

「沖縄女性学」の構築：「植民地的近代」への抵抗主体「うな  
いイズム」

---

*Creating an Okinawan Women's Studies: Confronting Colonial Modernity  
With the Agency of "Unaiism"*

Keywords: strategic essentialism, Okinawa, women's studies, colonial  
modernity, identity politics, colonizer/colonized, subject/object

This paper is inspired by the “strategic essentialism” of Gayatri Spivak, and seeks to construct an “Okinawan Women’s Studies” as a temporal *topos* (in the Aristotelian sense) that will enable Okinawan women to put aside local differences and forge a sense of collective identity in order to oppose colonial modernity.

“Colonial modernity” is a key term used by Tani Barlow in her *Formation of Colonial Modernity in East Asia*, 1997, to express the complex framework of the post-colonial world of East Asian countries such as China, Korea, and Taiwan; and, at the same time, to break the binary opposition of colonizer/colonized and subject/object.

Okinawa is also under colonial modernity, and this has led to a women’s movement against the oppressive situation, such as sexual violence perpetrated by soldiers of the United States Marine Corps. The movement is led by a group of women who participated in the 1985 Nairobi International Women’s Convention and is strongly influenced by feminism. In 1985, the

group started an annual women's festival named the "Unai festival." "Unai" means "sister" in the Ryukyuan-Okinawan language and in folklore and myth connotes a guardian deity for a woman's brothers. Here is a union of feminism and the indigenous faith in "Unai."

I argue that Okinawan feminism, cherishing this "Unai" concept, should be called "Unaiism"; and that this movement can support an "Okinawan Women's Studies" in confronting colonial modernity.

## 序 なぜ「沖縄女性（学）」なのか

「沖縄女性学」というジャンル設定には、二つの批判が考えられる。一つは「女性」と「沖縄」に拘泥した本質主義ではないか、という批判。二つ目は、本質主義に付随する「アイデンティティ・ポリティクス」の陥穽である。それを承知で、「沖縄女性」というカテゴリーにこだわったのは、「沖縄女性」としての歴史と経験をことばにする<sup>トボス</sup>場がほしいと願ってのこと。1995年の海兵隊員3名による少女暴行事件の衝撃で、生まれ育った沖縄を離れていた筆者は「沖縄女性」という抵抗の主体を構築するために一決して所与の本質ではないが一敢えて本質主義的なラベリングを引き受けるべきだと痛感した。それが、2006年の拙著『おきなわ女性学事始』の主旨だった（1章で詳述）。

「女性」という身体に否応なく落とし込まれ押し加えられる暴力が、戦後何十年たってもあとを絶たないという現実<sup>1</sup>を変えなければならないと、沖縄で独自に展開されている女性運動との連帯の気持ちを込めたものだった。

しかし同様の事件はその後も頻発し、今年（2016年）もまた米軍属による女性暴行殺人事件が起きてしまった。地元紙は犠牲者への追悼集を組み、見開き全面に「彼女は私だったかもしれない」という表題をつけ、怒りと抗議

---

<sup>1</sup> 高里鈴代・宮城晴美編著、2010『沖縄・米兵による女性への性犯罪（1945年4月～2015年8月）第12版』「基地・軍隊を許さない行動する女たちの会」作成。

と鎮魂の思いを込めた無数の老若男女の顔写真で紙面を覆った<sup>2</sup>。県民がこぞって被害者をわが身に引き受けて、「彼女は私だ」と抗議の主体を立ち上げたのである。

性別を超えてにわかに立ち上がったこの抵抗主体の背景には、「植民地的モダニティ」<sup>コロニアル・</sup>近代<sup>ウナイ</sup>（2章）への対抗主体として再生した「うない」信仰がある。姉妹は兄弟の守り神であるという古代信仰を現代に再生させ、対抗近代的な「ジェンダー」概念を構築した沖縄女性たちの思想を「うないイズム」（3章）と名付けたいと考えた。

## 1. 「戦略的本質（主義）」としての「沖縄女性（学）」

2006年の拙著『おきなわ女性学事始』は、沖縄女性の「政治的代表性と文化的表象」（representation）をみずからの手に取り戻すための「場」<sup>トボス</sup><sup>3</sup>となるべく、戦略的に名付けたものである。「沖縄女性」に関わる問題を考察するための場<sup>トボス</sup>、「沖縄女性」としての証言の場<sup>トボス</sup>としての「沖縄女性学」という意味である。

加えて、「沖縄女性学」は「親密圏」を構築するためでもある。親密圏とは、「相対的に安全な空間」（グロリア・アンザルドゥーア）であり、齋藤純一は以下のように解説している。

とくにその外部で否認あるいは蔑視の視線に曝されやすい人びとにとっては、自尊あるいは名誉の感情を回復し、抵抗の力を獲得・再獲得するための拠りどころでもある。親密圏が、公共空間へのカミングアウトを支え、

<sup>2</sup> 「沖縄タイムス」2016年6月19日 特集版。

<sup>3</sup> 「トボス」とは、アリストテレスによって構築された概念で「検討すべき問題を考察するために一般的に使われる論理や方法という意味で使ったのである」（中山元, 2006『思考のトボス——現代哲学のアポリアから思考のツールとしての哲学』新曜社, 5）。

発話する人を攻撃からまもるという政治的機能を果たすことを、私たちはたとえば〈従軍慰安婦〉とされた女性たちの行為などを通じて知るようになってきた。<sup>4</sup>

もちろん「女性」も「沖縄」も、本質主義的アイデンティティはすべからく基盤主義の幻想にすぎず、時代のイデオロギーによって構築された物語に過ぎないことは承知している。ポスト構造主義を経たアカデミズムの趨勢からすれば「女性学」ではなく「ジェンダー学」とすべきという意見もある<sup>5</sup>。しかし、日本社会のコロニアリズムや沖縄社会の性差別構造に対峙するからには、抵抗主体としての「沖縄女性」を逃れることはできない。「沖縄女性」として生きざるを得ない経験や差別構造へのルサンチマン、あるいは矜持は、物質的にも生理的にも、「沖縄女性」としての身体に消し難く刻まれているからである。もちろん「女性」も「身体」も歴史的な変数に過ぎず普遍化できないことは承知だが、その身体の置かれた差別的状況こそが、「女性」を生産し続けているのである。性暴力においても、被害者が「男性」であろうと「女性」であろうと「LGBT」であろうとも、ことごとく女性化されて貶められる状況がある。このようなことが、「女性学」という名称にこだわった理由である。

