

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Ciencias Históricas

SHINTŌ: EL CAMINO DEL CORAZÓN

‘Conciencia Mítica en el Japón Contemporáneo’

Informe de Seminario de Grado: Mito, Religión y Cultura para optar al grado de Licenciada en Historia

ISABEL MARGARITA CABAÑA ROJAS
PROFESOR GUÍA: JAIME MORENO GARRIDO
Santiago, Chile 2008

AGRADECIMIENTOS . .	4
I.-INTRODUCCIÓN . .	5
Marco Teórico . .	6
II.-DESARROLLO . .	12
1. Conciencia Mítica y Shintō. . .	12
a) Conciencia Mítica según Georges Gusdorf . .	12
b) Características Generales del Shintō . .	14
c) Shintō y Mito . .	18
2. Período Pre-Meiji . .	24
a) Japón, Cultura agrícola . .	24
b) Cultura China y Budismo . .	27
c) Contactos con Occidente . .	30
3. Período Post-Meiji . .	32
a) La Apertura Económica . .	33
b) El Shintō Estatal . .	34
c) Después de 1945 . .	36
III. CONCLUSIONES . .	41
BIBLIOGRAFÍA . .	43
LIBROS . .	43
ARTÍCULOS . .	44
ANEXO 1: MAPAS . .	46
ANEXO 2: EJEMPLOS DE MATSURI . .	48
ANEXO 3 : SANTUARIO DE ISE . .	50
ANEXO 4 : JŌMON . .	52
ANEXO 5 : KOFUN . .	55
ANEXO 6 :KAN-NAME-SAI . .	57
ANEXO 7 :HŌNEN MATSURI . .	58

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quisiera agradecer a mis padres, Carlos y María Elena.

El tema de este informe llegó a mí muy similar a una epifanía. El marco general estaba, pero no podía encontrar aquello que hiciera sentido en mí como esperaba que sucediera, hasta que vi en el Mito lo que faltaba al rompecabezas. La libertad que sentí de poder darme el tiempo de buscar lo que anhelaba como objeto de estudio, de haber podido estudiar lo que quería, y de cultivar esta inquietud que ya me acompaña desde hace diez años, y que con paciencia entendieron, se los debo a ellos. Mi amor profundo para quienes le dan fuerza a mi vida, y que me acompañan incondicionalmente.

De la misma forma, quisiera darles las gracias a mis hermanos, a los cinco, pues fue un año de mucho trabajo que supieron entender y asimilar junto a mí alegre y comprensivamente.

Con especial atención, para el Profesor Jaime Moreno. Por darme las herramientas teóricas y prácticas que me permitieron emprender el camino que con este informe encuentra su meta. También por haber sido tan generoso al establecer relaciones horizontales con sus alumnos, sin jamás perder su posición jerárquica que como docente le corresponde.

Asimismo, me gustaría agradecer al Profesor Sergio Carrasco, por confiar desde un principio en mí; por darme apoyo para elegir especialidad, y por depositar su confianza en mí, regalándome la oportunidad este año de poder demostrar lo que sé y siento con respecto al tema de este Informe de Seminario de Grado.

A María José Inda, quien hoy estudia en Japón, por considerarme y creer en mis capacidades.

Finalmente, gracias a mis amigas, amigos y a mi gente más cercana, que me ayudaron durante este largo año de trabajo, con su amor, críticas, paciencia y apoyo constante, con especial énfasis en Michele, Nancy e Ian, que juntas vivimos este proceso y que espero terminemos como lo prometimos.

