una sociedad regida por el principio de *danson jōhi* o “respeto por el hombre y desprecio por la mujer” (Sievers, 1983), se reforzó un gobierno fundamentado en los tres principios confucianos, basados en la subordinación de la mujer al padre cuando es joven, al marido cuando se casa y, más tarde, a los hijos (Dales, 2009).

En este contexto, los varones del pueblo japonés fueron catalogados como súbditos del emperador, en lugar de ciudadanos con capacidad de decisión política. Por su parte, las mujeres no tenían libertad para actuar en el mundo civil: para decidir libremente sobre su matrimonio, heredar, comprar o vender una propiedad, o para poseer siquiera control sobre sus bienes (Sievers, 1983). Según Sievers, las mujeres fueron clasificadas en la misma categoría que los “deformados y mentalmente incompetentes” (1983, p.111). Asimismo, debido a la imposibilidad de que el Emperador controlase directamente la vida de todos los ciudadanos, la figura paterna fue usada como un puente entre el gobierno y la nación (Kato, 2009). El Meiji imperialista desvaneció los límites de lo público y lo privado, convirtiendo a la familia en una estructura imperial en menor escala (Dales,

¹ A comienzos de la Era Meiji, el gobierno japonés invitó a algunos juristas extranjeros con el objetivo de recibir asesoramiento en términos legislativos. Destacó el francés Gustavo Emilio Boissonade, quien recibió el encargo de redactar en francés un Código penal, un Código de procedimiento penal y, posteriormente, un Código Civil de acuerdo al espíritu japonés y la técnica occidental. Creó así el Código civil antiguo, también conocido como Código de Boissonade, que no llegó a ver a la luz por ser considerado poco afín a la ideología japonesa, además de por el nuevo giro de la legislatura nipona hacia la ciencia jurídica alemana, más acorde, en sus principios organicistas, al espíritu tradicional feudal japonés (Barberán y Domingo, 2006).

2009) que, como afirma Mackie (2003), fue contemplada por feministas como Kishida Toshiko, integrante de la primera ola de feminismo, como el lugar base de la opresión de las mujeres.

Mientras que las mujeres eran orientadas a través de la educación a seguir los principios confucionistas y nacionalistas, el hombre era conducido a la búsqueda del éxito, principio conocido como *risshin shusse* (Mackie, 2003). En definitiva, el doble rasero que rigió en el Shogunato Tokugawa (1603-1868) como base de la organización familiar y social de los samuráis fue extendido por las instituciones gubernamentales del modernizado Meiji a toda la población. A partir de 1910, sin embargo, este sistema comenzó a ser percibido como un problema social enmarcado en la categoría de cuestiones relativas a la mujer o *fujin mondai*. Como consecuencia, el enfoque de las discusiones se empezó a centrar en cuestiones de género, no solo usando como referencia a Occidente, sino también desarrollando teorías propias (Araújo, 2012).

Este progreso del pensamiento fue impulsado gracias al fomento de la educación, que ayudó al incremento de la alfabetización de las mujeres de familias pudientes, lo que desembocó en mayores debates sobre su papel de “buenas esposas y mujeres sabias” (Sievers, 1983).

En este espacio de opresión surge la revista literaria *Bluestocking*, también conocida como *Seitō* (1911).

Seitō fue la primera revista que desafió abiertamente las normas impuestas al comportamiento de la mujer y permitió un espacio creado por y para mujeres en el que tratar temas hasta entonces tabúes, como eran la sexualidad, los métodos anticonceptivos o la prostitución (Sievers, 1983). Dicha revista no estaba marcada por una sola línea de pensamiento, sino que en ella convergían corrientes tan diversas como la anarquista, liberal, socialista o incluso maternalista (Mackie, 2003). Su objetivo fue la reivindicación de la independencia emocional, psicológica y económica, tanto del sistema familiar como de los hombres (Sievers, 1983). Se refirieron a sí mismas como “Nuevas Mujeres”, una denominación muy provocadora en un entorno que las forzaba a ser sujetos pasivos y subordinados al patriarcalismo. La expresión de su individualidad se convirtió en un rayo de esperanza en la sombría vida de las mujeres.

Como contrapunto a las tendencias recogidas en la revista *Seitō* surgió también un movimiento de mujeres más enfocado a la tradicionalidad del *ryōsai kenbo*, que culminó en la fundación de la Asociación de Mujeres Patrióticas (*Aikoku Fujin Kai*) en el año 1901,

siendo la organización con mayor número de participantes en el período Meiji (Mackie, 2003).

Por último, cabe destacar el papel de las mujeres socialistas, quienes según Mackie (2003) intentaron aportar una perspectiva de género al socialismo, y al mismo tiempo imbuir al feminismo de sentimiento de clase. En un intento de equiparar sus derechos a sus obligaciones, las mujeres socialistas lucharon por la modificación del artículo 5 de la Ley de Orden Público y Policial de 1900, que restringía la participación política de las mujeres con base en la supuesta amenaza que ello suponía a los valores confucianos, como la piedad filial². Ante el rechazo de estas demandas por parte de los hombres del movimiento, sin embargo, las mujeres socialistas crearon sus propias organizaciones (Sievers, 1983).

3.2. Período de Entreguerras (1918-1937)

Este período se encuadra entre la 1ª Guerra Mundial (1914-1918) y la Guerra del Pacífico (1937-1945), conflicto tras el que mejoró de forma significativa la condición de las mujeres. De acuerdo con Araújo (2012), el movimiento de las mujeres japonesas sufre un hiato entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, período en el que no hay demasiados logros sobresalientes.

Fue ésta una etapa de contradicciones, tanto por parte del Estado como del movimiento feminista. El gobierno controló la natalidad y, al mismo tiempo, ofreció ciertas ayudas a las madres. Por su parte, debido a la llegada de la Gran Depresión a finales de la década de 1920, hubo un apogeo del feminismo anarquista y de la actividad huelguística, ya que la industria textil, mayormente ocupada por mujeres, fue la más afectada por el desempleo y la racionalización; sin embargo, en los años 30 se desarrolló también una tendencia más conservadora dentro del feminismo, a causa del sentimiento de muchas mujeres, incluso progresistas, de la necesidad de brindar apoyo al trabajo bélico tras el Incidente de Manchuria³ y los desarrollos posteriores (Mackie, 2003).

Un acontecimiento a destacar es la creación en 1919 de La Asociación de la Nueva Mujer, instituida con el objetivo de defender los derechos de niños y niñas, madres y mujeres a través de la educación y del sufragio igualitario, la regulación del aborto y la protección de la maternidad (Mackie, 2003). Junto a otros movimientos, esta asociación

² Principio del confucionismo que se basa en el amor y respeto hacia los mayores de la familia.

³ Ultranacionalistas japoneses volaron parte del ferrocarril que iba a Manchuria, lo que fue usado por el ejército imperial japonés como motivo para atacar y ocupar Manchuria.

fue acusada por feministas socialistas como Yamakawa Kikue de burguesa y cortoplacista. Yamakawa teorizó la relación entre la cuestión de la mujer y la lucha de clases en un tiempo en el que las mujeres, lejos de tener importancia en el movimiento proletario, estaban afiliadas a ligas provenientes de distintos grupos políticos en el intento de tener un espacio de discusión (Mackie, 2003).

El logro más notable en este lapso es la revisión en el año 1922 del Artículo 5 de la Ley de Orden Público y Policial, que permitió a las mujeres contribuir en tertulias de carácter político en las que demandaron, principalmente, el derecho al voto (Sievers, 1983), aunque aún no pudieran afiliarse a partidos, votar ni presentar su candidatura a cargos públicos (Mackie, 2003).

En relación al *ryōsai kenbo*, la división de tareas por género se vio reforzada como consecuencia de la industrialización. Gracias al dinero obtenido por los esposos de clase media, las mujeres se mantuvieron como amas de casa. Ello contribuyó a enfatizar la idea de la mujer como encargada de las tareas domésticas y la crianza de los hijos. Por tanto, con el objetivo de crear buenos súbditos, el Estado promovió la educación de las mujeres, que luego se vería reflejada en la de sus hijos (Araújo, 2012). Al mismo tiempo (otra contradicción de este período), se crea la figura de las mujeres trabajadoras o *shokugyo fujin* (Araújo, 2012).

En el período de entreguerras se mantuvo de este modo el mismo sistema familiar *Ie*, pero adaptado a las novedosas demandas sociales y económicas (Araújo, 2012). A pesar de la consolidación de este modelo familiar y social, las mujeres ganaron al menos la posibilidad de debatir en el terreno político. Ello, por otra parte, comportó una mayor vigilancia materializada por el Estado. El gobierno supervisó las actividades y discursos de las feministas sufragistas, quienes decidieron enfocarse en actividades menos políticas con intención de evitar el control estatal (Molony, 2018).

3.3. La Guerra del Pacífico (1937-1945)

Aunque a partir del Incidente de Manchuria en 1931 hubo un notable desarrollo del militarismo en Japón, que se tradujo en una relevante supresión de la libertad de opinión, entiendo que el comienzo de este breve período de militarización se remonta a la Guerra del Pacífico, de enorme trascendencia en la historia japonesa. Esta época ha sido caracterizada por feministas como Yamakawa Kikue como una de autoritarismo y militarismo (Faison, 2018). Ejemplo del autoritarismo del Estado en este período es que éste fusiona todas las organizaciones de mujeres en la Asociación de Mujeres del Gran

Japón (*Dai Nihon Fujinkai*) (Mackie, 2003), a través de la cual las mujeres apoyaron el esfuerzo bélico.

Con la llegada del conflicto, este respaldo se ve reflejado en la asunción paulatina por parte de mujeres de trabajos considerados masculinos, como eran el transporte y la industria pesada. Con la intención de preservar el *ryōsai kenbo*, las mujeres solteras fueron las primeras afectadas por estas medidas. Asimismo, para el supuesto de que fuese necesario, estas mujeres fueron entrenadas para tomar parte en ataques aéreos e instruidas en defensa personal (Mackie, 2003). Mackie (2003) considera este colapso como una amenaza de los distintos procesos institucionales llevados a cabo con el fin de excluir a las mujeres de la participación política.

De mayor interés, y a modo de contraste con lo anterior, es la supeditación de la maternidad y los cuerpos reproductivos a los intereses del Estado, articulada mediante la demanda a las mujeres de procrear numerosos hijos (Maxson, 2018). En esa misma línea, mediante la Ley de Eugenesia Nacional (1940), se apoyó la esterilización de las mujeres que tuviesen problemas hereditarios para evitar el nacimiento de personas con enfermedades mentales (Maxson, 2018).

Se refuerza el concepto de *gunkoku no haha* o madre militar, que es el ideal del Estado desde 1905. Consiste en la figura de una madre estoica que envía a sus hijos a la guerra sin derramar una lágrima, de forma voluntaria e incluso orgullosa, muy lejos de la posición que se les reservaba para el ámbito privado. En esta oscura etapa la maternidad fue, más que nunca, dominada por instituciones masculinas y sometida al beneficio estatal (Maxson, 2018).

También en esta época se produce uno de los mayores crímenes de guerra cometidos por Japón, cifrado en la creación de lo que se conoce como las “mujeres de consuelo”. Este eufemismo es usado para designar a las mujeres jóvenes, en su mayoría viudas y huérfanas sin recursos, que servían en burdeles militares conocidos como “estaciones de confort”. Un gran número de estas mujeres a menudo fueron engañadas y obligadas a desempeñarse como "esclavas sexuales" (Shigematsu, 2012). Procedían en su mayoría de Corea, China, Japón, Filipinas, pero también de otras áreas de Asia ocupadas por los japoneses (Shin, 2011).

3.4. Período Posbélico (1945-1960)

Tras la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), Japón estuvo durante 7 años bajo el dominio de la ocupación estadounidense, que tenía como objetivo la desmilitarización y

democratización de Japón, lo que lógicamente implicó cambios para las mujeres (Sievers, 1983).

El 3 de noviembre de 1946 se promulgó la nueva Constitución japonesa, en la que de acuerdo con Kato (2003), cabe destacar tres bases primordiales: la soberanía del pueblo, el pacifismo y el respeto de los derechos humanos, posicionando a los japoneses como ciudadanos con derechos inviolables. En este contexto, hubo un desarrollo espectacular de diversas corrientes de pensamiento, estando algunas más en consonancia con la ideología del materialismo, otras con el comunismo, el ambientalismo o con una perspectiva más deliberadamente feminista (Mackie, 2003).

Las revisiones otorgaron a las mujeres muchas de las libertades que ansiaban, como una educación igualitaria, de los derechos de las mujeres a votar y a postularse como candidatas a ocupar cargos públicos, o a tener propiedades y recibir herencias (Mackie, 2003). En 1947 se introdujo una enmienda constitucional en materia de igualdad de derechos, recogida en el artículo nº 14 (Dales, 2009) por la que el sistema familiar *Ie* quedaba abolido y, de esta forma, la familia quedó también regulada por estos principios (Mackie, 1995, cit. en Dales, 2009). Un año más tarde, la nueva Ley de Protección Eugenésica legalizó el aborto.

En relación con el *ryōsai kenbo*, aunque las disposiciones relacionadas con el matrimonio, el divorcio y la herencia pasaron a basarse formalmente en el principio de igualdad, estas leyes siguieron mostrando rastros del sistema patriarcal, construyendo una identidad femenina que se equiparaba irremediabilmente con la maternidad (Mackie, 2003). Mientras que la figura arquetípica femenina en esta época era el ama de casa, la del hombre era conocida como el *sararīman* u hombre asalariado, ganador del salario familiar (Mackie, 2003).

Aun así, tal y como afirma Bullock (2018), hubo muchas mujeres que también asumieron un trabajo remunerado fuera del hogar. Este, sin embargo, era considerado algo pasajero y previo al matrimonio y la maternidad, que era el natural y principal deber de las mujeres.

Filler y Ochiai (2005) sugieren la existencia de un nuevo sistema familiar de posguerra, o sistema de 1955, basado principalmente en 3 pilares: un cambio demográfico, debido a la reorganización de la población japonesa a causa de la pérdida de millones de vidas, el descenso de la natalidad y el cambio forzoso del lugar de residencia; la disminución del

número de hijos a un máximo de dos; y un último fundamentado en el igualitarismo reproductivo⁴ y la división sexual del trabajo.

Tras la finalización de la ocupación en el año 1952, Japón se acerca a un crecimiento económico sin precedentes, en parte motivado, como aclara Sievers (1983), por su rol como abastecedor de fuerzas en la Guerra de Corea y en la de Vietnam. En este momento, la confluencia de estos sucesos ocasiona que las mujeres japonesas estén preparadas para el nacimiento de la “segunda ola” de su propio movimiento feminista.

3.5. La Década de los 60s y el Comienzo de los 70s

Como dice Shigematsu (2012), la variedad de movimientos de mujeres en la posguerra proporciona un contexto para entender el *ūman ribu*, definido en gran parte a través de la refutación, valoración y autoafirmación a partir de otros movimientos.

En esta etapa tiene gran importancia la Nueva izquierda, que se crea en 1960 como oposición al imperialismo estadounidense y al *establishment* de la izquierda, que estaba conformado por el Partido Comunista Japonés (JCP), el Partido Socialista de Japón (JSP) y el Consejo General de Sindicatos (*Sōhyō*), además de por grupos políticos marxistas y revolucionarios, comités estudiantiles, grupos de acción comunitaria y grupos obreros e intelectuales (Shigematsu, 2012).

Como protagonistas de la Nueva Izquierda está el *Zengakuren* (Federación Japonesa de Asociaciones Estudiantiles) fundada en 1948 y de tinte inicialmente comunista, y el movimiento estudiantil de los 60s, denominado *Zenkyōtō*, que comenzó en las universidades de Tokyo y de Waseda. Se centró en la posición y papel de Japón en la comunidad internacional desde un análisis marxista (Shigematsu, 2012).