そもそも「ジェンダー」は女性学によって「発見」され、育まれた社会構築主義的概念であり、「女性」「男性」という二項対立的なカテゴリーは社会的・文化的に作られたものであり所与の本質ではないというジェンダー視点は、「女性学」の本質である。「女性学（Women's Studies）」は、全女性の解放を目指したフェミニズム第二波によって理論化された「ジェンダー」概

---

<sup>4</sup> 齋藤純一, 2000『公共性（思考のフロンティア）』岩波書店, 98。

<sup>5</sup> 喜納育江, 2014「序章 沖縄とジェンダー—伝統としての『祈り』」（喜納育江編著）『沖縄ジェンダー学 第1巻「伝統」へのアプローチ』大月書店, 16-25。

念に基づいたジャンルであり、「女性」が抑圧されているという状況がある限りにおいては「女性としての生物学的宿命論」から解放されるために必要かつ有効な学問である。やがて1980年代には白人中産階級フェミニズムに対する批判から、ブラック・フェミニズムやチカーナ・フェミニズム、アジア系フェミニズムなど、マルチカルチュラル・フェミニズムが台頭することによって、エスニシティとジェンダーの多様性は担保された。

しかし1990年代には、ポスト構造主義の言語学的転回によってあらゆるカテゴリーが言説の産物ということになり、ジュディス・バトラーの「パフォーマンスティヴィティ（行為遂行性）」（Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, 1990）によって女性アイデンティティが脱構築され霧散霧消してしまう。

しかも2000年代には、基盤主義や本質主義を要件とするアイデンティティ・ポリティクスの陥穽に気づき、「女性」という統一的なアイデンティティにこだわることの欺瞞が指摘されて、最終的には女性学というカテゴリーそのものを否定するようなフェミニズム第三派が出てくるようになった。今では、ジェンダーに関する学問の主流は「クィア・スタディーズ」に代わった感もある。

そのような学問的パラダイムにおいては、以下の点に自覚的にならざるを得ない。つまり、「沖縄女性学」を構築するということは、「沖縄女性」を「名付ける」という行為であり、無意識から自意識へ、想像界から象徴界へと審級を移すことである。すなわち、沖縄女性が／を語る場を立ち上げるためには、沖縄女性を捏造しなければならず、多様で変幻自在でとらえどころがないはずの沖縄女性を一色に染め上げて「これが沖縄女性です」と同一性を騙ってしまう危険がある。したがって、どうしても物象化や客体化をとめない、ひいては「消費」することと変わらない。筆者自身が沖縄に生まれ育ったネイティヴの研究者として当事者性を前面に出そうとも、沖縄女性を代表／表象できるものではない、と。

しかし、荻野美穂も懸念しているように<sup>6</sup>、こうしたポスト構造主義的ジェンダー概念の導入は、差別の実態よりも「言説」の問題として抽象化され、<sup>ディスコース</sup>「性別の境界超え」を加速するために、女性学本来の関心である「女」の抑圧の問題が視界から消えてしまうことになる。したがって、「女」としての状況を生き続けざるを得ない人間が存在するという現実—たとえば、妊娠する身体、レイプされる身体、DVから逃げ続けなければならない身体、中絶に苦悩する身体など—をどう考えたらいいのかという問題は残されたままになってしま<sup>フェミニズム</sup>う。結果的には、女性解放における理論と運動の乖離を広げ、問題の解決を置き去りにしてしまうことになる。

したがって本論では、ジェンダーによって性別が脱構築され昇華されてしまう手前にとどまり、「女性」として刻印され／ジェンダー化された被害者の沈黙や性暴力の闇を可視化し、言語化されてない闇を掬いだすことによって、その抑圧構造には政治や権力が絡んでいることを明らかにしたいと考えた。また、「沖縄」という「<sup>e t h n i c i t y</sup>エスニシティ」にこだわったのも、「日本女性学」とは異なった位相が拓かれるべきだと考えたからである。

もちろん「エスニシティ」もまた、西欧の植民地主義によって捏造された人類序列化カテゴリーである本質主義的「<sup>r a c e</sup>人種」概念に代わって、1970年代以降に普及しはじめた流動的・構築主義的概念である。「ジェンダー」も「エスニシティ」も、いずれも生物学的宿命論から解き放たれるために「発見」されたものであることは確かであるが、「沖縄女性学」としては、ジェンダー理論にエスニシティという関数<sup>function</sup>を入れることで、異なった女性像が提示され、多様性が提示されることに与したい。

つまり、「沖縄学」が「日本学」の多様性を補完する根拠となっているのと同じように、「沖縄女性学」も、日本的「女性」概念が一筋縄ではいかな

---

<sup>6</sup>「総論—ジェンダー／セクシュアリティ／身体」（2011『権力と身体』ジェンダー史叢書 1, 明石書店, 22-40）。

いことを明らかにし、さらには、「沖縄学」そのものを「ジェンダー」の視点でとらえ返すことになる。

以上のことを踏まえたうえで、それでも沖縄女性のための「トポス」を拓く必要があると考え、せめて、ガヤトリ・スピヴァックの「戦略的本質主義」<sup>7</sup> に拠って立ち、抑圧的な文化のヒエラルキーの中で沈黙から語りへと審級を移すことにしたいと考えた。あらゆるマイノリティ・スタディーズがそうであるように、ある種の自己同一性を身に纏わなければならないし、アイデンティティ・ポリティクスの畏も承知の上だった。

## 2. 植民地的近代の両義性——「読む女・書く女」の出現と「琉球」の喪失

明治政府による琉球処分（1872-79年）は、琉球王国の王族・士族階級の解体と転落をもたらした。しかし、伊波普猷が「琉球処分は一種の奴隷解放だと思っている」<sup>8</sup> と述べている意味では、それまで被支配下にあった「女性階級」にとっても、たとえば宮古・八重山が琉球王府と薩摩在番による二重支配を解かれたように、階級と性ジェンダーの重層支配を解かれたことで一種の解放となった。

つまりこの時代は、王族の尚家を中心とした支配階層が抑えられ、それまで抑圧されていた被支配階層が台頭して、沖縄社会内部の対立関係があらわになってきた

---

<sup>7</sup> インドのサバルタン研究に一石を投じたガヤトリ・スピヴァックの造語「strategic essentialism」で、発言の場を予め失っている不可触民を例に取り、抵抗の場・発言の場を獲得するために政治的戦術として「本質的アイデンティティ」を騙ることに意味に使用している。スピヴァックは本質主義の陥穽を熟知した上で、しかも獲得した発言の覇権性を自ら脱構築する覚悟で使うべきだと述べている。この造語は、「他者」に追いやられたマイノリティの主権獲得のために、フェミニズム、クイア理論、およびポストコロニアル理論の中で影響力をもちちづけている。①*Outside in the Teaching Machine*, 1993, Routledge, 1-23, ②*The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, 1996, Psychology Press, 214.