I.-INTRODUCCIÓN

Estamos viviendo una era particular con respecto a las relaciones humanas. El mundo atraviesa por un proceso de compenetración e influencia mutuas intensas. Lo que sucede en cualquier punto del planeta puede afectarnos, aquí, de diversos modos, tanto positiva como negativamente; lo importante, sin embargo, es que nos afecta. Hoy más que siempre los seres humanos sentimos que somos parte de un todo que va más allá del Estado o de la nacionalidad. Algunas la denominan 'Globalización'; otros, 'Mundialización'. Quizá sea mejor pensar en Humanización, en la medida en que la interconexión global provoca que lo que afecte a cualquier ser humano nos importe, porque nos vemos reflejados: somos nosotros. Nos recuerda que básicamente somos iguales y nos pertenecemos los unos a los otros, aunque hablemos, pensemos o actuemos distinto según nuestra cultura lo permita. Hay algo inefable que nos une, y que, no importa sobre quién se hable, siempre es sobre el ser humano en su entorno. Bajo esta mirada es que este informe y su objeto de estudio cobran sentido.

Como su título lo señala de manera concisa, el informe está enfocado en Japón y el Mito en la historia. Pero, en estricto rigor, no es Japón ni su mito el núcleo verdadero, sino el ser humano. Desde el punto de vista historiográfico y estando en Chile, trabajar la cultura japonesa y su religión puede parecer tarea complicada, ajena, si se atienden limitaciones lingüísticas, y por qué no, geográficas. Pero la labor de la Historia trata a grandes rasgos de entender la aventura del hombre, en un tiempo y espacio determinados, sea en Japón o en Chile. Este fenómeno requiere al menos una aproximación desde el punto de vista historiográfico, por lo que propongo, con este informe, un comienzo desde la producción y realidad historiográficas en Chile.

Hoy por hoy, la cultura Japonesa concita interés y curiosidad a nivel mundial, por su gastronomía, su arte pictórico, cinematográfico y de la animación, entre otras expresiones del quehacer humano; particularmente esta última, llamando mucho la atención sus seguidores en todo el mundo, en su mayoría adolescentes, que expresan su adhesión a través de su vestimenta, su forma de hablar y de actuar. Tras la segunda guerra mundial, la decadencia del Imperio Japonés, y el funesto episodio de agosto de 1945, otros tantos se dirigieron a conocer su historia y costumbres, siendo recurrente el tema de la Religión.

En tal sentido, el Budismo Zen ha sido la gran exportación de Japón, en sus prácticas, arquitectura y arte en general, creando a fines del siglo XX y a principios del actual, un boom estético en occidente. Sin embargo, no muchos saben que el Budismo llegó a Japón desde la península coreana recién en el siglo VI y que existe una base espiritual aún más arraigada en el corazón de los japoneses y que los ha acompañado, como dice su historia, desde hace más de dos mil años: el Shintō, la 'religión nativa' de Japón.

Una de las características más llamativa del paisaje japonés es el protagonismo de la naturaleza. Está presente en todos lados y no sólo como un elemento más del escenario, sino como el centro, que gobierna el entorno y debe ser respetado. Los japoneses, en mayor o menor medida, tienen arraigada tal conducta en la práctica cotidiana: no cortar los árboles sin motivo, cuidar el agua, contemplar un cerezo en flor, agradecer por sus recursos. Asimismo, este respeto se extiende hacia los ancianos y antepasados como símbolo de la preservación de la cultura y de la conciencia del ritmo contante y absoluto de la vida.

Esta actitud (entre muchas otras que los caracterizan) frente al entorno natural y humano dice relación en gran medida con conductas ancestrales que se han venido reproduciendo, tal como señalan los documentos antiguos, durante cientos de años y que los expertos identifican como órgano de una conciencia primordial y primigenia del ser humano en el mundo. Georges Gusdorf, filósofo francés del siglo XX la denominó ‘Conciencia Mítica’, y la definió como aquella actitud primera del hombre para con su realidad, una relación directa con el universo, previa a la razón (y también junto a ella) en que el hombre se conecta con su entorno, el tiempo y el espacio desde el Mito, y que consiste en la sensación de unión con el cosmos, de seguridad ontológica y plenitud.