La renovación del Tratado de Seguridad y Cooperación Mutua entre Estados Unidos y Japón o *Anpo* en 1960 fue un momento decisivo en la historia política japonesa. La crisis que supuso ha sido descrita como la mayor movilización habida en el país, muestra del gran descontento que ocasionaba este convenio. El Tratado se impuso como parte de las condiciones que pusieron fin a la ocupación formal estadounidense en Japón (1945-1952). La oposición era variada, y confluía en la visión de la democracia como una fachada, un vacío intrascendente (Shigematsu, 2012). Por otro lado, la Nueva Izquierda protesta por el apoyo de Japón a la Guerra de Vietnam en el año 1967 (Shigematsu, 2012).

⁴ Filler y Ochiai (2005) explican que se produce un cambio en los estándares relacionados con la edad. Todos se casan a una edad concreta y tienen el mismo número de hijos.

En dichos eventos hubo movilizaciones aguerridas motivadas por la muerte de Tokoro Mitsuko, activista de la Nueva Izquierda y estudiante de la Universidad de Tokyo, que fallece por una enfermedad, y el asesinato de Kanba Michiko, también alumna de la Universidad de Tokyo, quien es estrangulada por un policía durante las manifestaciones de *Anpo* (Shigematsu, 2012).

Por otra parte, el *ryōsai kenbo* fue fundamental para la consecución del milagro económico japonés. Con la expansión económica de las décadas de 1950 y 1960, el gobierno y la industria intentaron limitar el rol de la mujer a la esfera doméstica. Hubo, por tanto, una reafirmación de este modelo social -aunque haya sufrido alteraciones a lo largo de los años- en la mujer de clase media y alta como ama de casa a tiempo completo, término que se acuña en esta época como *senkyou shufu* (Araújo, 2012).

La población comenzó a cuestionarse este desarrollo económico denominado “milagroso”, su base en el desarrollo de una economía de guerra. No podemos olvidar que, como arriba se apuntó, la fabricación del acero necesario en los conflictos bélicos y las bases que Japón ofreció para la actividad militar estadounidense en Corea en 1950 y Vietnam en 1960, fue un extraordinario estímulo para la economía japonesa (Mackie, 2003). Se empezó asimismo a tomar conciencia de los oprimidos y explotados como consecuencia de ese desarrollo: víctimas de la contaminación, *zainichi* (coreanos residentes en Japón), la minoría étnica *ainu*, okinawenses y *burakumin* (la clase social más baja de Japón) (Matsui, 1990).

En la década de los 70, el término “buena esposa, madre sabia” comenzó a perder peso como consecuencia de los movimientos feministas y la participación de la mujer en la política a partir de la nueva Constitución de 1945 (Shigematsu, 2012). Por otra parte, se reexaminaron temas como la sexualidad, el control reproductivo y, con la mayor participación de las mujeres en el mundo laboral, también sobre la compatibilidad del trabajo y la crianza de los niños (Mackie, 2003).

En un contexto de violentas represiones y fuertes contradicciones, a comienzos de los años setenta, tiene lugar el surgimiento de una nueva ola de feminismo radical, conocida como *ūman ribu* o liberación de la mujer. Muchas de las participantes eran estudiantes universitarias y otras mujeres pertenecientes al movimiento de la Nueva Izquierda, y fue la primera generación en crecer bajo los principios de igualdad que establecía la Constitución de la posguerra. Su creación se debió al desengaño y disgusto sufrido por la cantidad de contrariedades a las que se enfrentaron en el siglo XX (Mackie, 2003). Surgen grupos feministas como las *Tatakau Onna* o el *SEX* (*Shisō Shūdan Esuīekusu*), que

comentaremos más adelante. Como vemos en Mackie (2003), las mujeres se convirtieron en sujetos de su propia lucha y, además, ofrecieron una crítica tanto al estado japonés como concretamente a la izquierda japonesa.

4. Origen del Movimiento *Ūman Ribu* y Aparición del Término

Como se apuntaba al final del apartado anterior, a finales de 1960, en un contexto de gran florecimiento económico, se comenzaron a establecer en Japón organizaciones de mujeres que intercambiaban su frustración y descontento ante las desigualdades del mercado laboral, las relaciones interpersonales y otros temas relacionados con la sexualidad, cuestiones que se convirtieron en el núcleo de las reivindicaciones de liberación de las mujeres dentro de lo que comúnmente se conoce como la “segunda ola” del feminismo (Kato, 2009).

Es entonces cuando surgen numerosas asociaciones de amas de casa, preocupadas por la protección de la familia y el medioambiente y en contra de los conflictos bélicos. Es también en esa época, a finales de la década de los sesenta y principios de los setenta, cuando emergen agrupaciones con objetivos explícitamente feministas, denominadas grupos de “liberación de la mujer”, que contaban con numerosos miembros que habían participado previamente en los movimientos de la Nueva Izquierda.

El 23 de junio de 1970, un grupo de veinteañeras pertenecientes al “Comité Preparatorio para un Movimiento de Liberación de la Mujer” se presentaron en el Parque Yoyogi (Tokio) para pronunciarse en contra del “Tratado de Cooperación y Seguridad Mutuas entre los Estados Unidos y Japón”. Aprovecharon esta reunión, a la que asistieron unas 70.000 personas, para distribuir un folleto mimeografiado con la intención de conseguir colaboradores y emprender un movimiento de liberación en Japón. El impreso incitaba a las mujeres a expresar su conciencia femenina internalizada, a dismantelar todas las formas de discriminación de género y a desprenderse de cualquier forma o sistema de opresión (Castellini, 2017). De acuerdo con Shigematsu (2012), la octavilla distribuida era la “Declaración de la Liberación de Eros”, uno de los primeros manifiestos *ribu* difundidos extensamente.

Castellini (2017) expone que el 21 de octubre de 1970, en el Día Internacional contra la Guerra, algunas mujeres del grupo *Tatakau Onna* (Grupo de Mujeres Luchadoras), liderado por Tanaka Mitsu, se manifestaron contra la guerra de Vietnam, presentándose como “el Movimiento de Liberación de la Mujer”.

Este evento apareció en el *Asahi Shinbun*, uno de los periódicos con más alcance en el país; en él se usó por primera vez el término *ūman ribu* (liberación de la mujer) en un artículo periodístico (Castellini, 2017). De acuerdo con Castellini (2017) el título decía “*Ūman ribu* aterriza en el paraíso de los hombres” (*Ūman ribu dansei tengoku jōriku*). El uso del verbo *joriku* (aterrizar, llegar a tierra) alude al Movimiento de liberación de EEUU, implicando su “desembarco” en Japón. Es por ello que el término apareció en inglés, seguido de la correspondiente traducción en japonés⁵. Adicionalmente, el autor que acuñó este término, Ninagawa Masao, hizo referencia en dicho artículo a una colección de ensayos del movimiento estadounidense conocida como “Apuntes del Segundo Año: Liberación de la Mujer. Principales Escritos de las Feministas Radicales”, reforzando la idea de que el movimiento japonés no era más que una réplica del precedente de EEUU (Castellini, 2017).

Debido a las representaciones por parte de los medios de comunicación de las participantes de este movimiento, las mujeres japonesas optan en un principio por no identificarse con el término *ūman ribu* y usar otros ya existentes en japonés como *josei kaihō undō* (literalmente “movimiento de liberación de la mujer”) (Castellini, 2017). Un ejemplo de la imagen que tenían es la descripción de Ninagawa, que las retrataba como “valientes bellezas con micro-minifalda” (Mackie, 2003). Aun así, lejos de amedrentarse por la sesgada publicidad que estaban recibiendo, aprovecharon dicha atención para difundir el mensaje de liberación y compartirlo con mujeres disconformes que sentían el mismo desengaño (Castellini, 2017).

Para tomar distancia de los movimientos de posguerra agrupados bajo el término *josei kaihō undō* y por la complejidad que suponía la longitud de la expresión, estas activistas se inclinaron por usar *ribu* (リブ), proveniente del inglés “lib” o liberación (Castellini, 2017). Actualmente, el término de “movimiento de liberación” (*ūman ribu*) solo se usa en Japón para los grupos creados a principios de los setenta, diferenciando dicha etapa de los movimientos *ribu* posteriores (Castellini, 2017).

De acuerdo con Shigematsu (2012), Fujieda Mioko describe en “Historia de la posguerra de la mujer” cuatro factores principales que justifican la creación de los

⁵ El sistema de escritura japonés cuenta con 3 sistemas: los *kanjis* o caracteres chinos, y dos silabarios fonéticos: el *hiragana* y el *katakana*. El *hiragana* se usa para escribir palabras sin representarlas con caracteres y el *katakana* es usado principalmente para la transliteración de palabras extranjeras. En el caso de *Women’s Lib* debería ser *uimenzu ribu*, pero a modo de simplificación se usa *ūman ribu*. Otros ejemplos serían *feminizimu* o feminismo y *feministo* o feminista (Castellini, 2017).

movimientos de liberación de la mujer en los países industrializados. En primer lugar, figura la expansión de la clase media; en el caso de Japón, el 90% se consideraban de esta clase a comienzos de 1970 (Tipton, 2008, cit. en Castellini, 2017). En segundo lugar, cita el aumento del radicalismo en la década de 1960, protagonizado en el país nipón por los movimientos de la Nueva Izquierda. Le sigue, en tercer lugar, la rigurosa estructura de los previos movimientos de las mujeres. En cuarto y último lugar, menciona la expansión de los medios de comunicación (Castellini, 2017). Como vemos, todos estos factores son rasgos distintivos de Japón.

Pese a haber sido distorsionado y tomado como una importación de Estados Unidos, debido a la etimología identificativa del movimiento, es crucial recordar los antecedentes sociales e históricos que colaboraron en su aparición (Yanagiwara, 2018). Aun así, cabe destacar que las teorías sobre el origen *ribu* varían según los miembros que son entrevistados. Las *ribu* que editaron los tres volúmenes de “Los Documentos de la Historia del Movimiento de Liberación” ubican el surgimiento de *ribu* en el Comité de Mujeres Asiáticas (*Ajia Fujin Kaigi*) que la activista comunista y socialista Iijima Aiko (1932-2005) estableció en el año 1969 (Shigematsu, 2012). Esto se debe a que *ribu* fue influenciada por la idea de una solidaridad panasiática y racializada opuesta al imperialismo. Iijima hizo hincapié en la necesidad de atender a la opresión histórica de las mujeres, que no podía reducirse a la dominación de clases; asegurando que la clase trabajadora, los sindicatos y la teoría eran dominadas por los varones, recopiladas bajo una “teoría del hombre” (Shigematsu, 2012).

Las mujeres japonesas, influenciadas por el contexto histórico, social y cultural, y alentadas por los movimientos estadounidenses, las luchas sociales anteriores y las acciones de la Nueva Izquierda, iniciaron protestas contra una sociedad paternalista y patriarcal por medio del establecimiento de múltiples grupos *ribu*. En el siguiente apartado podremos ver cómo el movimiento se definió mediante la identificación y desidentificación respecto a estas movilizaciones sociales y políticas.

5. Autodefinition a partir del Distanciamiento e Identificación con Otros Movimientos

Según Castellini (2017), podemos concluir que el movimiento *ūman ribu* se forma por la sucesión de diversos movimientos políticos y de resistencia. En el caso de Japón, se

debe principalmente a la previa lucha de las mujeres, a una extensa genealogía izquierdista y a la influencia del feminismo occidental.

5.1. Movimientos Occidentales

Ribu se definió parcialmente por el movimiento estadounidense, pero esta solidaridad transnacional e identificación política nunca eclipsó la dimensión del contexto doméstico; su contribución fue pues significativa, pero no exclusiva. Las activistas japonesas, lejos de buscar la mera introducción de ideas euroamericanas en el país, perseguían un diálogo con mujeres del resto del mundo. Por ello crean el *Femintern Press* (Internacional Feminista, término proveniente del *Comintern* o Internacional Comunista), un periódico de noticias sobre Japón en inglés (Mackie, 2003).

Sin embargo, la mayor parte de los escritos de *ribu* son esencialmente de origen y enfoque local. Pese a que las traducciones del inglés ocuparon una parte considerable de su discurso, se aprecia una falta de interés por estas traducciones en los estudios japoneses actuales, posiblemente fruto del intento por desvincular la idea de *ribu* de una doctrina de importación extranjera (Welker, 2012, cit. en Castellini, 2017). Tal y como dice Chizuko Ueno en Shigematsu (2012), esta crítica tan habitual obliga a las feministas a distinguirse continuamente de las occidentales, a veces negando u oponiéndose a este movimiento para liberarse de las pretensiones orientalistas e imperialistas, en las que ocupan el papel de “subdesarrolladas”.

Desde el comienzo, las mujeres *ribu* expresaron su deseo de diferenciarse del movimiento occidental. De hecho, hubo desemejanzas muy notorias, relacionadas con el aborto y la reproducción, o la percepción que *ribu* tiene de las mujeres criminalizadas, como expondré en otra sección (Shigematsu, 2012).

5.2. Movimientos de Izquierda

Según Yumiko (1985, cit. en Shigematsu, 2012), muchas mujeres aprendieron a organizarse políticamente gracias a su participación en la Nueva Izquierda. Esta entidad ofreció una crítica de los partidos políticos existentes, desarrolló tácticas para organizar y ejecutar acciones políticas y, además, mostró una conciencia politizada sobre cuestiones de desigualdad, discriminación y disconformidad social.

Es por ello que muchas de las características de *ribu* provienen de movimientos de la Nueva Izquierda como *Beheiren* o *Zenkyōtō*; que, debido a su idea sobre la necesidad de reestructurar la relación entre el sujeto y la práctica revolucionaria, determinaron el

enfoque y los principios organizativos del movimiento *ribu* (Shigematsu, 2012). En realidad, ambos grupos son considerados de la neo-Nueva Izquierda, al rechazar la rígida estructura burocrática y el formalismo teórico (Shigematsu, 2012).

Beheiren (abreviatura de *Betonamu ni heiwa wo shimin rengō* o “El Movimiento de Ciudadanos por la Paz en Vietnam”) era un movimiento contra la guerra de Vietnam (Castellini, 2017). Se trató de un grupo anti-jerárquico que buscaba anteponer la flexibilidad y la espontaneidad al autoritarismo. Asimismo, enfatizó la acción antes que la teoría, priorizando un cambio social en lugar de la consolidación del poder político. No promovieron ninguna ideología específica y rechazaron cualquier intento de constituir una organización nacional; características presentes en el movimiento de liberación (Shigematsu, 2012). Otro punto a destacar es la personalización que caracterizó a *Beheiren*, visible en el movimiento *ribu* en expresiones como “*watashi wa ribu*” (yo soy *ribu*) o “*ribu wo ikiru*” (vivir *ribu* o como *ribu*). En otras palabras, cualquiera que se identificase como *ribu* ya lo era, y podía organizar actividades sin necesidad de solicitar permiso de nadie (Castellini, 2017).

Beheiren promovía el pacifismo, pero en 1967, al enfrentarse a la violencia estatal, se radicalizó y desarrolló una red clandestina para enviar a los desertores estadounidenses a naciones neutrales, desafiando abiertamente a la ley y el Estado. El caso de *ribu* es similar, puesto que cuando fue necesario confrontó la legalidad; por ejemplo, al apoyar a mujeres criminales (Shigematsu, 2012).

El movimiento estudiantil de *Zenkyōtō* (abreviatura de *Zengaku kyōtō kaigi* o *Comité Conjunto de Lucha de Todos los Campus*) se propagó a partir de las luchas universitarias de 1968 y 1969, destacando las de las Universidades de Tokyo y Nihon. Como mencionamos con anterioridad, es indiscutible la importancia de la muerte de la estudiante Tokoro Mitsuko, que, según las activistas *ribu*, ayudó a moldear el movimiento izquierdista (Shigematsu, 2012).