<sup>8</sup> 伊波普猷, 1998『沖縄歴史物語』平凡社, 168。

時期とされてはいるが、「女性」をひと括りとして見る限りでは、公教育が開かれたことによる一種の解放期であったと、ひとまずは考えることができる。もちろん儒教思想からの転換はスムーズにいったのではなかった。長らくつづいていた中国文化への崇敬もそう簡単に消えるものでなく、当時の頑固党（中国派）と開明党（日本派）との確執にも見られるように、清国と明治政府を天秤にかけていた時期がしばらくつづいたことで、明治政府の学校教育令に素直に応じる人々は少なかった。

日本の近代教育は 1872 年（明治 5）の学制から始まったが、沖縄では旧慣温存政策が長引いたため、士族・平民・男女の別なく近代教育が根付くのはだいぶ後になる。とりわけ「女子不学」という琉球王国期からの慣習が災いして、女子の教育に対しては尻込みする風潮があった。沖縄女性が初めて就学するのも、沖縄師範の付属小学校に初めて 3 名の女生徒が入学した 1885 年（明治 18）のことである<sup>9</sup>。1895 年（明治 28）ごろの調査によると女子就学率は全国最下位のわずか 9%（全国平均 43%）<sup>10</sup> で、就学率や識字率の男女格差は広がるばかりだった。1896 年（明治 29）の調査でも、ようやく女子の尋常小学校への進学率が二桁台になった、と記録されている<sup>11</sup>。また、「1897 年（明治 30 年）4 月 5 日、首里小学校女子部において、首里区学齢児童の父兄を呼び出して説諭した結果、ただちに承諾した者は 200 名中 27 名に過ぎなかったという」<sup>12</sup>。

それでも琉球／沖縄女性にとって何よりも特筆すべきは、「女に学問は要らない」とされた儒教思想のくびきを逃れることができたことである。女子

---

<sup>9</sup> 『文部省年表 明治一八年学事統計』によると女子入学者 38 名のうち『女三十五名は他府県ヨリ寄留セシモノ、三名は本県人ナリ』とある。

<sup>10</sup> 外間米子, 1996「久場ツル」（琉球新報社編）『近代沖縄女性史 時代を彩った女たち』二ライ社, 50。

<sup>11</sup> 安谷屋良子「学びの歳月」（那覇女性史編集委員会）『那覇女性史（近代編）なは・女のあしあと』ドメス出版, 278。

<sup>12</sup> 同上, 274（『首里市制十周年記念誌』）。



の識字率がようやく上向きになり、1899年の高等女学校令公布で、高等女学校への門戸が開かれ、やがて沖縄県からの女子留学生として上京した第一世代が、帰郷して母校で教鞭を執るような時代がやってきたのである。教員として母校の教壇に立った女性教師たちは、教え子たちに「先生」と慕われ、公的な居場所を与えられたことで、近代的同化教育における文字文化の尖兵となった。

しかし反面、儒教的な「女子不学」の慣習からの反発は根強く、「<sup>シメー</sup>学問は<sup>ナラティン ムノーシラン</sup>習っても、ものは知らず」は、女学校出の嫁をもらった姑の精一杯の愚痴だった。初の女子講習科入学者（1896年）で、初の女教師として名を残している久場ツル<sup>くば</sup>（1881-1943）の場合も、郵便局長の職にあった父親が自ら率先して範を示さなければならなかったため、やむなく娘ツルを最初に入學させた。ツルは通学の際の服装を琉装から和装に切り替えた第1号として表彰されているが、「世間は目をむき、親類・近所の人々から猛烈な非難、罵言、酷評が乱れ飛んだ。『久場ヌチルーガ、ヤマトウンチューナタン、ウヌヒヤーヤ、カラジンウシチッチ、ウランダーグワーナイサ（久場のツルが大和人になった、あいつはもうやがて髪も切って、今度はオランダ人になるさ）』」<sup>13</sup>と記されている。

以上のように、明治期の近代教育は、沖縄女性に様々な変化をもたらした。第一に、口承から書承への変化である。近代教育によって文字の学習が許されたことで、有史いらい口承の伝統に生きていた女性も慣習のくびきを解かれ、初めて文字の習得が許されたわけで、それまでは琉球女性の手になる日記や文学などは皆無だった。その代り琉球女性も、近代にいたるまで口承の神歌（オモロ）を綿々と伝承しつつ、それゆえに声の文化を充溢させていた。王妃や聞得大君や祝女（ノロ）であっても文字は識らず、和漢書を読みこなすなど論外であったが、すべての知識は膨大な記憶として蓄えられていた。

口承文化における女性の知性は、文字で表現されるものではなく、語り部として

<sup>13</sup> 外間米子、1996「久場ツル」（琉球新報社編）『近代沖縄女性史 時代を彩った女たち』二ライ社、49。

の記憶や諸般に通じた「物知り」としての技で測られた。たとえば、伊波普猷の曾祖母は、祖父に科<sup>コウ</sup>（高等文官試験）の受験の要諦を教えたほど「物知り」であったし、母も、「記憶力がつよく、二、三十年前の事でも何年何月何日何時に誰が生まれた等と言うことも記憶しておりまして、算術などは知らなかったが、三、四百円以下の乗除をすぐやる事が出来る人」<sup>14</sup>であった。

口承文化は話す者と聞く者とを統合し、和を奏する「場」を優先させるのに対し、書承文化は、文字を読み解く読書の発達に伴って、分類・分析する「個」を誕生させることになる。したがってこの異なった二つの文化は、世代間の衝突や価値観の対立となって沖縄の女性を分断するとともに個人の内面にも亀裂を生じさせていた。