Constituido por un conjunto de prácticas, actos rituales y creencias no sistematizadas que giran principalmente en torno al culto a los antepasados, a la naturaleza y a los *Kami* –fuerzas sobrehumanas, dioses o espíritus, humanos divinizados–, el Shintō apunta a establecer una relación permanente y habitual con los dioses, relación directa y absoluta del japonés con su universo.

El signo /Shintō/, conformado en su origen por dos caracteres chinos: *Shin* (que en japonés se asocia a *Kami*) y *Tō* (sinónimo en japonés de ‘camino’), quiere decir la Vía o el Camino que conduce a los dioses o espíritus¹. Según parte de la historiografía consultada, como se verá más adelante, el Shintō no es considerado como Religión o su calidad de tal no es de interés de quienes lo estudian, en la medida en que no existe desde antiguo una sistematización de sus creencias ni una institucionalidad central que regule las prácticas, aunque durante el siglo XIX, con el influjo cultural occidental en Japón, una de las medidas para fomentar el carácter nacional de la nación fue instituirlo como religión del Estado.

Luego, el **problema** estudiado en el presente informe trata sobre la permanencia de la mencionada Conciencia Mítica en la cultura japonesa contemporánea, manifestada en la religión tradicional japonesa, el Shintō.

Marco Teórico

Las directrices en torno a las que se trabajará, y las bases teóricas de este Seminario de Grado, son tres: El Mito, la Religión y la Cultura. Tanto respecto de la Religión como del Mito, muchos han sido los autores que a lo largo de la Historia han intentado esclarecer su naturaleza. En ocasiones, ha sido posible percatarse de la existencia de investigaciones que toman estos tópicos como objetos de estudio, pero que los asumen desde un principio como reconocidos y que, por lo tanto, no necesitan de definición. Sin embargo, saber de qué se habla cuando se habla de Religión y Mito² es fundamental para quienes estudian sus manifestaciones o características en un tiempo y espacio determinados.

La metodología y teorías que se mencionan y utilizan en este trabajo fueron seleccionadas en función de los objetivos propios de esta investigación. Por esta razón,

¹ “Shinto”. EN: *Japan. An illustrated Encyclopedia*. Tōkyō, Kodansha., 1990. p. 1384.

² El **Mito**, que será explicado en extensión más adelante por ser el fundamento de este informe, es uno de los elementos constitutivos de la Religión, como el lenguaje o el código en que se basa. Mito está entendido aquí según Gusdorf, como la forma de ser y desenvolverse en el mundo al que el hombre pertenece. No es compatible la oposición o diferencia entre lo sagrado y profano, porque el Mito es el sentimiento de lo Absoluto. Satisface la necesidad de encontrar un sentido, pero sin saber que es tal. Cumple la función de *Cocoon*, como refugio. Al respecto, Gusdorf expresa: “*La conciencia mítica permite constituir una envoltura protectora, en cuyo interior el hombre encuentra su lugar en el universo*”. GUSDORF, Georges. *Mito y Metafísica*. Argentina, Nova, 1970. p. 15.

a continuación se expondrán aquellas teorías sobre el Mito, la Religión y la Cultura que permitieron comprender al objeto de estudio: la realidad religiosa y mítica de la cultura japonesa.

Religión, nominalmente, se asocia a *Religio*. De las tres etimologías conocidas para el signo */Religio/*, es decir: *re-ligare*, *re-eligere*, y *re-legere*³, a mi juicio la que concentra de manera más precisa y profunda el sentido de Religión es *re-legere*, que viene desde Cicerón, y que se acerca a la noción de recomenzar, de volver al origen, y todo lo que conlleva esta actitud de espera. Remite, en última instancia, a la conexión con lo esencial, entre lo inmanente y trascendente al ser humano; satisface la inquietud del hombre por encontrar la forma de unir ambas esferas.

Uno de los núcleos que identifica a la noción de religión es la de lo Sacro⁴, que va unida a lo profano, y se define en su calidad de opuesto⁵. Mircea Eliade, se concentra en sus manifestaciones y expresiones, o *hierofanías*, como este autor señala. Pero la hierofanía no es más que descriptiva. No explica nada sobre qué es lo Sagrado, sino simplemente cómo se manifiesta.