Las mujeres *ribu* fueron muy influenciadas por las teorías de Tokoro Mitsuko, principalmente la idea de que la “lógica de la productividad” había infectado a la Nueva Izquierda (Shigematsu, 2012). Diseñó una crítica de género en la que contrasta la “teoría de las mujeres” (*josei no ronri*) con los sistemas patriarcales y científicos del orden y control, a diferencia de la relación simbiótica de la madre y el niño. Gracias a las lecturas de diversas autoras como Simone de Beauvoir, Takamure Itsue, Morisaki Kazue y Simone Weil expuso el denominado “pensamiento masculino” en su ensayo “¿Cómo

desea Onna⁶ existir?” (Shigematsu, 2012). Pese a la articulación de una crítica consistente del pensamiento y la ciencia moderna, y a su colaboración en los principios organizativos y ejes teóricos del movimiento, la presencia de Tokoro se vio eclipsada por la de los universitarios varones que se enfrentaban de forma violenta a los antidisturbios (Shigematsu, 2012).

Debido al intento de *ribu* de encarnar la visión de Tokoro, el movimiento ha sido concebido por intelectuales como Ichiyo Muto como sucesores de *Zenkyōtō* (Shigematsu, 2012). Además, este movimiento estudiantil era también anti-jerárquico y muy flexible: cada persona hacía lo que podía o deseaba, sin acomodarse a grupos formales; una particularidad muy presente en *ribu* (Shigematsu, 2012).

Por otro lado, como legado de *Zenkyōtō*, las mujeres *ribu* estuvieron marcadas por una crítica auto-reflexiva de las mujeres como sujetos imperiales privilegiados, dentro de una dinámica de poder y dominación (Shigematsu, 2012). Además, privilegiaron el debate intelectual y filosófico y se hicieron conocidas por los interminables debates (*eien no ronsō*) y su introspección existencialista; todas las características nombradas son evidentes en *ribu*. (Shigematsu, 2012).

En contraste a estos rasgos progresistas, los movimientos de Nueva Izquierda siguieron una tendencia sexista que replicó el rol de la mujer tradicional: las mujeres eran las encargadas de las tareas domésticas, las actividades de primeros auxilios y, como era de esperar, iban en la retaguardia del movimiento (Shigematsu, 2012). Recibían diversas denominaciones por sus compañeros varones, como “Rosa Luxemburgo”, para las más intelectuales, las “hermosas Madona” y las “lindas camaradas” (Shigematsu, 2012). En algunos casos, la violación de mujeres de sectas rivales se convirtió en parte de las tácticas de la Nueva Izquierda (Shigematsu, 2012). Aunque esta violencia, que se vuelve explícita y protagonista en la Nueva Izquierda como forma de expresión política, es criticada por *ribu*, Tanaka Mitsu, protagonista extraoficial del movimiento de liberación, denomina a *ribu* como el “niño demonio” (*onigo*) de la Nueva Izquierda, declarándose de esta forma descendiente del movimiento (Shigematsu, 2012).

Aun cuando *ribu* fue en parte resultado de las influencias formativas de la izquierda, principalmente en lo referente a los principios organizativos y a las estrategias de demostración política, se volvieron muy críticas con los fundamentos masculinos que impregnaban sus ideales revolucionarios; principalmente el exhaustivo enfoque de la

⁶ Onna significa Mujer, pero como veremos en el apartado de “De Fujin a Onna”, no es el término comúnmente usado.

lucha de clases. Esta tendencia marxista ignoró la cuestión de la mujer y condujo a episodios de violencia en un empeño por monopolizar la teoría revolucionaria “correcta” (Castellini, 2017). En este contexto, las mujeres, que carecían del lenguaje adecuado para poder articular el sexismo, en su intento de proceder fueron tildadas de “pequeñas burguesas”, al no tener como primer objetivo la revolución de clases (Matsui, 1990). Una última aclaración: aunque las mujeres *ribu* criticaron el movimiento estudiantil, el Partido Comunista, la Unión Soviética, la República Popular China y el Partido Socialista, no criticaron el socialismo como tal (Matsui, 1990).

5.3. Anteriores Movimientos de la Mujer

Por último, el proceso inicial de autodefinición de *ribu* se hizo -parcialmente- a partir de la crítica y rechazo de los grupos de mujeres anteriores y coetáneos.

Muchas activistas se identificaron con previos movimientos originados a partir del siglo XX. Shigematsu (2012) argumenta que el nacimiento de *ribu* marcó el resurgimiento de un movimiento feminista radical en Japón, después del *Bluestockings* (*Seitō-sha*), establecido en 1911 por la poeta Hiratsuka Raichō (1886–1971). Estas feministas expresaron su oposición al sistema familiar, desafiaron la institución del matrimonio e introdujeron en el discurso público temas tabúes como el divorcio, la expresión sexual de la mujer, la maternidad, el control de la natalidad, el aborto y la prostitución (Shigematsu, 2012). *Ribu* reconoce este importante legado japonés, junto a otras figuras históricas como la primera historiadora y poetisa feminista Takamure Itsue (1894-1964) y la anarquista Kanno Sugako (1881–1911) (Castellini, 2017).

En el momento de *ribu*, las principales organizaciones de mujeres eran masivas. Tenemos el ejemplo de *Shufuren* (Asociación de Amas de Casa) formada en 1948. El nombre, que proviene de *shufu* o ama de casa, está muy conectado con sus objetivos, reunidos bajo el lema: “tener éxito y tener esperanza como amas de casa” (Castellini, 2017). Debido a este eslogan y a su estrecha relación con el gobierno, la destacada figura *ribu* Tanaka Mitsu declara públicamente a ese movimiento como “hanmenkyōshi”, traducido como “un buen ejemplo de lo que no se debe hacer” (Castellini, 2017).

Muchos de estos grupos recibieron financiación estatal a cambio de hacer campaña a favor del partido gobernante durante la época electoral. Este es el caso de *Chufiren* (Federación Nacional de Organizaciones Regionales de Mujeres), una organización paraguas muy extensa fundada en 1952, que luchaba por promover la paz mundial, la mejora de la condición de la mujer y la reforma de la vida familiar y social, pero todo

enmarcado dentro del *ryōsai kenbo* (Shigematsu, 2012). De acuerdo con Castellini (2017), *ribu* fue también muy crítico con la Convención de madres (*hahaoya taikai*), un movimiento de posguerra que se celebraba todos los años desde 1955 y cuyas aspiraciones eran la protección de los niños y la defensa de la paz por medio de la identificación como madres.

Como vemos, en los movimientos de posguerra la feminidad y la maternidad eran consideradas como cuestiones co-extensas, originando un discurso feminista maternalista. Según Yanagiwara (2018) *ribu* recogía este tipo de movilizaciones bajo el término de “feminismo imperialista”, que brotaba de las mismas raíces que habían sustentado anteriormente la guerra contra el resto de países asiáticos. Asimismo, debido al papel de la madre como principal consumidora, estos movimientos se convirtieron en la base del movimiento de protección del consumidor durante la época de alto crecimiento económico de Japón (1955 hasta el Choque del Petróleo en 1973), en la que la economía japonesa creció en un 9,3% (Castellini, 2017).

También fueron criticados por *ribu* por querer aumentar la membresía y las infraestructuras de las organizaciones, desvinculándose y descuidando a los miembros como individuos, y por ignorar los problemas del imperialismo japonés, la discriminación de la mujer y el sistema familiar. En consecuencia, los grupos de liberación abogaron por no depender de ninguna de las organizaciones existentes (Tanaka, 1995, cit. en Shin, 2011).

En definitiva, carece de sentido afirmar que el *ūman ribu* es una copia de occidente, o el resultado de un único pensamiento original. Tanto la historia japonesa anterior, como la Nueva Izquierda y los movimientos occidentales, principalmente el estadounidense, sirvieron a las mujeres como desencadenante para comenzar a expresar su rencor y desasosiego, autodefiniéndose, tal y como expresa Shigematsu (2012), a través de una dinámica dialéctica propia de negación, crítica y autoafirmación.

3. Organización

6.1. Estructura y Formas de Asociación

Según Shigematsu (2012), la mayoría de las mujeres *ribu* eran jóvenes entre veinte y treinta años con educación universitaria. Pertenecían mayoritariamente a la clase media y media-baja y, eran étnicamente japonesas en su mayoría, por lo que ocupaban una posición privilegiada en la sociedad japonesa. Estas mujeres habían crecido bajo un

sistema educativo regulado por la ocupación estadounidense que les había posibilitado experimentar los límites y contradicciones de la democracia que respaldaba el estado capitalista (Shigematsu, 2012).

En comparación con otras organizaciones, el *ūman ribu* era un movimiento marginal. Las activistas *ribu* buscaron la creación de una nueva conciencia antipatriarcal a través de la cual conseguir la transformación del yo individual. Para ello organizaron sentadas, campamentos de verano y crearon comunas y espacios en los que debatir y planificar sus actividades de resistencia y de reforma (Castellini, 2017).

Las reuniones más grandes tenían de dos mil a tres mil participantes, y la tirada media de los periódicos y revistas *ribu* se mantuvo por debajo de los tres mil en la década de 1970. Es importante puntualizar que reclutar nuevos miembros nunca formó parte de sus objetivos (Shigematsu, 2012).

Destaca la primera reunión *ribu*, conocida como el *Simposio por la Liberación* y celebrada el 14 de noviembre de 1970 en Shibuya, Tokio. Contó con participantes muy variadas, desde estudiantes de secundaria a mujeres de 60 años, personas sin experiencia en los movimientos de la mujer, pero también miembros de otros grupos, amas de casa, universitarias, maestras... Aunque luego esta heterogeneidad disminuirá, en el momento fue muy conveniente para intercambiar experiencias variadas de opresión. *Ribu* pensaba que solo a través de revivir las experiencias dolorosas que habían sufrido como mujeres lograrían una revolución de la conciencia; por ello, unas 200 mujeres se sentaron durante 7 horas en un auditorio -cuya entrada había sido prohibida a los hombres- para expresar los problemas a los que se enfrentaban y la carga emocional que arrastraban (Castellini, 2017). La moderadora escribió días más tardes sobre la asamblea en el periódico *Asahi Shinbun* bajo el título “¡Hagamos del dolor vivido de la mujer (*onna*) nuestro punto de partida!” (Castellini, 2017).

La primera conferencia oficial (*ribu taikai*), se llevó a cabo el 5 de mayo de 1972 y atrajo a 2000 participantes (Castellini, 2017); pese a su importancia, podemos concluir que es más significativa la previa actividad que se realizó en forma de campamento. El primer campamento (*gasshuku*) se realizó del 21 al 24 de agosto de 1971 en Nagoya, y participaron 257 mujeres de todo el país. Fue organizado por *Ribu Gasshuku Ribu jikkō iinkai* (Comité ejecutivo del Campamento *Ribu*), que estaba formado por varios grupos, entre ellas el *Gurūpu Tatakau Onna* (Castellini, 2017). Según Castellini (2017), *ribu* consiguió difundir su mensaje revolucionario a través del intercambio de experiencias personales. La participación fue limitada a las integrantes del movimiento y a las escasas

reporteras que pudieron asistir, y careció de un propósito establecido. Aunque fue criticado por este motivo, la intención del movimiento era respetar la autonomía e independencia de las participantes, e incluso sirvió para determinar próximas actividades; por ejemplo, algunas participantes decidieron comenzar a publicar revistas de forma conjunta, como la *Onna Erosu* (Yanagiwara, 2018). Esta búsqueda de un formato abierto era una clara crítica a la rigidez de la Nueva Izquierda (Shigematsu, 2012).

La organización se hacía en torno a células *ribu*, que eran pequeños grupos que operaban de forma autónoma mediante acciones locales e independientes y cooperaban con otros para celebrar eventos y ejecutar acciones y campañas concretas (Shigematsu, 2012). *Ribu* rechazó desde el comienzo la idea de una organización centralizada, con el fin de enfatizar la necesidad de que cada célula determinara su propia lucha. Debido a esto, no precisó de una alianza nacional de mujeres (*zenonna rengo*), muestra del interés por la calidad de los miembros antes que la cantidad, algo heredado del estilo de Tokoro Mitsuko (Shigematsu, 2012).

Nishimura (2006, cit. en Castellini, 2017) diferencia los colectivos en tres grupos, según la finalidad en el momento de creación: aquellos enfocados en crear y practicar nuevos modelos de crianza de niños, los que surgen para organizar las actividades y los que nacen por el mero deseo de la experimentación.

La necesidad de un espacio en el que poder organizarse y recibir a activistas de otros países dio lugar al *Centro Ribu Shinjuku* (*Ribu Shinjuku Sentā*), creado por cinco células e inaugurado el 30 de septiembre de 1972. Fue un centro de planificación y organización abierto las 24 horas, que funcionaba también como una comuna. A lo largo de la historia de *ribu* encontramos la disposición de variadas y numerosas comunas o colectivos (*komuunu*⁷ o *korekutibu*), en un intento de crear una familia alternativa al frecuente sistema familiar (Dales, 2009).

El *Centro Ribu* funcionó como una casa editorial de publicaciones *ribu*, como el periódico *Ribu nyūsu: konomichi hitosuji*, que era el más importante (Shigematsu, 2012). Todo esto, unido a su localización en el centro de Tokio, hizo que se diferenciase con creces de otros centros situados en Kyoto, Osaka y Hokkaidō, a pesar de que no hubo intención de anteponer ninguno de los espacios (Shigematsu, 2012). Esta sede fue también un refugio para adolescentes fugitivas y mujeres maltratadas, además de un centro de enseñanza sobre temas que incumben a la mujer (Shigematsu, 2012).

⁷ Komuunu es un juego de palabras formado por las palabras “comuna” y “koumi”, que significa “dar a luz” (Dales, 2009).

La vida en esta comuna era muy estresante. Había seis o siete mujeres viviendo en un apartamento pequeño de tan solo dos habitaciones que, unido a la división del trabajo voluntaria, contribuyó a un estilo de vida aún más caótico. Las tareas de cada activista variaban según lo que quisiesen hacer, pero teniendo en cuenta sus capacidades, habilidades, iniciativa e incluso carisma (Shigematsu, 2012).

A complicar la vida en el centro vino también la negación de la propiedad privada, que se tradujo en la política de compartir la totalidad de los bienes físicos, incluso la ropa interior y el cepillo de dientes. Además, para poder conseguir dinero las mujeres se alternaban en turnos de tres meses aproximadamente entre trabajar a tiempo completo en la sede y trabajar fuera a tiempo parcial, aceptando trabajos como camarera, anfitriona en la industria del entretenimiento sexual o incluso modelos de desnudo (Shigematsu, 2012). Si a esto le añadimos que era un centro abierto durante todo el día y toda la noche, podemos comprender la tensión y angustia que vivían los miembros residentes (Shigematsu, 2012).

Debido al constante cansancio, presión y fatiga por el estilo de vida que tenían, y al punto elevado de distorsión al que habían llegado las relaciones entre las compañeras de piso, en 1974 optaron por restringir el horario de apertura y reducir el número de actividades del centro, como las numerosas reuniones de planificación. En ese mismo año comienzan a ofrecer servicios gratuitos de asistencia legal para mujeres (Shigematsu, 2012).

Otro centro esencial tras el de Shinjuku fue la cafetería “3 puntos”, creada en 1970 por Iwatsuki Sumie en Ginza (Tokio). Fue concebido como el primer espacio abierto en el que intercambiar información con otros miembros. Es destacable la creación de una guardería 24 horas para las madres solteras, comprendiendo la crianza de los hijos como un esfuerzo colectivo y no perteneciente únicamente a la madre (Shigematsu, 2012).