近代教育による第二の変化は、「近代化」、すなわち「日本化」による琉球の「風俗改良」である。とりわけ琉球/沖縄女性にとっての「近代化」とは、「植民地」（台湾・朝鮮）女性と同様に、まず日本女性への「同化」、すなわち、明治政府が掲げた「良妻賢母」像を徹底的に内面化することであった。女子教育の制度化によって、「女性は『良妻賢母』というイデオロギーによって、国体の最小単位である個々の家を管理する責任を持たされる存在として意味づけられ、家族国家観の構造の中に埋め込まれた」。<sup>15</sup>

これは、女性を私的領域に閉じ込めて母と妻の役割に限定し、「固定的役割分業／ジェンダー秩序」を押しつけてくる点で、家父長制と資本制の共謀した近代合理システムであるが、前近代的な公私越境の闊達自在な琉球女性とは相いれないものである。それはまた、琉球女性がよすがとして主体性を発揮してきた男子不可侵の伝統的祭祀儀礼を、時代遅れの野蛮なものに貶め

---

<sup>14</sup> 伊波普猷, 2000「沖縄の午後—伊波普猷挨拶」（鹿野政直編）『沖縄女性史』平凡社, 124。

<sup>15</sup> 陳延媛, 2006『東アジアの良妻賢母論—創られた伝統』勁草書房, 32。

てしまい、結果的に、固有の風土に根差していた女の文化を遺棄してしまうことになる。また、那覇市場や糸満漁業に見られる女たちの経済的自律性や、「男逸女労」と評されがちだった男勝りに農業する女たちや、喫煙・立て膝・うちはれ遊び・毛遊び・ハジチなどの伝統的慣習や美意識などを、「後進的」と見做していっしょくたに唾棄してしまい、経済の自律性や財産権を喪失してしまうことになった。

要するに琉球／沖縄女性の日本女性化とは、良妻賢母像の規範化であり、琉装を棄てて和装や洋装や日本語へ標準化することであるが、それにともなつて伝統的美徳や社会慣習への価値観も転回してしまうことにつながったわけで、これを「解放」とばかり喜んではいられない。もっとも大切に思っていたものが、あとかたもなく瓦解しはじめる兆しでもあったのだ。

つまり明治政府の同化政策は、琉球／沖縄女性に高等教育への門戸を開いたことでは評価できるが、同時に、<sup>コロニアル・モダニティ</sup>「植民地的近代」<sup>16</sup>に囲いこみ風俗改良運動を徹底して日本女性に染め上げようとした点は、今にして思えば、同化政策の弊害だった。

しかしながら、琉球／沖縄女性は泣く泣く日本女性化されたのではない。同化政策が高圧的で強制的だったとは一概に言えないのである。市場化され、貨幣経済が流通するようになった近代社会にあっては、経済的手段をもたされていらない大多数の女性は、結婚に際して自己の付加価値を高めるために、日本の上流階級の婦人の礼節・美徳（恭順・服従・沈黙……）などを少女雑誌・

---

<sup>16</sup> <sup>コロニアル・モダニティ</sup>植民地的近代とは、タニ・バーロウの説明を要約すると、「①殖民者と被殖民者」、「抑圧」と「解放」、「主体と客体」などの二項対立的な思考の枠組みに風穴を開けて、入れ子構造のような複雑な両者の関係を表現する。②つまり、女性にとっては、近代は解放への道程ではなく、近代そのものが「植民地的」抑圧をもたらす。③しかも、近代化された社会は必ず西欧的社会と同じような道を辿るという「収斂理論」では見えてこない複雑な経路が見えるようになる。④さらに国民国家の枠組みとは別様の東アジア社会に共通するサブ・システムとして捉えられる（Tani E. Barlow, 1997, *Formation of Colonial Modernity in East Asia*, Duke University Press, 1-7）。

婦人雑誌などから吸収し、学習し、こぞって「日本女性化」したのであった。

しかも、前述の久場ツルを表彰した私立沖縄教育会も率先して、機関誌『琉球教育』において執拗に風俗改良キャンペーンを繰り広げていたのである。女たちは、ある種の解放感につつまれながら、みずから率先して日本女性化していった側面がある。近代という時代においては、権力の構造はフーコーの権力論にあるように、上から高圧的に強制されるものではなくて、みずから「選択して」抑圧の場へ飛び込むような装置となっている。その上、解放感や達成感さえ伴うのだ。さらに言えば、めざす解放の彼方にあると信じられている西欧「近代」そのものが、今にして思えば、女性抑圧のシステムで成り立っていたのである。<sup>17</sup>

第三の変化は、教育現場で実施された琉球語から日本標準語への切り替えである。この日本標準語への均一化は、沖縄の人々、とりわけ女性たちには新しい経験だった。もちろん、琉球王国時代でも、ヤマトとの交流の深い士族層には、日本語に熟達することは教養として必須で、和歌も盛んに詠まれ、擬古文で書かれた文献も多い。しかし、それは男性士族に限られたことで、明治以降の近代教育が普及するまでは、農民層や女性層は、漢字であれ仮名であれ、文字言語からも日本語からも遠ざけられていた。

ところが、教育現場で強制された標準日本語への切り替えによって、翻訳不可能なはずの琉球の民俗・習慣も、ことごとく日本語への翻訳を余儀なくされた。たとえば、本土の「イエ（家）」と琉球の「ヤー（家）」の概念は

---

<sup>17</sup> 早川紀代は、東アジア女性の状況を次のように解説している。「第一に男尊女卑観念によって女性を抑圧する専制権力を否定する必要があること、第二に、しかしながらめざす近代化そのものが女性抑圧の原理を内包していること、第三に、中国、朝鮮における近代化は、日本の侵略に対する民族独立の要素がくわること」と。（早川紀代, 2007「総論 東アジアにおける国民国家の形成とジェンダー」（早川紀代他編著）『東アジアの国民国家形成とジェンダー』青木書店, 5。

甚だしく相違しているにもかかわらず、「家」という漢字を共有し、「ヤー」＝「イエ」と翻訳してしまわざるを得ない。「ヤー」は、双系的な琉球社会のかなめであるにも関わらず、いつの間にか厳格な家父長制的「イエ」と混同されてしまい、伝統的な琉球／沖縄女性の方が失われてしまうことになる。

このように、「識字」と「日本的近代」と「標準日本語」という三重の変化は、一種の文化革命のように、前代未聞の文化変容をもたらし、有史以来はじめて「読む女・書く女」が登場することになったのである。1899年（明治32）の高等女学校令が公布されると、文明開化と識字はいちどきに大きな波となって押しよせ、日本・欧米志向は一挙に高まり、個人主義も加速して、「女学生」層や「モダンガール」や「新しい女」が誕生することになる。