Lo Sacro se aprehende no desde la razón, sino desde el sentimiento, debido a su calidad de subjetivo, aunque tiene un componente objetivo, que es el valor que se le asigna, pues quien siente lo Sagrado lo siente como objetivo, como real. Por eso, lo Sagrado será todo aquello que sea tremendo, enérgico, misterioso, fascinante; lo Otro⁶. Así, todo lo que no pertenezca a este orden de cosas será profano⁷.

J. Ries sostiene que, sea cual sea la idea que se tenga de lo Sagrado, siempre tendrá que ver con la experiencia que se tenga de ello, particularmente experiencia humana y personal. Lo Sacro debe encarnarse, hacerse presente, aunque sea al interior de la conciencia; que trascendencia e inmanencia se relacionen en la experiencia humana. Esto el citado autor lo explica en la teoría del *homo religiosus*⁸, quien utiliza el conjunto simbólico de lo Sagrado. Él lo experimenta. En consecuencia, lo sagrado parte de la experiencia del hombre, de sus carencias, de sus anhelos, de lo otro que es inefable y en que lo absoluto es realidad.

³ DERRIDA, Jacques, "Foi et Savoir". En: DERRIDA, Jacques y VATTIMO Gianni (Dirs.). *La Religión*. Du Seuil, 1996. pp. 9-86.

⁴ *Sacro* se utilizará indistintamente con *Sagrado*.

⁵ Lo **profano** está entendido como: "(...) *aquello de lo que el hombre dispone porque pertenece a un área a la que sí tiene acceso, la de los seres de este mundo*". MORENO, Jaime. *Noción de Religión*. Formato digital. 2007. p.5. Sacro y profano no tienen límites fijos e impermeables. Es posible traspasar de una esfera a la otra, mediante, por ejemplo, ritos de iniciación. Así lo señala Zubiri, quien considera la factibilidad de la sacralización de lo profano, es decir, la permeabilidad entre ambos, criticando a Durkheim. Véase ZUBIRI, Xavier. *El problema filosófico de la historia de las Religiones*. España, Alianza Editorial, 1993.

⁶ Según X. Zubiri, un elemento constitutivo de lo Sagrado es la idea de Dios, pero en ningún caso totalmente abarcador de su esencia. Asumir esta premisa es crucial, en la medida en que el Shintō no posee la noción de Dios como se maneja en occidente monoteísta. Éste se centra en el culto a los *Kami*, seres sobrehumanos, desde el *kami* del arroz hasta el Gran Espíritu del Bosque. Igualmente, se les venera como tales.

⁷ "Lo sagrado es lo que es intangible, lo que no puede ser tocado por lo profano". ZUBIRI, Xavier. *Op. Cit.* p. 18.

⁸ RIES, Julien. "El hombre y lo sagrado. Tratado de antropología religiosa". En: RIES, Julien (ed.). *Tratado de Antropología de lo sagrado I. Los orígenes del homo religiosus*. Madrid (España), Trotta. 1995. p. 18.

Según R. Pannikar⁹, religión es interrogarse a uno mismo, en tanto que ser humano; comprender-la es comprender-se. Eso involucra obligatoriamente saber cuál es la idea que tenemos de nosotros y qué somos realmente; ambas, complementándose. Nishida¹⁰, concibe a la Religión como una necesidad personal del individuo, inherente a él. Para Durkheim¹¹, ante todo: “(...) *una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que adhieren a ellas*”¹².

Es de vital importancia señalar que no todos consideran al Shintō como un sistema religioso. Este es el caso de Genchi Kato, un connotado historiador y estudioso del Shintō, quien se opone a esta idea, señalando que apunta más a una relación de hombre a hombre, que de hombre a dios, que él arguye en esta última estaría la base de la Religión¹³. Kuroda Toshio comparte la visión de Kato, en que el Shintō como ‘la religión indígena imperecedera del Japón’ sería una fabricación teológica posterior y desde el Estado¹⁴. Ofrezco otra aproximación acerca de la esencia del Shintō.