Aun así, no podemos considerar que nos encontramos ante un organismo nacional que uniera a miembros de *ribu*, sino ante algo más parecido a un centro de operaciones. Las mujeres experimentaban un gran rechazo hacia un movimiento feminista organizado, debido a la decepción que sentían hacia los grupos de la Nueva Izquierda, que buscaban constantemente la hegemonía. Sin embargo, este anarquismo causado por la falta de estructura complicó la obtención de miembros, al igual que lo hizo la falta de una teoría integral que uniese y guiase a las diversas células (Matsui, 1990).

Pese a ello, y, por otro lado, al ser un movimiento tan centrado en Tokio, fue acusado por mujeres *ribu* de áreas periféricas o rurales de ser un movimiento de “feminismo

centralizado”. Su localismo se debe al importante desarrollo económico y cultural que Tokio experimentó a partir de los procesos de modernización que comenzaron con la Restauración Meiji. Por eso, *ribu* fue asociado a áreas metropolitanas, principalmente tres: la de Tokio en la región de Kanto, la de Osaka en Kansai y la de Chukyo en Chubu (Yanagiwara, 2018); lo cual permitió a muchas mujeres trasladarse a las grandes capitales y, de este modo, romper sus lazos regionales y de sangre y convertirse en feministas activas (Fujieda, 1990, cit. en Yanagiwara, 2018).

6.2. Liderazgo

Aunque hemos hablado de que se trata de un movimiento anti-jerárquico y que, por tanto, carece de líder, hubo en el *ribu* una figura bastante influyente y polémica, que llegó a ser reconocida como cabecilla de un movimiento que pretendía no tenerlo: Tanaka Mitsu.

Tanaka escribió los textos más emblemáticos de *ribu*: “La liberación de eros” y “Liberación del retrete”. Fue además creadora del Grupo de Mujeres Luchadoras (*Gurūpu Tatakau Onna*) y miembro del Comité Preparatorio para el Movimiento de Liberación de la Mujer (Shigematsu, 2012). Su teoría sobre la liberación del sexo ha sido el eje central del movimiento.

Desde 1970 a 1975 participó en la mayoría de actividades principales, desempeñando el papel oficioso de representante o *daihyō* (Shigematsu, 2012). Este rol fue atribuido especialmente por los medios de comunicación y los estudios sobre la cuestión de la mujer posteriores (Shigematsu, 2012).

La innegable conversión a ídolo de Tanaka Mitsu fue posible gracias a su autodefinición como “mensajera de *ribu*”, estableciéndose como persona a contactar en el movimiento; su destacado papel tanto en los medios como en los principales eventos, y la construcción de un legado personal que ha contribuido a su propia iconografía (Shigematsu, 2012). Tanaka se representa a sí misma como una mujer de familia trabajadora que puede entender de forma más cercana a la clase obrera y, a través de su aproximación a las figuras más emblemáticas de *Seitō*, generalmente reconocido como la primera ola de feminismo radical japonés (1910-1920) (Shigematsu, 2012). Por ejemplo, afirmó que su grupo *ribu* había comenzado en Hongo, que es el mismo distrito en el que vivió la fundadora Hiratsuka Raichō y en el que están las cenizas de Itō Noe, otra intelectual emblemática del movimiento (Shigematsu, 2012).

También fue esencial su trabajo como editora, que la convirtió en coautora anónima de los escritos del resto de las integrantes, modificando dichos documentos según su visión política (Shigematsu, 2012). De esta forma, sus opiniones ganaban mayor hegemonía.

Por todo esto, Tanaka ha sido muy criticada por parte de otras activistas feministas, que la han descrito como “emperador de *ribu*” (*ribu no Tennō*) (Shigematsu, 2012). Esto se debe a su estilo de liderazgo autoritario, a su fuerte personalidad y a sus inamovibles prioridades políticas. Por otra parte, fue también criticada por seguir una lógica heterosexual en su teoría de la liberación del sexo, que junto a la homofobia evidente en los espacios *ribu* provocó la partida de algunas activistas lesbianas (Shigematsu, 2012).

La propia Tanaka afirmó que a veces sentía que estaba desempeñando el papel de “hombre”, humillando y oprimiendo a otras mujeres a través de discusiones verbales violentas a las cuáles eran incapaces de responder de forma conflictiva, principalmente por la dinámica de poder que situaba a Tanaka en lo más alto (su papel en el movimiento era irremplazable) (Shigematsu, 2012). Estas discusiones eran más habituales en el *Centro Ribu*, donde convivía con otras participantes. Tanaka justifica su actitud mediante la consideración del otro como un espejo de *onna* (mujer) y, a su vez, de una misma; por tanto, a través de la confrontación “del otro” consigue enfrentarse a su propia persona; una práctica que se integra en el proceso de autorreflexión característico de *ribu* (Shigematsu, 2012).

Pese a marcharse a México en 1975, Tanaka continuó dando su opinión sobre cómo debería continuar el movimiento. Por su parte, el resto de miembros aprovecharon la ocasión para poner en común cómo se sentían respecto a Tanaka y hablar abiertamente sobre las dinámicas de poder que habían sido creadas en torno a ella (Shigematsu, 2012).

Ante ello, Tanaka en ningún momento ha reconocido su posición privilegiada, ni tampoco ha dado explicaciones sobre las críticas vertidas contra ella; únicamente se ha justificado alegando que no es el tipo de persona capaz de convivir con otra *onna* en una comuna (Shigematsu, 2012). Además, otras activistas *ribu* han confesado haber sido amenazadas por Tanaka para evitar que reclamasen la autoría de los escritos *ribu* y negar la existencia de una coautoría (Shigematsu, 2012).

Sin ni mucho menos atribuir el surgimiento y continuación del movimiento a Tanaka Mitsu, es esencial reconocer la influencia que tuvo en dar forma al flujo y dirección del movimiento y cómo, lejos de pretender no tener imperfecciones, las abrazó como una fuente creativa intrínseca en la lucha (Shigematsu, 2012).

3. La Ideología *Ribu*

7.1. Objetivos *ribu*

Las particularidades recopiladas en este apartado han sido en parte comentadas con anterioridad; sin embargo, su reiteración parece necesaria para percibir hasta qué punto las características de *ribu*, su combinación e interacción, hacen de él un suceso tan singular y distintivo.

Sobresale ante todo su profundidad teórica, fundamentada en el énfasis en la sexualidad femenina, la transformación cultural centrada en las mujeres, el enfoque crítico hacia otros movimientos, la militancia contra el imperialismo japonés y la enunciación de *onna* como sujeto político.

Contrario a la idea de un movimiento antiteórico, *ribu* investigó la relación entre la experiencia subjetiva de la mujer u *onna* y la formación de un sujeto revolucionario. Esta investigación fue una expansión de lo que Tokoro Mitsuko entendía como teoría de la mujer o *josei no ronri*, que sería denominado más tarde por Saeki, Yōko y otras intelectuales como *Onna no Shisō* (el pensamiento de *onna*) (Shigematsu, 2012). Partiendo de la cuestión de *Zenkyōtō*, “¿Qué significa vivir como un ser humano?”, *ribu* comienza con las preguntas: “¿Qué significa vivir como una *onna*?” o “¿Estamos viviendo como *onna*?”, dudas enfrascadas en una búsqueda existencialista de la liberación de la mujer (Shigematsu, 2012). Esta exploración se hizo en un intento de resistir la dominación de la teoría y conciencia “masculina” o “de productividad” y desarrollar en oposición la “lógica de la mujer” (Shigematsu, 2012).

Según Castellini (2017) *ribu* ideó un procedimiento para conseguir la ansiada reforma drástica de la sociedad. Consistió en un llamamiento a la transformación radical de la conciencia (*ishiki henkaku*) de cada *onna* partícipe. Para ello, era necesario una subjetividad clara y libre (*shutaisei*) a nivel interno que sirviera de presupuesto para cambiar la sociedad (Castellini, 2017). Esto suponía la superación por parte de las mujeres de las ideas aprendidas de feminidad, felicidad de la mujer o cualidades estereotípicamente femeninas; un proceso de desentrañar los procesos psicológicos interiorizados que se hacía también para evitar la complicidad inconsciente de otras mujeres con el sistema (Castellini, 2017).

Recordemos que el objetivo principal del movimiento es reivindicar la libertad sexual de la mujer, como veremos más extensamente en el siguiente apartado (*De fujin a onna*).

Enmarcado en este contexto de libre sexualidad, hay una lucha por ser madres fuera del matrimonio, tener un libre acceso al aborto y una adecuada educación sexual, y una crítica a la prostitución y a la pornografía, industrias consideradas “masculinas” y que reflejan las injusticias del sistema social.

Las mujeres *ribu* lucharon por ser reconocidas como mujeres, sin estar moldeadas por las identidades impuestas en una sociedad dominada por los hombres (Castellini, 2017). Buscaban desprenderse de etiquetas limitadoras como era ser hija, madre, esposa, nuera o suegra. Es por esto que trataron de desafiar no solo el sistema matrimonial, sino el familiar en su totalidad (Castellini, 2017).

En relación a la política, ya vimos que las mujeres *ribu* fueron muy críticas con los movimientos izquierdistas, aunque mantuvieron ideas de corte socialista (Shigematsu, 2012). Tenían conciencia de clase y se consideraban anárquicas; además de opuestas a la productividad capitalista, que oprimía a los grupos percibidos como débiles: las madres, los discapacitados y los ancianos (Shigematsu, 2012). Aunque hubo mujeres que quisieron cambiar la sociedad con la ayuda de la jurisprudencia, la mayoría no buscaban una reforma estatal, sino un proceso revolucionario a través de la alianza democrática de pequeños grupos. Además, lucharon por crear una “cultura por y para mujeres” a través de la apertura de cafeterías y librerías, y otras actividades culturales, como la celebración de conciertos (Shigematsu, 2012).

Como herencia de la Nueva Izquierda, *ribu* realizó una crítica extensa al imperialismo estadounidense en Japón y al estratégico posicionamiento imperialista de este último en otras regiones asiáticas (Shigematsu, 2012). La distinción más clara de esta crítica en comparación con la anterior genealogía de izquierdas es el enfoque en la violencia de género. *Ribu* criticó la responsabilidad de las mujeres japonesas al posicionarse como cooperadoras del esfuerzo bélico y beneficiarse de la colonización sin cuestionar la moralidad de estos hechos (Shigematsu, 2012). Defendieron la figura de una mujer consciente de sus condenables actos, y no la imagen de “mujer engañada” o víctima de estos sucesos, como hacen otros movimientos de la mujer. *Ribu* comprende la violencia como un proceso sistemático y estructural que es invisible a la par que constitutivo a *onna* (Shigematsu, 2012).

En uno de los primeros manifiestos creados por el Comité Preparatorio para el Movimiento de Liberación de la Mujer en 1971, se visibilizó el protagonismo de *onna* como actor político; notorio en los siguientes principios de *ribu*: liberar a *onna* de todas las opresiones, eliminar la discriminación entre hombres y mujeres, protestar a favor de

la conciencia de *onna* o del pensamiento de la mujer, permitir que *onna* organice a otras *onna*, conseguir una verdadera liberación y autonomía y derrocar a Anpo (Shigematsu, 2012).

La política de *ribu* enfatiza que la liberación sólo es posible al enfrentarse al imperfecto y contradictorio yo. Esta práctica podía llevarse a cabo a través de la estructura organizadora en la que el espacio era compartido con la otra *onna*, entrelazando el deseo de autodeterminación con el yo colectivo (Shigematsu, 2012).

7.2. Práctica *ribu*

Para poder comprender la dinámica de acción de *ribu*, a la vez que su sistema de pensamiento, voy a destacar algunas de las campañas más representativas del colectivo.

En el inicio del movimiento, muchas acciones catalizadoras fueron preparadas por el grupo *SEX* (*Shisō Shūdan Esuīekusu*), el Comité Preparatorio para el Movimiento de Liberación de la Mujer y el Grupo de Mujeres Luchadoras, superponiéndose los miembros de estos dos últimos. Algunas de estas acciones son la protesta contra la guerra de Vietnam en el año 1970, la primera reunión *ribu*, los campamentos de verano y la primera conferencia *ribu* inclusive (Shigematsu, 2012). Muchos de estos grupos se caracterizaban por acciones de confrontación directa. Un ejemplo de esto es la intervención del grupo *SEX* en un mitin estudiantil organizado por la Universidad de Bellas artes de Tokio en 1970. Cuatro mujeres, buscando centralizar la cuestión en el sexo, saltaron al escenario para anunciar la creación del grupo. Llevaban cascos negros y el sexo pintado de blanco, con la intención de alterar a los presentes y ser posteriormente reconocidas (Shigematsu, 2012).

Por otra parte, las reuniones *ribu* se caracterizaron por el estilo de debates interminables que *Zenkyōtō* encarnaba. Las participantes, con la ayuda de una moderadora, mostraban sus diversos puntos de vista. En la primera reunión, la riqueza y heterogeneidad de las opiniones que se propusieron, permitió a *ribu* usar dichas temáticas durante toda la década (Shigematsu, 2012). En dicha reunión discutieron sobre la concepción de la maternidad, la necesidad de una independencia económica, la revolución de la conciencia de *onna*, la complicidad de las mujeres en los sistemas que las oprimen y, a su vez, oprimen a otras, y un llamamiento a meditar sobre la masculinidad. Por otra parte, también se habló sobre los problemas en el ámbito laboral, el trabajo sexual, el aborto, la píldora y los camaradas varones (Shigematsu, 2012).

Otros ejemplos de acciones icónicas de *ribu* son las protestas contra la Ley de Protección Eugenésica, que abordaré posteriormente; las movilizaciones contra el turismo *Kisaeng* o turismo sexual en Corea del Sur; y el Incidente de la Mona Lisa (Shigematsu, 2012).

La protesta contra el turismo sexual en Corea escenifica el *ribu* antiimperialista y el *ribu* que busca la liberación sexual. Este tipo de turismo consistía en grupos de hombres japoneses que viajaban a Corea del Sur con tours organizados que incluían servicios sexuales prestados por jóvenes coreanas (Shigematsu, 2012). Era un sistema que consistía en la explotación de mujeres en necesidad, quienes fueron reconocidas por las activistas japonesas como víctimas de las consecuencias de la colonización japonesa (Shigematsu, 2012). En diciembre de 1973, universitarias coreanas de la Universidad Eiwa se manifestaron en el aeropuerto de Kimpo (Seúl) ante la llegada de estos “turistas”. Como respuesta, varios grupos *ribu* protestaron en el aeropuerto de Haneda (Tokio) el 25 de diciembre de 1974, llevando a cabo acciones ilegales que comportaron el arresto de algunas participantes; lo cual es muestra también del apoyo por parte de *ribu* a las criminales (Shigematsu, 2012). Esta solidaridad con los sujetos criminalizados se debió a la reflexión de *ribu* sobre las condiciones estructurales que obligaron a los criminales a realizar tales actos (Castellini, 2017).

El suceso conocido como el “incidente de la Mona Lisa” fue fruto de la solidaridad *ribu* con el movimiento de las personas discapacitadas, que también se tratará en el apartado sobre la Ley de Protección Eugenésica. En abril de 1974, la Mona Lisa se exhibió en el Museo Nacional de Tokio. Debido a la desmedida cantidad de visitantes esperados, se anunció que no se permitiría el acceso a aquellas personas que requiriesen ayuda; una clara alusión a las personas discapacitadas y ancianas, principalmente. Como solidaridad con las personas discapacitadas, el *Centro Ribu Shinjuku* y la comuna *Tokio Komu-unu* decidieron protestar en el estreno de la exhibición: una mujer *ribu* llamada Yonezu pintó con aerosol rojo la vitrina que protegía al cuadro, y acabó siendo detenida y declarada culpable de un delito menor (Shigematsu, 2012).