日本語も話せず文字も書けない世代と、明治期の近代教育によって台頭してきた新しい世代との溝は絶望的なほどに埋めがたいものだった。琉球／沖縄女性の日本化は、いわば「琉球」を失うことによってしか手に入れることはできないものであり、世代間の断絶・確執・葛藤はそれだけ大きく、ヤマト女性よりもはるかに熾烈だった。教化され同化されることへの抵抗の深さの分だけ、琉球女性と「日本化」との「反りの合わなさ」がうかがい知れるのである。

しかも、明治の近代教育によってもたらされる「近代」は、個人の権利・平等・自由が保障されるものではなく、解放と抑圧が入れ子構造になったコロニアル・モダニティ「植民地的近代」であり、啓蒙的教育や日本同化教育によって、沖縄女性を「家父長的イエ制度」や「良妻賢母」イデオロギーで拘束するものであった。

琉球処分や日韓併合、台湾割譲などによる日本語化や日本女性化などの植民地・同化政策は、沖縄や台湾、朝鮮、満州などの女性をコロニアル・モダニティ「植民地的近代」へ囲い込んだという点で通底していると考えることができる。さらに言えば、明治政府の啓蒙的な諸法令がつぎつぎと江戸庶民の気風を行政管理しはじめ

ることによって日本人のアイデンティティもまた自身の半身を失ったのだ  
という点に注目する限りでは、日本国内においても、「<sup>コロニアル・モダニティ</sup>植民地的近代」  
の概念を適用してみる必要があると考えることもできよう。

本章で「<sup>コロニアル・モダニティ</sup>植民地的近代」という分析概念を使ったのは、西欧近代中心  
主義のもたらす西欧的尺度を相対化することによって、対「日本」という  
視覚だけではなく、東アジアの国々との比較によって民族運動としての地  
平が拓け、それによって琉球・沖縄に固有の価値を再評価することができ  
るのではないかと考えたからでもある。

### 3. 「<sup>コロニアル・モダニティ</sup>植民地的近代」への抵抗主体として生まれた「うないイズム」

本章では、「うないイズム」という新しい<sup>オキナワン・</sup>伝統文化が、じつは沖縄の  
<sup>フェミニズム</sup>女性運動の核をなしていることを明らかにしたい。「新しい伝統文化」と  
いう撞着した表現を使ったのは、古琉球の姉妹（うない）信仰が、1985年  
の世界女性会議（ナイロビ）に啓発された女性の祭典「うないフェスティ  
バル」の精神に受け継がれたこと、つまり民俗学や宗教学の世界でかろう  
じて命脈を保っていた古代信仰が、<sup>オキナワン・フェミニズム</sup>沖縄の女性運動のなかで再発見されて、  
行為遂行的な、いわば「言霊」として、女性たちの主体化を支えていると  
考えるからである。

「うない」とは、兄弟が姉妹を呼ぶときの琉球語の呼称であり、今日で  
は普通名詞の「女性」の意味でも使われる。姉妹は<sup>ウナイ セジ</sup>霊力をもっていて兄弟  
の守護神である、というのが琉球古来の「<sup>ウナイ</sup>姉妹信仰」である。姉妹は兄弟  
の守護神であるという霊的・宗教的優位性によって、沖縄女性たちの役割

は、家々の「トートーメー（位牌）」<sup>18</sup> や「火の神」<sup>ヒヌカン</sup>の礼拝、門中祭事の執行、さらには村々の農耕儀礼の祭祀を担う神官職にいたるまで、公私にわたるすべての祭祀・宗教行事に及んでいる。

守護神「姉妹」<sup>うない</sup>としての地位が、民俗学的に注目を浴びるようになったのは、沖縄学の祖とされる伊波普猷が、柳田國男の編集による民俗学誌『民族』に論文「をなり神」（『民族』2巻2号1927年）を掲載したことによる<sup>19</sup>。

「をなり」とは、「うない」の日本語読みである。論文「をなり神」には、琉球において「をなり神」の民間信仰が広く深く浸透していた実態が、「琉歌」や『おもろさうし』さらに民間伝承などの引用を加えて詳細に記され、さらに大和の「妹の力」などとの相同性へと貴重な論を展開しているが、ここでは主旨に沿った以下の行のみを引用したい。<sup>20</sup>

近い頃まで、国家最高の神官なる聞得大君以下地方の神職なる祝々が、  
神と称せられたのはもちろんのこと、其処では今なほ、一切の女人が、其

---

<sup>18</sup>「尊御前（尊いお方）」が琉球語に音便化したもので、先祖代々の仏壇・家督を意味する。家父長制的な門中確立の機運が高まり、ユタ（霊能者）による「シジタダシ（筋正し）」女性が位牌継承をすると一門に災いが生じるから男系に戻す）のすすめとも相まって男系血統主義が貫かれるようになった。1980年には、娘が親の位牌を継承することに一族から横槍が入り、祭祀相続権をめぐる訴訟沙汰に発展した事例がある。もちろん裁判所は「トートーメー継承の慣習は男女平等を規定した憲法及びその他の法令に違反する」

（1981年那覇家裁）と明々白々たる判断を下したが、法曹界、学界、宗教界を巻き込んで、「トートーメーは女でも継げるか否か」の論争がつづいた（琉球新報社編、1980『トートーメー考——女が継いでなぜ悪い』）。この問題は、1995年の北京女性会議のNGOフォーラムで、初めてジェンダー問題として取り上げられた。

<sup>19</sup> 伊波普猷、1938『をなり神の島』楽浪書院。伊波普猷、1974『伊波普猷全集第5巻』平凡社。

<sup>20</sup> 「うない」信仰の歴史や、それが現代に継承されていることの詳細な論述は、以下の拙著を参照のこと。勝方=稲福 恵子、2013「うないイズム」（早稲田大学アジア研究機構編）『ワセダアジアレビュー』（13号 特集「沖縄を考える」）、4-9。

兄弟等に、「をなり神」として崇められてゐる。（『伊波普猷全集 第5巻』p.5）

また、歴史家の宮城栄昌も、著書『沖縄女性史』の序文で「沖縄の女性は、すべておなり神である」<sup>21</sup> と述べ、さらに次著でも「沖縄女性は生得的に二重三重の神であった」<sup>22</sup> と、「おなり神」を沖縄女性の特筆すべき点として強調している。