A continuación, nos encontramos ante aquello que pareciera ser decisivo para la existencia de la Religión. Por un lado, tenemos lo que el ser humano *piensa de sí mismo*, como se ve; por otro, lo que *debiera ser*, como será o como espera ser. Estas dos visiones se asumen distintas, como dos esferas de un mismo problema. La Religión vendría a jugar un papel como el **vehículo** que conduce de la primera visión a la segunda: de lo que el ser humano piensa de sí, a como espera ser. Es decir, Religión es lo que los seres humanos *creen* que les llevará de su realidad a lo que desean que sea. Es lo que la cultura china nombra como el Tao o Dao, o la japonesa como el Dō o Tō. Esta idea es aplicable a la situación espiritual japonesa contemporánea, donde se practica desde el Budismo Zen, las llamadas Nuevas Religiones –mezcla de filosofías ancestrales–, el cristianismo, en menor medida, entre otros. El Budismo, de origen indio, por ejemplo, conduce a la Iluminación, y el Shintō, hacia los *kami*, puesto que su función es permitirle al ser humano el acceso a lo que está lejano a su cotidianeidad. El Shintō aspira, en su propia medida, a alcanzar la meta de llegar a algo, darle sentido a la vida del ser humano a través de las prácticas cotidianas y actitudes para con los *Kami* y la naturaleza¹⁵; en ella lo Sagrado se vive cotidianamente.

⁹ PANNIKAR, Raimon. “La Religión del Futuro”. En: FRAIJO, Manuel. *Filosofía de la Religión II*. Madrid (España), Trotta. 2001.

¹⁰ Filósofo de origen japonés, que actúa a ratos de ‘intérprete bilingüe’ de la frontera entre dos semiósferas (cultura occidental y oriental), como diría Lotman. NISHIDA, Kitaro. *Indagación del Bien*. Barcelona, Gesida, 1995.

¹¹ Durkheim hace un alcance al respecto, argumentando que la mejor forma es verla como Práctica o Hecho, pues se centra en las formas, en el continente, a saber, en cómo se expresa el sentimiento religioso. Esta consideración es muy importante, ya que se enfoca en la estructura, pues allí se encuentra el sentido que le da una cultura a la Religión o al Mito. Si sólo se concibe el fondo o contenido se pierde la intención de dar significación. Se saca de contexto, y no refleja la cosmovisión. En DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid (España), Alianza Editorial, 1993.

¹² DURKHEIM, Emile. *Op. Cit.* p. 42.

¹³ KATŌ, Genchi. *What is Shintō?* Japan, Board of tourist industry (Japanese government railways), 1935.

¹⁴ Citado en TEEUWEN, Mark y SCHEID, Bernhard. *Tracing Shinto in the History of Kami Worship. Editors' introduction*. [En línea] Japanese Journal of Religion Studies 2002 (29), 3-4. <<http://www.nanzan-u.ac.jp/SHUBUNKEN/publications/jjrs/pdf/634.pdf>> [Consulta: 15 de julio, 2008].

¹⁵ “La Religión, en este sentido, puede definirse como la dimensión de ultimidad del hombre. Las distintas formas de entender e interpretar esta dimensión son las que constituyen las diferentes religiones en su sentido antropológico y las cristalizaciones históricas de la misma, la religión en su sentido sociológico”. PANNIKAR, Raimon. *Op. Cit.* pp. 746-747.