Por otra parte, las células han sido eclipsadas por el grupo más sensacional: *Chupiren* (Alianza por el Aborto y la Píldora), creado en 1972 y liderado por Enoki Misako. *Chupiren* exigió el acceso libre a la píldora y al aborto seguro. Sus acciones fueron muy mediáticas, como la ridiculización en público de hombres que habían cometido infidelidad y el uso de cascos de protección rosas (Mackie, 2003). Aunque recibieron una atención desmedida, fue beneficioso para el movimiento en tanto que reclamaron el

control autónomo sobre sus propios cuerpos, además de la potestad sobre su sexualidad y capacidad reproductiva (Mackie, 2003).

Otros grupos, como WOLF, erigido por Akiyama Yōko como un “ribu de mediana edad”, se centraron en proyectos de traducción al japonés de feministas de habla inglesa (Castellini, 2017). Hubo también otros grupos menos numerosos que decidieron priorizar un enfoque panasiático y transnacional y dedicarse a actividades de cooperación con otras mujeres asiáticas (Castellini, 2017).

En lo que concierne a los métodos de difusión que usó el movimiento, el *ūman ribu* ganó visibilidad a través de los medios de comunicación, por ejemplo, gracias a la transcripción de la primera reunión, que fue publicada bajo el nombre “Protesta contra la discriminación sexual: las contiendas de Ūman Ribu”, y se convirtió en el primer libro *ribu* publicado (Shigematsu, 2012).

Sin embargo, la relación con los medios no fue en todo momento positiva. Muestra de ello es el intento de deslegitimación del movimiento como una importación estadounidense (Shigematsu, 2012). También quisieron darle una mala publicidad a *ribu* afirmando que las actividades que desempeñaban eran “extrañas”, como bailar desnudas al aire libre, y hablar en exceso sobre sexo (Shigematsu, 2012). Por el contrario, gracias a la negociación de *ribu* con revistas como *Shūkan Asahi* y *Asahi Journal*, hubo ocasiones en las que los medios brindaron información precisa y favorable, al incluir artículos escritos por ellas mismas (Shigematsu, 2012).

Ribu se esforzó por crear canales de comunicación alternativos, conocidos como *minikomi* (minicomunicaciones), opuestos a los *masukomi* (los medios masivos). Estos *minikomi* se caracterizaron por ser accesibles e informales y sirvieron para transmitir información entre todas las células del movimiento (Castellini, 2017). Aunque no contaban con las infraestructuras y la cobertura de los grandes medios, a través de ellos se burlaron de políticos, algunos hombres de izquierda e incluso de los propios medios de comunicación de masas (Shigematsu, 2012).

Los *minokomi* consistían en la producción y difusión de folletos, revistas, boletines y *fanzines*, que divulgaban información sobre actividades y eventos a miembros activos y potenciales (Castellini, 2017). Con ellos se desafió la homogeneización del feminismo japonés en los principales medios, permitiendo la diversidad de críticas y puntos de vista (Dales, 2009).

Uno de los *minokomi* más destacados es “Onna kara Onna he” (De Mujer a Mujer) y la revista *Onna Erosu* (Yanagiwara, 2018). *Onna Erosu* (Mujer y Eros) fue establecida

en 1973 y cerró en 1982 con 17 números publicados, debido a dificultades financieras. Fue creada por Saeki Yoko, Yoshizumi Kazue, Miki Soko y Funamoto Emi y editada por Shakai Hyoron Sha. En comparación con el resto de boletines considerados *minikomi* tuvo una distribución apropiada (Mackie, 2003). Trataron muchos temas: la sexualidad de las mujeres, la situación de las amas de casa, la prostitución, el sistema político o la destrucción del sistema familiar (Mackie, 2003). Aunque su tirada media fue de dos mil a tres mil ejemplares, el primer número llegó a vender veinte mil copias (Shigematsu, 2012).

La cobertura negativa de la prensa cambió en 1975, con el Año Internacional de la Mujer de las Naciones Unidas. A finales de 1974, las feministas Ichikawa Fusae y Tanaka Sumiko coordinaron a diversos grupos de mujeres escritoras, intelectuales, funcionarias públicas, académicas y grupos de ideología diversa para planificar la participación japonesa en la reunión; y fundaron el Grupo de Acción del Año Internacional de la Mujer (*Kodo Sum Kai*) (Shigematsu, 2012). Planificaron un conjunto de estrategias para desafiar la representación de la mujer en los medios de comunicación. Estas demandas incluían: que los boletines de noticias fueran leídos por hombres y mujeres, que las emisoras abordaran la necesidad de cambiar los roles tradicionales, que las mujeres tuvieran papeles más diversos en los dramas, mostrando también a mujeres trabajadoras y a hombres encargados de la labor doméstica, y que se suministrara información estadística sobre el empleo dentro de la emisora nacional (Mackie, 2003). Como vemos, las reivindicaciones se centraron en el sexismo de los medios de comunicación y lograron detener anuncios comerciales sexistas mostrados en la televisión nacional (Mackie, 2003).

En definitiva, *ūman ribu* se basó en un complejo pensamiento sistemático que se vio reflejado en la naturaleza tan diversa de las acciones que desempeñaron. Las células articularon sus propias luchas a través de un proceso ideológico lleno de tensiones y contradicciones, con una relativa coherencia lograda al compartir algunos principios, como son los objetivos aquí descritos (Castellini, 2017).

8. De *Fujin* a *Onna*

La traducción a principios de la década de 1970 de “Nuestros cuerpos, nosotras mismas” fue el precedente del diálogo sobre el sexo como núcleo de opresión, hasta llegar a un estadio posterior en el que el control de nuestros cuerpos es considerado como requisito

indispensable para lograr la emancipación; que había sido arrebatada por la sociedad patriarcal (Matsui, 1990). Por primera vez, la sexualidad de la mujer fue colocada como centro de sometimiento de las mujeres, distanciándose del resto de movimientos de posguerra (Shigematsu, 2012).

Nuestra concepción de la palabra sexo (*sei*) es dispar a la que Tanaka Mitsu concibió. En nuestro idioma, “sexo” hace referencia a las relaciones sexuales, la diferencia sexual entre géneros o la sexualidad en sí. En el caso del *ūman ribu*, tiene un sentido mucho más amplio: es una fuerza opresora y potencialmente liberadora; en la que las *onna* pueden alcanzar la transformación radical del yo. El sexo es una parte de la totalidad, siendo la “totalidad” el sistema moderno capitalista e imperialista de la época (Shigematsu, 2012).

Para teorizar sobre la liberación sexual, Tanaka usó la doctrina marxista de la lucha de clases con el objetivo de indagar y descubrir qué ocurría en el caso del sexo. Defendió un análisis materialista del sexo como clase y afirmó que la opresión principal de la mujer era el sexo en sí mismo. Como la noción de sexo contenía la clave para la emancipación, era visto como una factible fuerza revolucionaria (Shigematsu, 2012).

Tanaka Mitsu escribió tres manifiestos que expresan con claridad sus ideas a favor de la liberación del sexo: “La Declaración de la Liberación del Eros” publicado en junio de 1970; la “Liberación del Retrete” de agosto de 1970 y “¿Por qué una liberación sexual? Plantear el problema de la liberación de la mujer” de septiembre del mismo año (Shigematsu, 2012). Hizo de la liberación sexual el eje central en torno al que se articulaba la teoría del movimiento. En la *Liberación del Retrete*, Tanaka rechaza la concepción masculina de la mujer como dos imágenes contrapuestas, la de madre (unida a la idea del amor maternal) y la de “retrete” (un mero recipiente usado como satisfacción del deseo sexual) y declara que ser prostituta y ama de casa, lejos de ser representaciones opuestas, son dos caras de la misma moneda (Mackie, 2003).

El uso de la expresión “retrete” se debe a la designación como “baño público” que recibían las mujeres de consuelo durante la guerra. No obstante, fue usado también por la Nueva Izquierda y el movimiento estudiantil *Zenkyōtō* como referencia a las mujeres que decidían vivir libremente su sexualidad, quienes eran vistas por sus camaradas masculinos como objetos sexuales (Castellini, 2017).

El gobierno Meiji adoptó como estándar (*hyōjungo*) el idioma que hablaban los hombres de clase media de Yamanote (Tokio). Según *ribu*, este lenguaje carecía del vocabulario necesario para expresar la perspectiva de las mujeres y desvalorizaba la feminidad (Yanagiwara, 2018). Por ello, deciden reclamar de forma consciente el término

onna, similar en español a “hembra”, que pese a significar mujer, no era comúnmente usado por las connotaciones sexuales que tenía. De esta forma, *ribu* hace una reivindicación de la palabra “onna”, parecida a la que las identidades no normativas hicieron del término “queer” (literalmente “desviado”), que convierte a *onna* en un término bandera de su lucha (Shigematsu, 2012).

Esta palabra considerada tabú por sucia e irrespetuosa, tenía implicaciones sexuales y burdas (Shigematsu, 2012). Aun así, *ribu* decide abandonar otros términos que designaban a las mujeres, como *fujin* (dama) o *josei* (el término genérico). Así, a diferencia de *onna*, *fujin* hace referencia a las mujeres casadas; no concebidas en teoría como objetos sexuales. Hubo ciertos movimientos de la mujer categorizados como “movimientos *fujin*”, que se limitaron al matrimonio y a las normas de género establecidas. En cambio, *josei* fue usado para designar el conjunto de movimientos de la mujer en general: *josei undō*, traducido literalmente “movimiento de la mujer” (Fujieda, 1990, cit. en Yanagiwara, 2018). Frente a estos términos, *ribu* politizó el uso del término *onna* en el intento de desvincularse de los roles de *shufu* (ama de casa) y *haha* (madre), cuyas acciones estaban englobadas bajo el movimiento *fujin* (Shigematsu, 2012).

Es más, el discurso *ribu* se caracterizó por el uso de un lenguaje vulgar e implícito que buscaba eliminar la idea de la mujer como ama de casa perfecta que no emplea un lenguaje sexual; usaron expresiones como “grito del útero” o la “verdad dicha por la vagina” (Shigematsu, 2012).

Centrarse en la liberación sexual fue un método para poder descubrir el yo genuino situado en una misma, y superar la doctrina de la feminidad impuesta por una sociedad masculina (Shin, 2011). Esto fue posible a través de la educación entre mujeres, con formación sobre temas como salud reproductiva y sexualidad (Dales, 2009). *Ribu* argumentó que el previo impedimento a las mujeres de ser un sujeto sexual activo hizo que sufrieran un gran desconocimiento de su propio cuerpo y, ligado a la imposibilidad de hablar sobre temas sexuales, la mantuvo en una posición de subordinación en el sistema regente (Castellini, 2017).

Asimismo, esta enajenación provocaba que la mujer fuese propiedad de “otros”. En el intento de recuperar esta parte corpórea, se llevaron a cabo diversas prácticas. Por ejemplo, se organizaron talleres sobre el uso de tampones, cuya utilización no se consideraba parte de la feminidad estipulada, así como otros relacionados con el cuerpo femenino, tras haber aprendido en otros países como Estados Unidos (Wakabayashi, 1977, cit. en Yanagiwara, 2018). Este es el caso de Wakabayashi Naeko, miembro del *Ribu Shinjuku Sentā*, quien,

tras su formación en una clínica de ginecología, creó con posterioridad el curso *Onna no karada renzoku tīchi-in* (enseñanza sobre el cuerpo de la mujer) (Wakabayashi, 1977, cit. en Yanagiwara, 2018).

También la prostitución, la industria del sexo o, como se conocía en Japón, la industria del agua (*mizu shōbai*), fue criticada por las activistas *ribu*, que entendían que reflejaba la desigualdad de género del sistema familiar y la opresión de la sexualidad femenina (Matsui, 1990).

En conclusión, esta apropiación de lo físico fue un desafío por parte de las mujeres en un intento de recuperar algo que les pertenecía, pero que había estado subyugado a los intereses del estado y de los hombres individuales (Dales, 2009). Como hemos visto, *ribu* se reapropia del término *onna* y lo convierte en un potencial sujeto revolucionario (Castellini, 2017). De esta forma, de acuerdo con Shigematsu (2012), se buscó politizar el sexo y poner el foco en el cuerpo de *onna* como una expresión política.

9. Crítica al Sistema Familiar

La crítica al sistema de familia fue otro rasgo distintivo de *ribu*, que concebía la familia nuclear como el lugar donde la sexualidad y el deseo de la mujer eran subordinados al hombre, y un espacio con un fin productivo y reproductivo, bajo la doctrina capitalista centrada en el hombre (*danseichūshin*) (Castellini, 2017).

Debido al desarrollo económico que Japón experimentó en la década de 1960, el país se transformó en una sociedad capitalista avanzada, que se reflejó en un aumento del 60% de las familias nucleares, reemplazando en gran medida el anterior sistema *Ie* (Castellini, 2017). La sociedad japonesa de posguerra consiguió trasplantar de forma exitosa el modelo occidental de familia nuclear impulsado por la ocupación estadounidense, pero el modelo de familia continuó teniendo un perfil esencialmente japonés (Castellini, 2017).

Este nuevo modelo nuclear, compuesto por el marido, la mujer y los hijos ocasionó la creación de viviendas suburbanas (Castellini, 2017). Debido a este novedoso estilo de vida, las empresas introdujeron nuevos electrodomésticos, como los frigoríficos, las aspiradoras y las lavadoras, que se vendían como liberadores de las amas de casa; esta idea está integrada en el *mi-homismo* o “la ideología de la propiedad de la vivienda”, que enfatiza la importancia de la compra de bienes materiales domésticos para la expansión económica de Japón (Tomiko, 2000, cit. en Castellini, 2017).

El papel de la mujer como ama de casa a tiempo completo se convirtió en algo común. Esta fuente de opresión de las mujeres se basa en el “mito de la maternidad”, por el que una mujer se convierte en madre a través del matrimonio y no cuando da a luz (Dales, 2009). Es por ello que el *ūman ribu* se basa en la deconstrucción de la “fantasía de la familia moderna” (*kindai kazoku gensō*) (Yoshizawa, 1990, cit. en Dales, 2009).

Las amas de casa formaron movimientos antinucleares, ecológicos, de consumidores y de promoción de la paz que se consideraron extensiones del rol femenino y, por tanto, fueron legitimados (Matsui, 1990). Controlaban la educación de los hijos, las tareas del hogar y la economía doméstica (Matsui, 1990).

Aun así, había mujeres que trabajaban fuera de casa. En su mayoría, sin embargo, éstas eran jóvenes y solteras (Matsui, 1990), si bien, este patrón cambió a finales de la década de 1970 tras la crisis del petróleo. Las amas de casa tuvieron entonces que buscar un empleo remunerado para poder sostener el nivel de vida. Fueron contratadas en la mayoría de casos en trabajos semicualificados o que no precisaban formación previa. En 1979, un 67% de las trabajadoras eran mujeres casadas (Matsui, 1990).

Sea esto como fuere, el sistema sigue articulado sobre la base de que los maridos son el soporte económico de la familia y las esposas las encargadas del hogar y los niños (Castellini, 2017). Es por ello posible hablar del surgimiento de pseudo-familias de madres solteras, debido a que el padre estaba demasiado atareado socializando en la esfera pública como para dedicar tiempo a su familia (Yoshizumi, 1995, cit. en Castellini, 2017).

Se trata, como vemos, de una continuación del *ryōsai kenbo* (buena esposa, madre sabia). Este modelo de mujer, usado en el siglo XIX como apoyo de las prácticas nacionalistas e imperialistas, ahora se empleaba para favorecer una división de género que respalda el papel de los varones en el mercado de trabajo. Santificando el amor y la devoción maternales, se encomendó a las mujeres ser devotas de la familia, gestoras de la casa y encargadas de la educación de los hijos y del cuidado de ancianos, niños y enfermos, mientras los varones se desenvuelven en el mundo laboral (Castellini 2017).