ところで、「うない」信仰に現れている女性の優位性に関しては、近年、相反する研究成果が出てきた。たとえば、その女性霊的優位のシステム自体は、男性権力によって作られたものなので、「女性の主体性」に関しては疑問の余地があるという意見がある。<sup>23</sup> 聞得大君組織を創設したのは第二尚氏王統の尚真であり、女性神官たちの権力は、けっきょく王権によって支えられ、王権を支えるように機能させられただけだったのではないか。また、「うない神」も男兄弟を護るための守護神であり、女性自身を護る存在ではなかった、などという側面が強調されるようになったのである。言い換えれば、王府レベルや村落レベルの祭祀行事において、いわゆる「舞台」を務めるのは女神官たちであっても、その演出家は男性だったのではないかという疑義がはさまれたのである。

しかしながら、このように評価の分かれる民俗学的「うない信仰」をよそに、1985年の第3回世界女性会議ナイロビ大会に参加した女性たちが、「<sup>ジェンダー</sup>女」というもの、「<sup>エスニシティ</sup>沖縄」というものに本質主義的にこだわって、「<sup>ウナイ</sup>姉妹」という古代信仰の言説を身に纏うことになる。ナイロビ大会は、第二波フェミニズムの運動が世界的に展開する契機となった大会であり時代変

<sup>21</sup> 宮城栄昌, 1967『沖縄女性史』沖縄タイムス社 2。

<sup>22</sup> 宮城栄昌, 1977『沖縄のノロの研究』吉川弘文館 411。

<sup>23</sup> 赤嶺政信, 2014「男系原理と女性の霊威」（喜納育江編著）『沖縄ジェンダー学 第1巻「伝統」へのアプローチ』大月書店 35-55。



革への息吹に充ちていた。その「ナイロビの風」を持ち帰った女性たちの帰国報告会「女から女たちへ」で、「うないフェスティバル」は発案されたのである。

フェスティバルの名前を議論する段で、実行委員の一人（源啓美）<sup>24</sup>は、幼いころ祖母がよく口にしていた言葉を思い出した。幼い源啓美をからかい半分にいたぶる兄たちを傍らで諫めるとき、祖母は「<sup>アキラ</sup>可惜、<sup>ウナイ</sup>姉妹！」と言っていた。「大切な姉妹（＝守護神）を粗末に扱って!」というような意味である。兄弟の守護女神としての姉妹の価値を、祖母は日常的に論していたのである。その思い出がよみがえった源啓美は、女たちの祭典に「うない」の名称を掲げることを提案した。当初は、封建時代の遺物を感じさせるからと強く反発する委員もいたが議論の末に決定した。報告書『第1回うないフェスティバル'85』の冒頭の「うないフェスティバル実行委員会」宣言には、次のように記されている。

女たちが、胎動を始めました。「国連婦人の10年」最終年の今年、ウチナーでいま、女のパワーが爆発しようとしています。名づけてうないフェスティバル'85。古代「うない」は女きょうだいを意味し、家庭にあつてうない神、共同体においては神女となって沖縄社会を司ってきたと言われます。いま、私達は「うない」の思いを受けつぎつつ、21世紀に向けて「うない」に新しい意味を見出そうとしています（略）

沖縄の女性運動は、ナイロビで覚醒したフェミニズムの理論と、土着の「<sup>ウナイ</sup>姉妹（神）信仰」との絶妙な出会いが特徴となっている。1996年の沖縄タ

---

<sup>24</sup> 源啓美・川田文子 共著、1992「源啓美さんに聞く―"うない"を現代に蘇生させる―渡嘉敷島の歴史を踏え平和にこだわる」（女子教育もんだい編集委員会編）季刊『女子教育もんだい1979-1998. 52号』労働教育センター、84-91を参照。

イムス社説「今年の女性たちの祭りは」には、運動の主体が、「フェミニズムの影響を受けた女性たち」と明記されている。

この1年の特徴は、1980年代に台頭した戦後第三世代、フェミニズムの影響を受けた女性たちが先頭に立ち、基地縮小、軍縮を女性の人権の立場から内外に強く訴えたばかりでなく、県内にも女性の人権をめぐる問題を提起したことだろう。女性運動の新しい波が大きいうねりを起こし、地域で福祉や教育、子供の問題、経済活性化に取り組む女性たちにも共感を呼んだ。（中略）

15日県女性総合センターで開かれた「子どもの権利シンポジウム」で、中央児童相談所で扱う保護されず人権が侵されている子供は、豊かな少子化社会で生じている全国的な傾向とやや違う現象があることが指摘された。わが県では、今なお子どもさん、貧困といった一時代前の要因が残る。背景には失業率の高さ、低賃金、長時間労働、その中での離婚の多さが挙げられる。その上に、全国共通の都市化現象で人と人の関係が分断されているなど、現代的な要因も重なり合う。

女性の問題でも、極めて現代的に元気はつらつの面と、慣習にとらわれ束縛の強い面と両面が際立っている。20日、恒例の元気な女たちの祭りうないフェスティバル<sup>96</sup>が、やはり両面を持つ「家族」をテーマに開かれる。この1年の現況を踏まえて、どんな展開をみせてくれるだろうか。（『沖縄タイムス』社説、1996年10月16日）

「<sup>ウナイ</sup>姉妹」という民俗信仰の精神を復活させたうないフェスティバルは、1985年以降の沖縄における女性運動を牽引して超党派の市民運動や政治活動、さらには文化運動を展開している。現在、社会的影響力を持つ沖縄の女性運動のほとんどが、うないネットワークに連なっているといっても過言ではない。沖縄初の女性だけの芸能団「乙姫劇団」の衣鉢を継ぐ「劇団うない」や、「杣

山訴訟」の原告団「人権を考えるウナイの会」、そして女子サッカーの「FCうない」や、シンガーソングライターCoccoの歌「ウナイ」もある。地元紙「琉球新報」では女性の戦後史を「うないヒストリー」というタイトルで綴り、戦後の婦人会や女性運動の変遷を回顧して「うないの世替わり」というタイトルでシリーズ化した。