No se puede hablar concretamente, y desde la teoría, de que el Shintō sea una religión, por cuanto se comporta diferente a cualquier otra religión conocida; no posee límites establecidos, pues un japonés puede ser shintoísta y cristiana, pero un cristiano no puede ser a la vez budista o musulmán, porque existen límites fijos; carece del grado de sistematización conciente desde la comunidad que profesa y practica ciertas creencias y ritos, un corpus escrito y de dogmas, sin embargo, es posible inferir que contendría elementos religiosos, en tanto que, en la práctica, religa al ser humano con lo trascendente¹⁶, con todo lo que está más allá. Supone una necesidad del hombre por aproximarse, por buscar lo Otro. El Shintō sería un complejo de creencias antiguas y prácticas, que habrían permanecido en general inalteradas y que tendrían características religiosas, en relación con su rol de vehículo y de conector con lo Sacro, pero sin las fronteras propias de una religión.

La **hipótesis** de este informe es, en consecuencia, que la cultura japonesa contemporánea –es decir, aquella que se configura y establece con posterioridad a la segunda guerra mundial¹⁷–, conservaría una forma mítica de ver el mundo que se expresaría y haría manifiesta por la permanencia de los cultos y ritos populares propios del Shintō, cuyos fundamentos se sostienen en el Mito.

Mi **propósito** en este informe es descubrir cuál es el grado de Conciencia Mítica, según la entiende Georges Gusdorf, de la cultura japonesa contemporánea, mediante el estudio del Shintō y sus prácticas en la historia. La intención, sin embargo, no es hacer un análisis acabado de las prácticas shintoístas o de sus creencias, sino en evidenciar si se mantienen o no en la actualidad, a través de su descripción. Igualmente, el análisis de la Conciencia Mítica de los japoneses a través del Shintō se realiza con conocimiento de que no es sino una de las muchas conciencias que ellos poseen. La identidad y personalidad de los japoneses estaría formada por múltiples factores. Por lo tanto, el Shintō no es la única mirada para abordar a esta cultura. Por lo demás, no es el objetivo determinar cuál es la identidad japonesa, sino la permanencia del Mito.

Por Conciencia me refiero a una forma de ver el mundo, de enfrentarse a la realidad. En este caso, sería desde el Mito. La pregunta es pertinente desde el momento en que aún existe una constancia palpable de la asistencia a los santuarios y fiestas o la realización de rituales que se han ido amoldando a los nuevos escenarios socio-culturales y económicos, como sostiene Berthon¹⁸; es decir, sigue presente en la vida de los japoneses.

Ciertamente, en el siglo XXI, y tras todo el proceso histórico y socioeconómico que ha debido enfrentar el pueblo japonés desde mediados del siglo XIX, sería ingenuo pensar que los niveles de conciencia mítica sean los mismos que hace dos mil años, cuando Japón era un complejo de tribus que veneraban a espíritus en la naturaleza. Aunque aún lo sigan haciendo, la historia –que lo dinamiza todo– es un factor a considerar en el desarrollo de una sociedad y se asume la variación. La conexión e interacción económica con el mundo occidental, la transformación en potencia continental en menos de medio siglo, comportarse como un igual ante las potencias europeas, colonizar territorios, ser derrotados en la guerra, víctimas de bombas atómicas y, hoy por hoy, erigirse en la segunda economía del planeta, han sido factores cuya influencia se ha dejado sentir en la índole actual de la nación asiática.

¹⁶ Pero de manera particular, por cuanto esta relación no parte de la desigualdad intrínseca entre lo inmanente y trascendente. Hombre y *kami*, como se verá más adelante, están conectados por parentesco.

¹⁷ No se hará especial énfasis a esta guerra; sólo en la medida en que marca el fin de una etapa y el inicio de la actual.

¹⁸ BERTHON, Jean-Pierre. "Shintoísmo. Referencias históricas y situación actual", En: DELUMEAU, Jean (et. al.). El hecho religioso. Una enciclopedia de las religiones hoy. México, Siglo XXI. 1997.

Este informe se llevó a cabo:

1.- Elaborando una representación de la Conciencia Mítica –principalmente en la teoría de Georges Gusdorf– y del Shintō, para luego observar los elementos comunes.