El “mito del amor materno” se basa en idealizar la relación de madre e hijo. Se entiende que una madre se sacrifica por el bien mayor de la familia y siente un amor incondicional por el hijo, lo que hace que abrace la maternidad con entusiasmo. De esta forma, se evita que haya un comportamiento desviado como puede ser la frustración, el miedo o la ansiedad de ser madre, y se estigmatiza a las mujeres que viven una experiencia diferente (Castellini, 2017). Asimismo, se difundió la idea de “la felicidad del hogar”, asociado a

las familias de clase media, en la que se ignoraba el aislamiento que sufría la mujer de la sociedad y el confinamiento a la esfera doméstica, atrapadas en el rol sexual y maternal atribuido a la mujer (Castellini, 2017).

A nivel legislativo, la institución de la familia estaba regulada por el *koseki seido*, el registro familiar, creado en 1872. En él se registraban todos los eventos relacionados con la familia: el matrimonio, divorcio, nacimiento de hijos, adopción y el fallecimiento (Castellini, 2017). Desde entonces, se exige que sea mostrado en ciertos ámbitos como el educativo, el asistencial, y el laboral (Castellini, 2017). Es incluso requerido por los suegros para comprobar la inexistencia de antecedentes penales en futuros esposos. El *koseki seido* fue criticado por *ribu* porque, al casarse, la esposa era añadida a la familia del esposo, sin posibilidad de tener su propio registro familiar (Castellini, 2017). Por otra parte, como solo los japoneses podían tener el registro, y las mujeres eran eliminadas de su registro familiar en el matrimonio, si se casaban con un extranjero los hijos no obtendrían la nacionalidad japonesa. Esto se mantuvo hasta 1985, cuando se confirió que tanto la madre como el padre podían dar la nacionalidad al hijo (Castellini, 2017). También fue criticado por su índole patrilineal, que convertía a los hijos de mujeres solteras en “ilegítimos” (*hichakushutsushi*) (Shigematsu, 2012).

La creación de comunas fue en parte fruto de la solidaridad con estas madres solteras, a quienes se intentó ayudar a evitar el estigma social (Castellini, 2017). Esta camaradería y la postura crítica de *ribu* hacia la institución maternal ocasionó que muchas activistas decidieran tener hijos fuera del matrimonio y buscar métodos de crianza alternativos (Castellini, 2017). Por otro lado, decidieron acuñar un nuevo término para designar a las madres solteras. Al principio, se usaba la expresión “mikon no haha”. *Mikon* está formado por los caracteres de 未 “todavía no” y 婚 “casarse”; es decir, es una mujer que aún no está casada (pero que lo va a hacer) (Inoue, 1980, cit. en Castellini, 2017). En su lugar, usaron “hikon no haha” que sería “madre en contra del matrimonio” o “madre anti-matrimonio” (Castellini, 2017).

Un caso de comuna muy conocido es el de *Tokyo Komu-unu*, mencionado anteriormente. Se inauguró en 1972 y estaba conformada originalmente por cuatro madres y sus hijos, con el objetivo de redefinir las relaciones entre padres e hijos y criticar la idea de que la crianza recae únicamente en la madre biológica (Shigematsu, 2012), además de la creencia de que ese es el propósito de vida de la mujer (Castellini, 2017). También

funcionaba como una guardería para el resto de los miembros, en la que tanto hombres como mujeres se encargaban de su cuidado (Castellini, 2017).

Esta comuna fue considerada por sus integrantes como una “familia de madres solteras” (*mikon no haha no ie*), en la que lucharon por el derecho de las madres de hacer vida fuera de la esfera doméstica (Castellini, 2017). Buscaron politizar el sistema familiar a través de su participación -con sus respectivos hijos- en protestas; por ejemplo, contra museos, grandes almacenes y compañías de tren que no permitían el uso de cochecitos, limitando las posibilidades de las madres de acceder a estos espacios (Castellini, 2017).

Ribu defendió que la necesidad de elegir entre ser madre y tener una subjetividad fuerte e independiente era una evidencia de la opresión de la sociedad (Akiyama, 1993, cit. en Castellini, 2017). Estas activistas no estaban en contra de la maternidad, sino de un sistema familiar obsoleto que la confería un sentido arcaico, erigiéndose en el lugar donde se reproducen las estructuras de discriminación (Castellini, 2017).

10. Aborto y Filicidio

10.1. Aborto

Desde el período Meiji, el control reproductivo ha sido una preocupación estatal. A comienzos de la década de 1970, el aborto estaba regulado por la Ley de Protección Eugénica, cuya revisión en 1949 permitió abortar en caso de que las condiciones físicas o económicas de las madres implicaran que la continuación del embarazo o dar a luz podía ponerla en peligro (Mackie, 2003).

A finales de la década de 1950 y comienzos de la de 1960, Japón se dio a conocer internacionalmente como un “paraíso del aborto” (*daitai tengoku*) debido al vacío legal de la disposición de causas económicas (Norgren, 2001, cit. en Castellini, 2017). Esta vaguedad hizo que fuera accesible prácticamente sin restricciones, y que extranjeras viajasen a Japón para abortar; algo inaudito en un momento en el que muy pocos países permitían legalmente la práctica (Kato, 2009). *Seichō no Ie*, un grupo religioso derechista, nacionalista y antiaborto, remarcó que esta designación mostraba que Japón era considerado un país incivilizado que ignoraba los derechos humanos (Kato, 2009). Esta agrupación es también famosa por la creación del negocio denominado “mizuko kuyō” en la década de 1970. Se trata de una ceremonia japonesa que tiene como fin “consolar las almas de los fetos abortados”; consigue así evitar la supuesta venganza del espíritu del bebé y tranquilizar a las madres. Aunque su nacimiento se relaciona con prácticas budistas,

Kato (2009) aclara que se trata de un negocio que se aprovecha de las experiencias traumáticas de las mujeres que han abortado de forma natural o inducida.

En mayo de 1972, el Ministerio de Salud y Bienestar, con el apoyo de *Seichō no Ie* (La Casa del Crecimiento), propusieron una revisión de la Ley de Protección Eugenésica en la 68ª Dieta (Castellini, 2017). Plantearon la eliminación de la cláusula económica a favor de la implantación de una que permitiera el aborto selectivo (en casos de enfermedad fetal o discapacidad) y el establecimiento de un sistema orientativo para las mujeres sobre la edad a la que debían tener hijos (Kato, 2009). Lejos de reconocer el derecho de las mujeres a la autodeterminación, estas propuestas tenían una lógica eugenésica (Castellini, 2017), con modificaciones destinadas a resolver la escasez de mano de obra durante el período de crecimiento económico (Kano, 2004, cit. en Yanagiwara, 2018). Esta carencia estaba motivada por las penurias de la guerra, el aumento de mujeres que accedían a la educación superior, y su mayor participación en el mercado laboral; factores que contribuyeron a la bajada de la natalidad sufrida durante las décadas de 1960 y 1970 (Castellini, 2017). Por otra parte, la cláusula del aborto selectivo se basaba en la presunta relación entre discapacidad e infelicidad; por tanto, prevenir estos nacimientos formaba parte de la política de bienestar (Kato, 2009). La imagen de los discapacitados, vistos como desviados de la norma dominante de la sociedad (el hombre productivo y libre de discapacidades), era similar a la de las mujeres embarazadas o las mujeres con niños, lo que hizo la colaboración entre ambos grupos posible (Kato, 2009).

La oposición a la restricción del aborto se convirtió en objetivo central del movimiento *ribu* (Kato, 2009). *Ribu* alegaba que el gobierno usaba sus cuerpos como un método de control de la población y denominó a la nueva legislación propuesta “Ley de Criminalización del Aborto”, ya que al eliminar la cláusula de motivos económicos el resultado era, innegablemente, la prohibición del aborto (Yanagiwara, 2018).

De acuerdo con Marioka (2001, cit. en Yanagiwara, 2018), las peticiones de *ribu* se pueden resumir en tres puntos: la no intervención del estado en la actividad reproductiva; la libertad de decisión de las mujeres de dar a luz o no, y el eslogan “*umeru shakai wo, umitai shakai wo*” (hacia una sociedad en la que las mujeres puedan y quieran dar a luz). Cuando la propuesta de reforma estaba a punto de ser introducida, mujeres de todo Japón iniciaron protestas, como sentadas, reuniones para instruir en esta cuestión, y manifestaciones en las que expresar e intercambiar opiniones (Kato, 2009).

Inicialmente, las protestas de *ribu* contra la reforma de la ley aparecieron bajo el lema “*umu umanai ha onna ga kimeru*” (la mujer decide si dar a luz o no). Este eslogan recibió

críticas por parte de *Aoi shiba no kai*, una asociación de personas con parálisis cerebral, que criticaron su carácter eugenésico y discriminatorio contra las discapacidades (Yanagiwara, 2018). La consigna fue cambiada a “*umeru shakai wo, umitai shakai wo*” (hacia una sociedad en la que las mujeres puedan y quieran dar a luz). De esta forma, dirigieron el enfoque hacia una sociedad patriarcal y capacitista que obliga a las mujeres a abortar, incluyendo los seleccionados por motivos de discapacidad (Yanagiwara, 2018). Para dar el mismo peso a ambas cláusulas, *ribu* cambió el nombre inicial que recibían las protestas: “Oposición al Proyecto de Penalización del Aborto” a “Oposición a la Revisión de la Ley de Protección Eugenésica” (Kato, 2009).

Aunque *ribu* defendió que el aborto de fetos deformes estaba vinculado a la carencia de prestaciones para criar a estos hijos, la asociación *Aoi shiba no kai* no estaba convencida de estos argumentos, y declaró que las personas discapacitadas eran asesinadas por el egoísmo de las mujeres (Kato, 2009).

El debate entre ambos grupos hizo que las mujeres *ribu* se cuestionasen la retórica de los derechos que originalmente había enmarcado su lucha (Castellini, 2017), debido a la percepción de que un derecho es algo que se <<goza>>, y que, por tanto, atribuye a la práctica del aborto un sentido positivo (Kato, 2009).

Tanaka Mitsu, quien desarrolló una relación cercana con Yonezu Tomoko, -una activista con discapacidad- (Castellini, 2017), defendió que el aborto, en un contexto en el que las mujeres no pueden o no quieren parir, no es más que otro nombre para el infanticidio (Yanagiwara, 2018). Tanaka argumenta que es la sociedad la que obliga a las mujeres a cometer estos filicidios pero que, igualmente, matar al feto las hace asesinas; un sentimiento compartido en general por las mujeres de *ūman ribu* (Tanaka, 1973, cit. en Kato, 2009). Para ella, el infanticidio y el aborto se deben reconocer como un continuo de violencia; ambos eran actos de asesinato. Las asesinas que mataban a sus hijos eran aquellas mujeres desafortunadas que habían perdido la oportunidad de matar al niño/a antes de que naciera (Shigematsu, 2012).

Con la consigna “dar a luz es egoísmo, no dar a luz es egoísmo”, *ribu* defiende que en ocasiones las mujeres dan a luz para sentirse completas, o para demostrar y justificar su condición de mujer y no ser vistas como desviadas del curso normal. Sin embargo, abortar es también egoísta (Kato 2009).

Ahora bien, aunque abortar es considerado un acto egoísta, el proceso tan doloroso que supone explica que haya justificaciones sustanciales para llevarlo a cabo (Kato, 2009). Según *ribu*, las mujeres no deberían racionalizar las experiencias del aborto señalando las

pobres condiciones del entorno, porque al hacerlo están tratando de mitigar el dolor de la experiencia, lo que acabaría en una aceptación del *status quo* social (Kato, 2009). Esto quería ser un llamado a la mujer a vivir la vida como sujeto y ser consciente del yo asesino, enmarcado en el objetivo del movimiento de desentrañar la conciencia femenina.

Las mujeres consideraban que tanto el hombre como la mujer estaban supeditados al control estatal, la única diferencia es que los hombres eran esclavos principales, gozando de más privilegios (Tanaka, 1972, cit. en Kato, 2009). A través de la lucha, las activistas se han resistido a la filosofía que afirma que las decisiones sobre el control reproductivo son una cuestión de política gubernamental y no un asunto de autodeterminación individual (Mackie, 2003).

Es importante aclarar que *ribu* no enfatizó el aborto como un derecho (Shigematsu, 2012), ni sus argumentos se basaron en el rechazo de la maternidad o la identificación de las capacidades reproductivas de las mujeres como fuente de opresión de las mismas (Kato, 2009). Por otro lado, a diferencia de lo que sucede en occidente, el acceso de las mujeres al aborto no fue sopesado en términos que giran en torno a la vida del feto, dividiéndose las posturas en “pro-aborto” y “pro-vida”, sino que se debatió únicamente como una cuestión relativa a la facultad de las mujeres de elegir (Yanagiwara, 2018).

Posteriormente, aunque hubo otros intentos de eliminar la cláusula de motivos económicos en los años 1973 y 1974, las mujeres siguieron protestando y exigiendo una reforma más radical, que hiciese la Ley de Protección Eugenésica más beneficiosa para los ciudadanos (Mackie, 2003). Hubo en esta época una tendencia más vinculada al reformismo, al reparar en la necesidad de comprometerse con las instituciones estatales, y ello tanto en el ámbito de las cuestiones corporales como ideológicas (Mackie, 2003).

Además, demandaron una ley alternativa que ofreciese a las mujeres información y educación sobre métodos anticonceptivos y sistemas de planificación familiar, abortos legales y seguros en la atención médica general; todo ello con el fin de reivindicar la libertad reproductiva como algo inherente del ser humano (Matsui, 1990).

10.2. Filicidio

A principios de 1970, el aparente aumento de casos de madres que mataban a sus bebés recién nacidos llevó a los medios de comunicación a calificar esta situación de “crisis social” (Castellini, 2014). El filicidio materno era llevado a cabo de diversas formas: homicidio, suicidio de la madre e hija/o, abuso y abandono, como los casos en los que se

abandonaban a bebés recién nacidos, vivos o muertos, en casilleros que funcionaban con monedas (Castellini, 2014).

Debido a la falta de estadísticas, no podemos evaluar si hubo un aumento real de casos de filicidio; sin embargo, algunos periódicos hicieron reportajes sobre este fenómeno, integrándolos en la denominada “era de la pérdida de la maternidad”, lamentándose por la supuesta desaparición del instinto maternal (Castellini, 2014). Según estos reportajes, se denunciaron casi cuatrocientos casos en 1970, alcanzando el máximo de seiscientos en 1974. Los reportajes crearon su propia narrativa al culpar a las madres tanto de los asesinatos cometidos por ellas como por los que habían sido llevados a cabo por los padres (varones). Los medios victimizaron a estas figuras paternas, justificando que se hubieran convertido en asesinos por la ausencia de la madre (Shigematsu, 2012). Por el contrario, las madres filicidas eran tildadas de crueles, monstruosas, inestables mentalmente o neuróticas; de mujeres que carecían de maternidad (*bosei*) (Castellini, 2014). *Ribu* denunció estas representaciones como parte de una “propaganda viciosa” (Tanaka, 1973, cit. en Castellini, 2014), y sostuvo que la denigración de estas mujeres se debió al intento de encubrir los problemas sociales que subyacían a ese crimen. Asimismo, la determinación por mostrar su singularidad, era una forma de contemplar la excepcionalidad de cada caso y no permitir una explicación estructural. De esta forma, creaban un abismo entre la madre filicida (*kogoroshi no onna*) y el resto de madres (Castellini, 2014).

En cambio, *ribu* opta por aproximarse y comprometerse con estas mujeres como parte integral de su crítica a la organización de género y, específicamente, al ideal materno (Castellini, 2014). Este acercamiento fue articulado a través de expresiones pragmáticas de solidaridad con estas criminales, manifestada de diferentes maneras. Así, por ejemplo, el 8 de mayo de 1971, con motivo del Día de la madre, algunas células tokiotas organizaron manifestaciones a favor de estas criminales, que ocasionó formas espontáneas de activismo en todo el país; como protestas y reuniones (Castellini, 2014). Esta solidaridad fue incluso más allá, llegando a establecer una relación personal por medio del intercambio de cartas, la asistencia a las audiencias públicas de sus juicios y las visitas a la cárcel y el hospital (Castellini, 2014).