「<sup>ウナイ</sup>姉妹」の精神は、とりわけ「基地・軍隊を許さない行動する女たちの会」の活動に発揮されている。この運動組織は、「うないフェスティバル」を立ち上げたメンバーや、北京女性会議に参加したメンバーが中心となって、1995年9月の米兵少女暴行事件を機に1995年11月8日に結成された。95人の女性たちが発起人となった沖縄女性による中心的な平和運動組織である。たとえば、本論の序に挙げた12版を重ねた冊子『沖縄・米兵による女性への性犯罪（1945年4月～2015年8月）』がある。『沖縄県史』や『那覇市史』、各市町村史や私家版の個人史、犯罪事件帳、さらには沖縄公文書館記録や米国公文書館記録などを含む38の出典から抜き出した事件を新聞や書籍、証言などで裏書きして作成された膨大な数のレイプ被害の詳細な記録である。読み進むうちに臓腑を抉られるような衝撃と怒りと悲しさを覚える記録である。初版は1996年2月2日で、再版が1997年となっており、以来つぎつぎと版を重ねて第12版にいたる。

国連の女性会議は、第1回メキシコ（1975年）、第2回コペンハーゲン（1980年）、第3回ナイロビ（1985年）とつづき、1995年には第4回北京女性会議が開催され、約4,000人のNGOフォーラム参加者が世界じゅうから参集した。当時の沖縄県知事（大田昌秀）の肝いりで、沖縄からも「トートメー継承問題」や「軍隊：その構造的暴力と女性」など11のワークショップを用意し、約70名の参加団が結集した。そのときの様子はNHKのETV特集（松井やよりの解説）でも放映されたが、初めてアジアで開催された女性会議ということもあって、東チモールをはじめアジア各地からの活発な参加が多く、

沖縄参加団にとっても「基地暴力の構造的性」を訴え、アジア各地の女性たちとのネットワークを構築するために絶好の機会だった。

ところが折も折、参加団が北京大会で基地暴力の被害を訴えていた最中の9月4日に、沖縄県北部で3人の米兵が小学生の少女を拉致して強姦する事件が起こったのである。これまでの性暴力事件は被害者の意思で公表されないことが常だったが、この事件は、被害者の小学生が「私のような目に遭う人が出ないように」あえて事件の公表に踏み切ったことから、一斉にマスメディアで報じられることとなった。北京会議に参加していた女性たちは、もう二度とこのような悲劇を繰り返してはならないという固い決意で、ただちに「少女暴行事件に抗議する声明を「北京実行委員会」の名のもとに発表し（9月11日）、急きょ沖縄へ帰って抗議のための県民大会（10月21日）の準備に取り掛かった。

10月21日の県民総決起大会の横断幕のスローガンは、最終的には「米軍人による少女暴行事件を糾弾し日米地位協定の見直しを要求する沖縄県民総決起大会」と決まった。やや長い文言であるが、決定されるまでにはさまざまな確執があった。「少女暴行は個人的な問題だから、それよりも安保・基地否定を盛り込むべきだ」と主張する参加団体もあり、さらには「基地問題を女性問題に矮小化するな」という発言もあって、膠着状態になった。この差別発言の背景にあるのは、「『基地を無くする』という大義のためには『瑣末なこと』に拘泥せず、一致団結して反対闘争を展開すべきである」という論理である。「目標を効率よく達成するためには、共同戦線を阻むようなそれぞれの主義はひとまず置いて、『最優先課題』のみに収斂すべきだ」という論理である。

しかし、支配者への反対闘争においては、対立点を明確にして闘争心を煽るために対抗的なアイデンティティの形成を急ぎすぎると、反対闘争はみずから内部締めつけを強めてしまい、本来の目標を見失ってしまう。「とくに支配的価値に対して対抗的な集団アイデンティティを形成しがちな少数者の

集団では、こうした集団主義と手段主義とがはびこりやすい。その中では、支配的集団以上に露骨であからさまな差別や搾取が横行することさえある」。<sup>25</sup>

この「大義」論理を打開したのが、北京女性会議から帰国したばかりの女性メンバーによる「戦争基地と強姦がいかに密接に結びついているか」という基地暴力の構造的性への視点だった。戦場では兵士たちの男らしさを鼓舞し闘争心を煽るために、「女らしさ」を極度に貶める。強姦は、戦争の最前線である基地だからこそ頻発するのであり、戦争・基地は強姦を多発させる構造的なシステムなのである。これまで性暴力は、個人的な問題として扱われ秘すべきものとされてきたが、じつは、個人的な問題として私的領域に追いやられていた問題こそ、非常に政治的な問題となる。

しかも強姦は、人間としての尊厳を破壊する「人権侵害」である。さらに、表象のレベルでは、強姦は自由意志を蹂躪し、語る主体を抹殺する行為であり、植民地主義の抑圧の隠喩でもある。この県民総決起大会の横断幕に掲げられたスローガンは、米軍基地反対闘争に「ジェンダー」の視点が初めて導入されたという意味で、画期的なものだった。この闘争を継続するために、恒常的な運動組織が発足した。

私たちは、最初、NGOで北京に行ってきたメンバーで運動を続けているわけで、この組織もいつまでもあるわけではありません。引続き基地に対する問題、軍隊・構造的暴力に迫る運動、あるいは、人権に対する息の長い戦いを続けるために、新しい組織を作ろうと「基地・軍隊を許さない行動する女たちの会」を11月8日に結成しました。10・21の大成功で、なんだか良かった、良かったで終りそうな気配なので、「とんでもない、運動はこれからなのに」と、危機感を感じながら、組織を旗揚げしました。（桑江テル子『沖縄からの告発——うないとして、人間として』（ゆい出版、1999年、171頁）

---

<sup>25</sup> 上野千鶴子、2002『差異の政治学』岩波書店、243。

このように、1995年10月21日の「県民総決起大会」のあと、11月8日には「基地・軍隊を許さない行動する女たちの会」を発足させ、記者会見を行った。すでに10月には沖縄で初めての「強かん救援センターREICO (Rape Emergency Intervention Counseling Center Okinawa)」を立ち上げ、精神科医を中心にボランティアのスタッフが24時間体制で電話相談を受けるシステムをつくってあった。1996年2月には、アメリカ・ピース・キャラバンを行い、合衆国内の沖縄県人会や合州国市民との対話のためにワシントンDCやニューヨークを訪れた。このキャラバンで構築されたネットワークを基盤に、1997年5月には沖縄で、米軍と女性・子供の人権をテーマに会議を開くこととなった。これが「東アジア・米国・プエルト・リコ軍事主義を許さない女性ネットワーク (East Asia-US-Puerto Rico Women's Network Against Militarism)」へと発展している。