2.- Estudiando el Shintō desde los inicios de Japón como cultura, hasta la Revolución Meiji (1868, punto de inflexión, por cuanto marca un quiebre en la conciencia shintoísta), y el proceso de internacionalización de Japón, y

3.- Comparando con el Shintō del periodo post-Meiji¹⁹, que incluye el periodo contemporáneo, tras la segunda guerra mundial, para poder observar los cambios producidos en la conciencia mítica japonesa y ver hasta qué punto ésta se mantiene.

Para el primer apartado fue necesario extraer la definición y características principales de la idea de Conciencia Mítica del trabajo “Mito y Metafísica” de Georges Gusdorf y complementar con autores que trabajan el tema de la Conciencia y del Mito, como lo son C. G. Jung y Joseph Campbell. Para el Shintō y sus características generales, los autores cardinales fueron Genchi Katō, Daniel Clarence Holtom, Floyd Hiatt Ross, Sokyo Ono, Masaharu Anesaki y Masanori Toki. Para la historia de Japón, principalmente, se utilizaron las obras de J. W. Hall, Kaibara Yukio y Testsuya Sakai.

Metodológicamente, este informe se realizó sobre la óptica cultural de I. Lotman. Serán tres las ideas fundamentales para enfocar el estudio: Cultura, Semiósfera y el Sistema Mágico-Religioso.

La *cultura*²⁰ está entendida como un sistema sígnico dinámico que puede variar conforme al tiempo y a los espacios, cuyo principal propósito es organizar los elementos de expresión y desarrollo de quienes la constituyen. Este sistema se ordena sincrónica y diacrónicamente, a saber, que contiene elementos más estables en el tiempo –como lo es la lengua, o en este caso, la religión shintoísta–, y otros que van mutando más rápido –como las pautas estéticas o artísticas–.

Los espacios sígnicos se integran con características y sentidos propios. Lotman los llama Semiósferas. La *semiósfera* es el área en que la comunicación y el desarrollo de una cultura son posibles; donde se desenvuelve la semiosis. La estructura en que ésta se da, por ejemplo, la interconexión de los elementos sígnicos y semióticos, en síntesis, el lenguaje, es la semiósfera.

Japón sería una semiósfera cultural, y el Shintō, una sub-semiósfera de componentes religiosos dentro del marco cultural. Lo interesante es que las semiósferas cultural y aquella que dice relación con lo religioso –siempre dinámicas– se unen en el Shintō.

¹⁹ Tras la Revolución Meiji, que se produce desde 1868, el Shintō se transforma en Religión Estatal, se homogeneizan y generalizan sus prácticas y creencias, y pierde parte de su esencia cotidiana y comunitaria que se construye durante todo el periodo anterior a esta coyuntura política. La razón por la que se confrontan cerca de dos mil años contra doscientos estriba en cómo cambia el Shintō en estos dos periodos, y sus consecuencias. Asimismo, el país en cuestión durante largo tiempo estuvo recluso y aislado de la influencia extranjera constante, hasta 1868. Mucho tiene que ver su condición de isla y la opción conciente del retiro. La cultura china penetró en algunas ocasiones, como cuando introdujo el Budismo y la escritura, pero el impacto no fue tan profundo ni violento como el que ocasionó la intromisión estadounidense a mediados del siglo XIX. El golpe mediático, la difusión de la información y la creciente interconexión del mundo entero generaron un punto de inflexión en la espiritualidad japonesa que merece ser estudiado en su continuidad hasta la actualidad, por su significación.