Pese a esto, apenas hay escritos que relaten las experiencias en primera persona de estas mujeres, designadas frecuentemente como *koe ni naranai koe* (voces inaudibles). Esta expresión hace referencia a una asociación creada para acoger a personas que no pertenecían a ningún otro grupo y querían formar parte de las manifestaciones (Castellini,

2014). Representan de este modo la aceptación de las *kogoroshi no onna* en la lucha *ribu* y, además, verbalizan la dificultad de crear un espacio en el que estas mujeres puedan expresarse (Castellini, 2014).

Para *ribu*, el filicidio materno podía entenderse de diversas formas, no excluyentes entre sí: como una manifestación de la violencia femenina en una sociedad igualmente violenta; como una tragedia carente de sentido, o como un indicativo del inadecuado funcionamiento de la sociedad (Castellini, 2014). Por otro lado, *ribu* mantuvo una postura compleja que en ningún momento se basó en la justificación de estos actos. Se solidarizaron no con las madres per se, sino con “la onna que mata a los niños” (*kogoroshi no onna*), al entender el filicidio como el desenlace trágico de una mujer coaccionada a cumplir el rol de esposa y madre (Castellini, 2014). El culpable es por tanto la *onna* dentro de la madre, que anhela sobrevivir en el espacio que la asfixia: el sistema familiar (Castellini, 2014).

Por tanto, para el movimiento de liberación, el aumento de las filicidas se entiende como el colapso del mito de la maternidad y del sistema de valores que subyuga a las mujeres. Algunas *ribu* interpretan que estas criminales tienen un deseo consciente de desafiar al sistema, y que el asesinato es el medio por el que manifiestan su determinación por reconquistar el control de su vida como ser humano íntegro (Castellini, 2014). Son asimiladas como una encarnación diferente de la “energía del rencor de la mujer” (Tanaka, 1972, cit. en Castellini, 2014); *ribu* y la *onna* que mata a niños son dos extremidades de una rama que comparten la misma raíz (Tanaka, 1972, cit. en Castellini, 2014).

Desde otra perspectiva, Shigematsu (2012) interpreta estos sucesos como la evidencia de la competencia violenta de las mujeres para rebelarse contra un sistema también violento. Según Tanaka, la violencia es algo inherente al cuerpo y al ser de la mujer, a la particularidad de su sexo. A menudo estas mujeres son también descritas como la prueba desesperada de la existencia de una mujer: existe la necesidad de elegir entre matar o ser asesinada por la condiciones imperceptibles y dominantes de la sociedad (Shigematsu, 2012). Esto lo podemos observar en la modificación de la forma activa del verbo matar (*korosu*) a la pasiva causativa “hacer que maten” (*korosaserareru*), para sugerir que el asesinato es perpetrado contra la voluntad de la mujer (Shigematsu, 2012). Este movimiento retórico buscaba desplazar parte de la responsabilidad del crimen a las condiciones sociales externas (Castellini, 2014).

La solidaridad que el movimiento demostró por estas madres criminalizadas desafió las nociones idealizadas de maternidad, amor materno y la santidad del vínculo madre-

hijo (Castellini, 2014). Lo hizo, por ejemplo, vinculando las nociones de “madre santa” y “madre mala”: el nacimiento de un hijo es la legitimación de un acuerdo que garantiza a la madre estatus social a cambio de sus capacidades reproductivas, de modo que la diferencia entre ambas madres es mínima (Kuno, 1974, cit. en Castellini, 2014).

Aun así, *ribu* nunca abogó por tales actos de violencia ni los valoró como positivos (Shigematsu, 2012). Aunque hay muchas activistas que, como hemos visto, mantuvieron un enfoque complejo de la violencia, la constitución anti-jerárquica del movimiento y su naturaleza heterogénea hace poco probable que todas tuvieran la misma visión del filicidio materno (Shigematsu, 2012). Tanaka consideró la irrevocabilidad del filicidio, calificado como error, parte del propio proceso de destrucción de *onna* (Tanaka, 1972, cit. en Castellini, 2014); además, *ribu* negó la posibilidad de la *onna* asesina de convertirse en un ideal de sujeto político en la lucha de la liberación de la mujer (Castellini, 2014), ya que su crimen nunca adquirirá la posición de acto constructivo o de reivindicación política capaz de incentivar el cambio social (Castellini, 2014). En *ribu*, la solidaridad con las mujeres filicidas representa una conciencia feminista que lo convierte en un movimiento distinguible de otros que condenan la violencia como máximo masculino y promueven la no violencia como principio femenino (Shigematsu, 2012).

En definitiva, *ribu* participó en la creación de un espacio discursivo alternativo donde un potencial maternal para la violencia fue concebido en términos más humanos y comprensivos (Castellini, 2014).

11. Exclusiones y Contradicciones

Como movimiento social, *ribu* no estuvo exento de contradicciones y tendencias excluyentes, dispuestas según dinámicas de raza y etnia (la exclusión de otras mujeres asiáticas), de clase (las *ribu* situadas en áreas “periféricas” y otras minorías), de orientación sexual (lesbianas y bisexuales) y de género (la marginación del hombre). En este sentido, es importante partir del reconocimiento de que el discurso *ribu* apenas abordó cuestiones de raza, clase o edad, lo cual tiene cierto sentido si recordamos que, a principios de 1970, el 90% de los japoneses se consideraban de clase media (Tipton 2008, Castellini 2017), además de tener educación universitaria y ser étnicamente japonesas; es decir, gozaban de una postura privilegiada (Shigematsu, 2012).

11.1. Respecto a Otras Mujeres Asiáticas

Para conseguir una transformación de la sociedad, fue necesario que las mujeres comprendiesen la dualidad que supone ser a la vez opresoras y oprimidas (Mackie, 2003). A través de un proceso de autorreflexión característico de *ribu* cuestionaron su complicidad con la violencia sexual que perjudicaba de diferente forma a otras mujeres asiáticas (Castellini, 2017).

Desde la década de 1970, algunos grupos de mujeres reflexionaron sobre su lugar en la región asiática, pasando de contemplarlas a cierta distancia, a considerar sus propias conexiones con otras mujeres asiáticas, utilizándose “mujeres asiáticas” como una expresión de resistencia a la geopolítica del imperialismo y fundamentada en la raza y el localismo (Shigematsu, 2012).

Ribu consideraba a las mujeres japonesas como opresoras de las asiáticas, debido al imperialismo y militarismo japonés y la consiguiente penetración económica, que acarreo la explotación sexual de las mujeres (Yanagiwara, 2018). Este discurso es articulado por múltiples grupos *ribu*, como la *Ajia Fujin Kaigi* (Conferencia de Mujeres Asiáticas), fundada por Iijima y Yōko Matsuoka en el verano de 1970. Su narrativa consistió en defender que las mujeres japonesas estaban oprimidas por el sexismo en la sociedad japonesa y por el imperialismo occidental hacia las personas de color, mientras que a su vez eran cómplices (aunque fuese inconscientemente) de la opresión hacia otras mujeres asiáticas (Molony, 2018).

Más tarde, en el año 1977, Matsui Yayori crea la Asociación de Mujeres Asiáticas, que es lanzada el 1 de marzo, aniversario del Movimiento de Independencia de la Corea colonial (Mackie, 2003). Se centraron en la represión política que sufrían estos grupos, los movimientos de liberación en otros países asiáticos, la participación de las japonesas en el colonialismo, la represión del activismo laboral, la industria del turismo (vinculada con la industria sexual), las actividades económicas de empresas japonesas en el extranjero; entre otras cuestiones (Mackie, 2003).

Aunque vemos que intentaron confrontar su propio legado imperialista y su responsabilidad política, incluir a las mujeres colonizadas no se consideró imperativo para las mujeres *ribu* de comienzos de 1970. No obstante, el *ūman ribu* creó los primeros bosquejos del futuro feminismo panasiático, cuyo objetivo era y es apoyar y generar solidaridad con las mujeres asiáticas de las antiguas colonias de Japón (Shigematsu, 2012).

Algunas *ribu* piensan que esta solidaridad se debió al afán de no querer caer en la hipocresía después de haber criticado a los movimientos de Nueva Izquierda por su

sexismo. En el otro extremo, hubo activistas que identificaron a las mujeres japonesas con los grupos oprimidos, y retrataron a las primeras como “esclavas colonizadas” dentro de la nación imperial de Japón, ignorando innegablemente las diferencias raciales (Shigematsu, 2018).

11.2. Respetto al Colectivo de Lesbianas

Debido a que el *ūman ribu* exigió un nuevo tipo de relación entre *onna* y fomentó el eros entre mujeres, el amor lésbico sería el resultado congruente y natural (Shigematsu, 2012). Sin embargo, aunque hubo espacio para la representación lesbiana dentro de *ribu*, el lesbianismo nunca fue privilegiado, teorizado o considerado como la alternativa del orden heterosexual (Shigematsu, 2012).

Las anécdotas y las escasas referencias a experiencias lésbicas en el discurso *ribu*, deja claro que no era un espacio acogedor para las lesbianas. Aun así, había algunas integrantes que disfrutaban abiertamente de su sexualidad lésbica. Por ejemplo, Asakawa Mari, del Grupo de Mujeres Luchadoras (*Gurūpu Tatakau Onna*), quien se mudó a la comuna del centro de Shinjuku. Asakawa comentó que un miembro le confesó que ni ella ni el resto de compañeras se sentían cómodas durmiendo a su lado debido a su atracción por las mujeres (Welker, 2018).

Otra mujer identificada como lesbiana, Amano Michimi, involucrada también en el grupo *Tatakau Onna*, no vivió este tipo de discriminaciones. En 1974 publicó la primera traducción comercial de una escritora lesbiana feminista por una mujer que se autoidentificaba como lesbiana; un paso importante en la rectificación de la casi ausencia de la discusión sobre lesbianas en las publicaciones *ribu* (Welker, 2018). Este tipo de traducciones de textos escritos por y sobre mujeres lesbianas en el extranjero eran recursos de valor incalculable para las lesbianas en Japón, ante la falta de escritos producidos localmente (Welker, 2018). Lo eran todavía más si tenemos en cuenta que en trabajos previos se omitieron capítulos enfocados en el lugar de las lesbianas en la sociedad y en el feminismo en concreto; algo que posiblemente refleja al propio movimiento *ribu* (Welker, 2018). En algunas ocasiones, las traducciones incluyeron secciones sobre la homosexualidad que habían sido eliminadas en ediciones anteriores, una muestra de que *ribu* no repudiaba de forma total la homosexualidad femenina (Welker, 2018). En este sentido, fue muy valiosa la traducción por Amano del capítulo de “Nuestros cuerpos, nosotras mismas” que trataba el lesbianismo. Fue la primera vez que

las *ribu* lesbianas encontraron el término “*rezubian*” (lesbiana) en una publicación japonesa; algo muy sorprendente y memorable (Welker, 2018).

A comienzos de los setenta, solo se encuentran cuatro referencias al lesbianismo en los *minokomi*. Uno de ellos es sobre las lesbianas estadounidenses y el papel relativamente importante que tienen en el movimiento de liberación, algo que dictaminan como impensable en Japón, donde el único lugar en el que pueden trabajar si son abiertamente homosexuales es en un bar de lesbianas (Welker, 2018). A finales de esta década establecieron círculos feministaslésbicos, como *Mainichi daiku* (tortillera diaria; *daiku* es una palabra del argot para denominar a las lesbianas), y *Higari guruma* (la rueda de la luz) (Yanagiwara, 2018). Estos grupos denunciaron los comentarios discriminatorios recibidos por otras mujeres *ribu* y la actitud heterosexista del movimiento (Yanagiwara, 2018). También crearon espacios y eventos en los que socializar (Mackie, 2003). Hasta la década de 1980, sin embargo, no empezaron a aparecer masivamente en el mercado publicaciones sobre lesbianas (Mackie, 2003).

Asakawa Mari cree que la ausencia de Tanaka facilitó la encuesta de “mujeres maravillosas” (*subarashī onnatachi*), que tenía como fin conocer a las lesbianas dentro del movimiento *ribu*. Recibieron 57 respuestas, lo que llevó a la creación del primer y último número de un *minikomi* titulado “Mujeres maravillosas” (Welker, 2018). El folleto contenía reflexiones de carácter general sobre la vida de las lesbianas en Japón, una mesa redonda de diecisiete mujeres que ocupó casi veinte páginas y algunos artículos, entre ellos uno sobre qué significa ser lesbiana (Welker, 2018).

A pesar de lo marginadas que estaban las lesbianas en las esferas *ribu* y feminista de las décadas de 1970 y 1980, podríamos decir que, gracias a la teoría de la liberación sexual femenina y a la configuración de espacios que permitían a las mujeres salirse del patriarcado, el movimiento *ūman ribu* ayudó a sentar las bases para el surgimiento del feminismo lesbiano (*rezubian feminizumu*) en Japón (Welker, 2018).

11.3. Respecto a Otros Grupos Japoneses

Una importante contradicción respecto a la solidaridad con otras mujeres asiáticas es el mínimo compromiso que mostraron hacia los grupos japoneses: las okinawenses, la minoría ainu, las *zainichi* (coreanas residentes en Japón), *burakumin* (los marginados sociales) y la clase agrícola (Castellini, 2017).

El movimiento *ūman ribu* fue criticado por las activistas de áreas rurales o periféricas como un feminismo centralizado (Yanagiwara, 2018). Kinjō Kiyoko, abogada

okinawense y estudiosa de derecho y estudios de la mujer, afirma la ausencia de un movimiento *ribu* en Okinawa en la década de 1970 (Yanagiwara, 2018). Vivían bajo el dominio estadounidense y no se aplicaba la constitución japonesa que garantizaba la igualdad de género en el territorio; ni siquiera tenían garantizado el nivel de vida mínimo para sobrevivir, por lo que las ideas de *ribu* eran poco realistas e inútiles (Kinjō, 1971, cit. en Yanagiwara, 2018). Por otra parte, Ichijō Fumi, una escritora que nació y vivió en una aldea de Iwate afectada por hambrunas, escribió que *ribu* no tenía conexión con personas como ellos, que ni siquiera sabrían si podrían comer en ese día y describió la ola feminista como una campana cuyo sonido no llega al valle (Ichijō, 1975, cit. Yanagiwara, 2018).

Aunque hay constancia de que se establecieron grupos por todo Japón, se sabe pocos en los movimientos que no eran de las áreas metropolitanas (Yanagiwara, 2018). De forma posterior a *ribu* podemos ver un intento de diversos grupos por entender la situación de los colectivos existentes dentro del estado japonés y desentrañar las configuraciones de discriminación (Mackie, 2003).

11.4. Respecto a los Hombres

El papel de los hombres en el movimiento permanece hasta la fecha muy inexplorado. La lucha *ribu* también apuntó a liberar a toda la sociedad esclavizada por la lógica de la productividad, que también alineaba a los hombres al rol de sostén de la familia, a la vez que eran usados por las corporaciones (Castellini, 2017). Sin embargo, fue fundamental para *ribu*, en su intento de autotransformación, crear espacios exclusivos para mujeres, en los que fueran posibles la confrontación de *onna* con otras *onna*, en un esfuerzo por dilucidar y transformar la conciencia femenina interiorizada por las mujeres (Castellini, 2017). En la búsqueda de un nuevo sujeto revolucionario, era necesario romper con las dinámicas de dominación por las cuales las miradas masculinas estaban dotadas de un poder superior a cualquier opinión o percepción considerada femenina (Castellini, 2017).

Aun así, hubo comunas como el *Tokyo Komu-unu* que estaban también abiertas para los hombres. Esta comuna, por ejemplo, instruyó durante meses a los hombres para que se hiciesen cargo de las guarderías, lo que acabó con algunos hombres dedicándose al trabajo doméstico o a ser profesores de preescolar (Shigematsu, 2012). Adicionalmente, el Centro *Ribu Shinjuku* comenzó, a partir de 1973, a organizar un <<*ribu* de hombres>> (Shigematsu, 2012).