この「基地・軍隊を許さない行動する女たちの会」の特徴は、地域密着型であると同時に、グローバルな女性運動と連携するだけのネットワークを構築していることであろう。その特徴をあげると、①軍隊は制度化された暴力であるという認識をもち、少女暴行事件はたまたま起こったのではなく起こるべくして起こった構造的暴力であるという視点でミリタリズムへの強い批判を展開していること。②海兵隊の兵士養成・訓練が、女性蔑視を叩きこむことによって男性性を突出させた殺人マシンへと変身させるメカニズムを明らかにすることによって、男性自身にも「強化されるジェンダー・ヒエラルキーを超える視点を持たせ、兵士の束縛から解放させる視点を持たせる」ことの必要性を説くとともに、基地周辺地域においては女性がどんなに危険な状況に貶められているかを明らかにして「基地はいらない」と訴える草の根の運動を展開していること。③軍事的国家安全保障ではなくて、女性や老人や子どもの視点に立った「人間の安全保障」というスタンスを堅持していること。④トランスナショナルなネットワークの構築によって、アメリカ対日本、日本対中国などの国家間対立の構図ではなくて、国家を超えた一人ひ

とりの安全保障へと、パラダイムの変容を迫る運動であること。そして何よりも土着的な「うない」信仰がフェミニズム運動と矛盾なく連携している点に、大きな独自性があると思われる。

このようにして、民俗学や宗教学の世界で命脈を保っていた「姉妹」<sup>ウナイ</sup>信仰は、「うないフェスティバル」を経ることによって、「うないイズム」へと引き継がれたと言えよう。つまり、ナイロビの世界女性会議で沖縄の女性たちが目の当たりにしたフェミニズム理論と方法論が、土着的「姉妹」<sup>ウナイ</sup>信仰との絶妙な出会いを経て定着し、それが沖縄の女性運動の核となっているからである。

これらはいずれも「姉妹」<sup>ウナイ</sup>のポジティブな面をひたすら輝かせて「うない効果」を演出し、エンパワーされたいという願いが込められているように思われる。ここに至ると、「姉妹」<sup>ウナイ</sup>はたんなる古代信仰の再現ではない。むしろ自己表明であり、自己戦略として考えられよう。筆者が「うないイズム」という名づけをした理由はそこにある。

つまり第一に、「うない」という名を掲げた一つ一つの運動体が、いわば、政治的代表性と表象を自らの手に取り戻す実践をしていると考えられるからである。その実践の中で「伝統的文化」と「フェミニズム」が従来考えられなかったようなかたちで結合しているのである。近代の受容の過程で、いわば先祖返りのように「姉妹」<sup>ウナイ</sup>という言葉を現代によみがえらせた「うないフェスティバル」は、1985年の第一回から毎年開催されて沖縄女性を鼓舞しつづけている祭典であり、フェミニズム第二波と民俗信仰との親和性を示す稀有な例と言える。

第二に、「姉妹」<sup>ウナイ</sup>の言説を纏うことは、日本文化そのものへの対抗的アイデンティティを強化することである。たしかに明治政府による女性教育は、儒教で許されなかった学問の道を沖縄女性に拓き、沖縄女性を儒教道徳によるがんじがらめの状況から解放する契機となったことは否めない。しかし、

解放された先には新たな家父長制である良妻賢母イデオロギーが口を開けて待ち構えていた。それは、労働力を誇り経済的にも自律していた沖縄女性を、私的領域に閉じ込めるものであり、「植民地的近代」の枠内での解放にすぎないわけで、当然、沖縄女性たちにとっての葛藤・矛盾となって現われる。反発力を強めて個性を発揮するためにも、「姉妹」<sup>ウナイ</sup>の言説を纏うことは、みずからをエンパワーすることになる。

第三に、「姉妹」<sup>ウナイ</sup>の言挙げは、女性抑圧のもう一つの極である近代合理主義に対する自己防衛のために、文化・伝統の本質に戦略的にこだわっていく、一種の民族運動を展開することであると考えることができる。近代化による合理化・均質化の波をかぶると、流されまいとして何かにしがみつくと。とりわけ非合理的で、非均質的なものならしがみつくのには格好のものとなる。それは時代の波に逆行するかのように、ことさら伝統的な民俗儀礼を纏い続けることかもしれないが、ともかくそこには対抗的に文化の客体化が起こる。<sup>26</sup>近代化という啓蒙的な流れに掉さすしかないことを知りながら、それでもこの前近代的な民俗信仰を新しい文脈に置き換えて対抗的なアイデンティティを醸成し、当座のしのぎとするわけである。たしかにしがみつきは一種の reification 物象化や objectification 客体化をとまうものではあるが、「そのままでいいんだよ」とされる言説空間（親密圏）を構築することで、もう一つの自己認識・自己肯定を許容することにもなる。対抗的アイデンティティの形成基盤を前近代的な民俗信仰におくことは、他のアジア諸国でも見られることなのかもしれないが、ともかく沖縄では、近代合理化の波に洗われるごとに、埋もれていた「姉妹」<sup>ウナイ</sup>（神）」がその地肌を徐々に露わにして、未来のために甦るのである。

もちろん、儒教的・仏教的・資本主義的家父長制の女性排除システムは、琉球／沖縄の文化に通奏低音のように流れていて、「姉妹」<sup>ウナイ</sup>の言説だけでは

---

<sup>26</sup>「文化の客体化」の概念は、太田好信, 1998 (1993) 『トランスポジションの思想——文化人類学の再想像』世界思想社, 55-94 に拠る。



救われがたい現実がある。「癒しの島」と謳われる沖縄ではあるが、米兵による強姦事件や家庭内暴力、精神病罹病率、離婚率などが全国ワーストに挙げられている。その背後には、たとえばトートーメーの継承問題のように、家族や一門の歴史深く根をはっている女性排除の最たるものがある。「沖縄女性」は、心の深淵に深く亀裂を生じさせている女性抑圧と「姉妹」<sup>ウナイ</sup>との葛藤を抱えながら、否応なく託された現実を悪戦苦闘しながら生きている。<sup>オキナワ</sup>沖縄の女性運動は「うないイズム」<sup>ン・フェミニズム</sup>を名乗り、植民地的近代<sup>コロニアル・モダニティ</sup>に対抗するために沖縄女性学という行為<sup>パフオーマティヴ</sup>遂行的なトポスを立ち上げたのである。<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> 新刊『沖縄県史 各論編 8 女性史』（沖縄県教育委員会、2016）は、県史として編纂された唯一の女性史であり、ジェンダーの視点を導入した沖縄女性学の集大成と言えよう。