12. Implicaciones y Consecuencias de *Ribu*

El crecimiento económico de la década de 1980 introdujo diferentes perspectivas sobre las cuestiones de género (Dales, 2009). La estabilidad política y económica de esta época impulsó la preservación del modelo “saraīman-sengyou shufu” (hombre asalariado - ama de casa) (Dales, 2009). Este ideal fue respaldado en el aumento de las mujeres jóvenes que aspiraban a casarse. Entre las razones de esta elección, Dales (2009) procede a destacar dos: la percepción de que el rol doméstico era más fácil que trabajar en una empresa japonesa, y la flexibilidad y libertad que estar en casa brindaba a las mujeres para perseguir sus propios objetivos. Aun así, hubo importantes esfuerzos por combinar la maternidad con una carrera profesional, enfrentándose a ser percibidas como <<egoístas>> por parte de la sociedad. Sin embargo, el incremento del coste de vida y el posterior estancamiento económico derivó en la creación de la figura de la ama de casa a tiempo parcial o *kengyou shufu* (Ueno, 1987, cit. en Dales, 2009).

En comparación con la década de 1970, en los ochenta se puede observar la creación de organizaciones más diversas gracias a acontecimientos como la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer, y la declaración del año 1975 como Año Internacional de la Mujer (Kato, 2009). El activismo feminista de esta época, protagonizado por células *ribu* y otros grupos que habían sido influenciados por éstas, se centra en actividades de autoayuda o de temáticas específicas; por ejemplo, sobre el cuerpo de la mujer, la violencia sexual, la prostitución o la homosexualidad. Estos grupos se articulan en comunidades locales de pocos miembros y se mantienen gracias a la solidaridad de sus participantes (Dales, 2009). Realizan actividades a pequeña escala, como seminarios y foros abiertos, conocidos únicamente por integrantes de estos círculos activistas (Shin, 2011). Además, la mayoría de organizaciones continúan comunicándose a través de *minokomi* a causa del poco espacio que los medios de masa concedían a los temas de la mujer (Shin, 2011).

Por otra parte, ante los intentos en los años ochenta de revisar nuevamente la Ley de Protección Eugenésica, surge la coalición *Shoshiren*, que continúa como legado político del *ribu* de los setenta. *Shoshiren*, junto a los grupos activistas de discapacitados, ha mantenido incluso en el siglo XXI eslóganes *ribu* para enfrentarse a esta legislación, muestra de cómo *ribu* sigue articulando la política feminista en Japón (Shigematsu, 2012).

Si comparamos la década de 1980 con la de los años setenta en este punto, observamos una mayor comprensión y colaboración entre *ribu* y los grupos activistas de

discapacitados. Esta cooperación se debe, en parte, al proceso de autorreflexión de *ribu* sobre cuestiones como el uso del concepto de “derecho” y la discriminación existente contra las discapacidades; unos debates que favorecieron su relación en la década de 1980 (Kato, 2009). En relación a otras reformas relacionadas con el control reproductivo, en 1999 se aprobó el uso de la píldora anticonceptiva, veinte años después de que *ribu* lo plantease por primera vez (Mackie, 2003).

Grupos feministas posteriores han intentado continuar con el espíritu crítico que caracterizó a *ribu*, reflejado, a modo de ejemplo, en la confrontación de su propio legado imperialista, que sentó las bases de un feminismo panasiático. Por ello, emergieron grupos que se regían por un eje interseccional conformado por cuestiones de género, clase, etnia y raza. Algunos de estos grupos se enfrentaron a revisionistas que pretendían negar las atrocidades cometidas por los japoneses en conflictos como la Segunda Guerra Mundial (Mackie, 2003). Por otro lado, también observamos en años posteriores un gran desarrollo del activismo lésbico, derivado en parte de *ribu* y especialmente del activismo feminista lésbico de los años 70 y 80 (Welker, 2018).

A finales de la década de 1970, como resultado de *ribu*, el desarrollo de los estudios de la mujer en Estados Unidos y Europa, y el Decenio de las Naciones Unidas para el Avance de la Mujer (1975-1985), comienzan los esfuerzos por establecer estudios de la mujer en Japón. Emergen asociaciones enfocadas en esta disciplina, como la Sociedad Internacional de Estudios de la Mujer (*Kokusai Joseigaku Kai*), fundada en 1978, y la Asociación de Estudios de la Mujer Japonesa (*Nihon Joseigaku Kai*), fundada en 1979 (Shigematsu, 2012). A su vez, se comienzan a crear programas de estudios de la mujer en universidades japonesas, lo que ocasiona un mayor interés por parte de intelectuales masculinos en estos asuntos (Matsui, 1990).

En el intento de establecer una práctica intelectual y académica “respetable”, muchas de las fundadoras de los estudios de la mujer deciden desvincularse de *ribu* y legitimar el proyecto mediante el establecimiento de vínculos con los estudios de la mujer de Estados Unidos (Shigematsu, 2012). *Ribu* criticó esta desconsideración, además de acusarlas de irracionales por carecer de una postura ideológica definida (Shigematsu, 2012). Por otra parte, otras fundadoras siguieron identificándose como *ribu*, aunque también se identificaban con el concepto de <<feminismo>>, que ya empezaba a usarse. Una de ellas es Inoue Teruko, una activista que ha luchado por establecer conexiones entre *ribu* y los estudios de la mujer, considerados para ella una versión académica de *ribu* y, de forma más ampliada, del feminismo (Shigematsu, 2012).

Desde la década de 1990, ha habido un significativo número de publicaciones sobre *ribu*, manifestación de que el interés por este movimiento no puede circunscribirse a los años setenta (Shigematsu, 2012). Además, la Red de Acción de Mujeres (WAN, por sus siglas en inglés), fundada por la socióloga feminista Ueno Chizuko, ha construido una biblioteca en línea de publicaciones *minikomi* (Yanagiwara, 2018).

Como contrapunto, estas investigaciones han convertido a *ribu* en un movimiento social del pasado. Muchas académicas, como Ehara Yumiko, han marcado el final de *ribu* en 1975, reiterando la creencia de que un movimiento social es definido por la visibilidad de sus prácticas. Otros factores que parecen haber influenciado en la idea de la “muerte” de *ribu* son la salida de Tanaka del *Centro Ribu Shinjuku* en 1974 y el posterior cierre de este centro en 1977 (Welker, 2018). Además, estas intelectuales afirman que *ribu* derivó en -y fue sustituido por- un feminismo más institucionalizado y académico reflejado en los estudios de la mujer (Shigematsu, 2012).

La realidad es que *ribu* ha permanecido en el tiempo, adquiriendo nuevas apariencias y enfoques: activismo lésbico, comunas, la defensa de la libertad reproductiva, música feminista, entre otros (Shigematsu, 2012). *Ribu* sigue siendo una identidad y una filosofía viva, reflejada en los retiros anuales que se siguen realizando y en la forma subjetiva que cada *onna* tiene de vivir su experiencia *ribu* (Shigematsu, 2012).

13. Conclusiones

Ribu se conforma por aquellas mujeres tachadas de locas, histéricas y exageradas, que hartas de su sometimiento al patriarcalismo deciden organizarse para aprender del pasado y modificar el futuro. Configuran un movimiento anárquico, antiautoritario, antijerárquico y antimilitar que enfatiza la práctica antes que la teoría, al igual que prioriza el cambio social antes que la consolidación política. Como novedad, sus integrantes reconocen su posición privilegiada como universitarias de clase media y clase media-alta y mayoritariamente de etnia japonesa.

Destaca ante todo su profundidad teórica, cimentada en el énfasis en la sexualidad femenina, el planteamiento de *onna* como sujeto político, el enfoque crítico hacia otros movimientos y hacia el propio sistema familiar, la transformación cultural centrada en las mujeres y la militancia contra el imperialismo japonés. A lo largo de los años *ribu* investigó la relación entre la experiencia subjetiva de la mujer y la formación de un sujeto revolucionario, creando la *Onna no Shisō* o teoría de la mujer, como contraposición a lo

que consideraba una lógica masculina dominante en la sociedad. Para conseguir su objetivo de transformar la sociedad, era necesario, en primer lugar, la transformación radical de la propia conciencia de cada *onna* partícipe.

Ribu reclama el término identificativo de *onna*, abraza sus connotaciones negativas y se empodera mediante la conversión de este concepto en término bandera del movimiento. Constituye así la idea de una mujer liberada que ha conseguido eliminar de su propia conciencia las expectativas del *ryōsai kenbo*, y que lucha por la erradicación de estas nociones en la sociedad.

Es característico cómo *ribu* sitúa la reivindicación de la libertad sexual de la mujer como su objetivo principal. Situar la sexualidad como el centro de sometimiento de las mujeres pone al descubierto de forma clara una de las muchas diferenciaciones de *ribu* respecto al resto de movimientos de la mujer.

Ribu recupera el “cuerpo de la mujer”, supeditado a los intereses estatales, e intenta convertirlo en expresión política y manifestación de la libre elección; por ejemplo, a través de la defensa del aborto libre. *Ribu* responsabiliza a una sociedad que obliga a las mujeres a convertirse en asesinas, ya sea a través del infanticidio o el aborto, a la par que reconoce a la mujer como un sujeto capaz de cometer violencia. Entiende el infanticidio como la consecuencia de un sistema que ha fallado en su objetivo de proteger a las mujeres, a los niños y niñas; y como el grado máximo de la desesperación que las mujeres alcanzan al ser constantemente asfixiadas por un rol que no les pertenece y con el que no se sienten identificadas. En definitiva, optan por la comprensión y la solidaridad, pero sin llegar a justificar el asesinato cometido.

Como hemos podido ver, *ribu* está lejos de representar la primera semilla del activismo feminista en Japón. Sin embargo, es un movimiento que ha conseguido dar unos frutos valiosos para la posteridad. Es evidente que *ribu* es un pilar esencial en los cimientos que han sustentado los movimientos feministas subsiguientes. No obstante, el establecimiento de *ribu* como modelo a seguir no implica asumir la desaparición del mismo. *Ribu* ha seguido transformándose, pero de forma menos mediática.

Este tema se presta a futuras investigaciones; por ejemplo, sobre la relación entre *ribu* y el resto de grupos minoritarios en Japón o su vinculación con el activismo lésbico. Lo cierto es que *ribu*, como por los demás movimientos feministas de Japón, no ha sido objeto de gran atención hasta fechas recientes, quizás debido a la percepción que se tiene desde fuera de que en Japón persisten fuertes ideas patriarcales. El desconocimiento existe incluso dentro del propio contexto japonés, coadyuvado por la preferencia japonesa por

un activismo descentralizado a pequeña escala, que lo mantiene invisible para las personas ajenas a estas prácticas. En el contexto hispano, sería fundamental profundizar en el estudio y la divulgación de *ribu*, comenzando por la traducción al español de sus propias publicaciones, como es el caso de los *minikomi*.

El *ūman ribu* ofreció una oportunidad para que las mujeres se expresasen y viviesen libremente, y para que simplemente, fuesen mujeres. Las participantes focalizaron su ira en la lucha contra el sistema patriarcal, y ofrecieron diversas perspectivas para comprender el funcionamiento de los roles de género en la sociedad japonesa. Parece acertado concluir que se trata de un movimiento contradictorio, que lejos de pretender ser ideal, hizo de sus propias contradicciones internas parte de su discurso. Conscientes de las limitaciones del movimiento, *ribu* luchó por crear un espacio en el que *onna* pudiese existir y confrontó un Estado y una sociedad que se empeñaba, y se sigue empeñando, en impedir el empoderamiento de las mujeres.

14. Bibliografía

- Araújo, A. M. (2012). The “good wife and wise mother” pattern: gender differences in today’s Japanese society. *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*, 2, 156-169. <https://hdl.handle.net/20.500.12008/7431>
- Bullock, J. (2018). Coeducation in the Age of “Good Wife, Wise Mother”. Koizumi Ikuko’s Quest for “Equality of Opportunity”. En *Rethinking Japanese Feminisms* (pp. 89-102). University of Hawai’i Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3zp07j>
- Bullock, J., Welker, J. & Kano, A. (2018). Introduction. En *Rethinking Japanese Feminisms* (pp. 1-11). University of Hawai’i Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3zp07j>
- Castellini, A. (2014). Silent voices: mothers who kill their children and the women’s liberation movement in 1970s Japan. *Feminist review*, 106, 9-26. <https://www.jstor.org/stable/24571936>
- Castellini, A. (2017). The Women’s Liberation Movement in 1970s Japan. En *Translating Maternal Violence: The Discursive Construction of Maternal Filicide in 1970s Japan (Thinking Gender in Transnational Times)* (1.a ed., pp. 81-118). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/978-1-137-53882-6_3
- Dales, L. (2009). *Feminist Movements in Contemporary Japan* (1.a ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203875988>

- Domingo, R. & Barberán, F. (2006). El Código Civil Japonés. Estudio preliminar. En Código civil japonés (2.a ed., pp. 1-45). Thomson Reuters Aranzadi. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3123927
- Faison, E. (2018). Women's Rights as Proletarian Rights. Yamakawa Kikue, Suffrage, and the "Dawn of Liberation". En Rethinking Japanese Feminisms (pp. 15-33). University of Hawai'i Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3zp07j>
- Feminism in Japan. (2018). En Oxford Research Encyclopedia of Asian History. <https://asianhistory.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780190277727.001.0001/acrefore-9780190277727-e-194>
- Kato, M. (2009). Women's Rights?: The Politics of Eugenic Abortion in Modern Japan (1.a ed.). Amsterdam University Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt46n2d4>
- Mackie, V. (2003). Feminism in Modern Japan: Citizenship, Embodiment and Sexuality. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511470196>
- Matsui, M. (1990). Evolution of the Feminist Movement in Japan. NWSA Journal, 2(3), 435-449. <https://www.jstor.org/stable/4316048>
- Maxson, H. (2018). From "Motherhood in the Interest of the State" to Motherhood in the Interest of Mothers Rethinking the First Mothers' Congress. En Rethinking Japanese Feminisms (pp. 34-49). University of Hawai'i Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3zp07j>
- Ochiai, E. & Filler, S. (2005). The Postwar Japanese Family System in Global Perspective: Familism, Low Fertility, and Gender Roles. U.S.-Japan Women's Journal, 29, 3-36. <https://www.jstor.org/stable/42771933>
- Shigematsu, S. (2012). *Scream from the Shadows: The Women's Liberation Movement in Japan* [Kindle]. University of Minnesota Press.
- Shigematsu, S. (2018). Rethinking Japanese Feminism and the Lessons of Ūman Ribū. Toward a Praxis of Critical Transnational Feminism. En Rethinking Japanese Feminisms (pp. 205-229). University of Hawai'i Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3zp07j>
- Shin, K. (2011). The Women's Movement in Japan. En A. Gaunder (Ed.), *The Routledge Handbook of Japanese Politics* (1.a ed., pp. 175-186). Routledge. https://www.researchgate.net/publication/305882179_The_Women's_Movements_in_Japan
- Sievers, S. L. (1983). *Flowers in Salt: The Beginnings of Feminist Consciousness in Modern Japan* (1.a ed.). Stanford University Press.

- Welker, J. (2018). From Women's Liberation to Lesbian Feminism in Japan. Rezubian Feminizumu within and beyond the Ūman Ribu Movement in the 1970s and 1980s. En *Rethinking Japanese Feminisms* (pp. 50-67). University of Hawai'i Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3zp07j>
- Yanagiwara, M. (2021). El feminismo en el Japón de posguerra: una mirada al movimiento Ūman Ribu (Women's Lib) de las décadas de 1960 y 1970. En M. Crespín (Ed.), *Feminismo e identidades de género en Japón* (pp. 49-68). Bellaterra.