²⁰ “(...) *memoria no hereditaria de la colectividad, expresada en un sistema determinado de prohibiciones y prescripciones*”.
LOTMAN, Jurij. *Semiótica de la Cultura*. Madrid (España), Cátedra, 1979. p. 71

Por ende, se destacará la idea de Japón como una semiósfera cultural y religiosa a la vez. Un shintoísta es necesariamente japonés, aunque no resulta forzosamente válido a la inversa, es decir, nadie que no sea japonés puede ser shintoísta, pero un japonés puede adherir a otros credos. No se opone a las otras semiósferas religiosas japonesas, como el budismo o el cristianismo, porque en Japón tanto un budista o cristiano pueden ser a la vez shintoístas, por lo tanto, la membrana divisoria de las semiósferas religiosas no está establecida para el marco del Shintō²¹, y permite la convivencia con otras religiones, de manera sincrética. Ahora bien, las prácticas y ritos shintoístas son transversales en la sociedad. Quizá por esto no puede traspasar los límites geo-culturales ya establecidos, ni propagarse a otras fronteras, porque se enmarca dentro de una semiósfera precisa y en un contexto determinado por la cultura: “*All japanese are Shintoists in the sense that they are born into the land of the Shinto gods*”²².

Es decir, permite reconocer la dinámica existente tanto en los sistemas con elementos religiosos como en la cultura, ya que ambas son el producto de una construcción del ser humano a través del tiempo. Y, en consecuencia, se puede encontrar el nexo debido a que: “*(...) la religión es un hecho cultural*”²³, según Panikkar, y la cultura es un hecho religioso, porque ambas aspiran a que el hombre se desarrolle integralmente.

Tratándose este trabajo sobre la historia mítico-religiosa de la cultura japonesa, también hubo necesidad de buscar metodologías de análisis sobre la religión que permitieran comprender cómo funciona el Shintō. I. Lotman distingue dos modelos socio-culturales en su tipología: el *modelo mágico*²⁴ y el *modelo religioso*²⁵. El Shintō será examinado por este esquema de análisis de las relaciones socio-culturales según Lotman.

²¹ Anesaki lo explica como sigue: “*The comparative absence of antagonism may partly be due to the tendency to keep apart the transcendental aspects of religious ideal and the practical morality of daily life, as if there were a division between the two phases of life*”. “La ausencia relativa del antagonismo puede ser en parte debido a la tendencia de separar los aspectos trascendentales del ideal religioso y la moral práctica de la vida cotidiana, como si hubiera una división de las dos fases de la vida”. Traducción libre. ANESAKI, Masaharu. *History of Japanese Religion*. Japan, Charles E. Tuttle Company, 1963. p. 9

²² “*Todos los japoneses son shintoístas en la medida en que nacieron en la tierra de los dioses Shinto*”. SUZUKI, Daisetz. *Buddhist philosophy and its effects on the life and thought of the japanese people*. Tokyo, Kokusai Bunka Shinkokai (The Society for International Cultural Relations), 1936. p. 38.

²³ PANNIKAR, Raimon. *Op. Cit* . p. 747

²⁴ El modelo de relaciones *mágico* se caracteriza, a grandes rasgos, por la reciprocidad de sus elementos (los agentes, seres humanos, intermediarios o dioses, que intervienen tienen igual importancia y porcentaje de ingerencia); por la coacción, la equivalencia y por el **contrato**. Este último involucra el que ambas partes establecen una relación, en que se establecen ciertos acuerdos y condiciones de la misma.

²⁵ Por otro lado, una relación socio-cultural *religiosa* se basa esencialmente en un acto unilateral de entrega incondicional y **auto-sumisión** aceptada por parte de uno de los agente. En el común de las religiones occidentales se establecen esta clase de jerarquías, entre Dios y el hombre, separados en esferas distintas, entre lo sacro y profano. Esta determinada por: la unidireccionalidad, la falta de obligatoriedad en la relación de cumplimiento de deberes, y en la desigualdad.

II.-DESARROLLO

1. Conciencia Mítica y Shintō.

Érase una vez el hombre y el mundo. Antes de la historiografía, la razón y la tecnologización de todo, sólo estaban el Hombre y el Universo, conectados y unidos por un hilo invisible, eterno e indisoluble. Imaginemos que una vez el ser humano pudo percibir su realidad desde el corazón, sin mediatización de nada, sólo desde el sentimiento.

Los tiempos de la historia, de la razón, de la sistematización del lenguaje emergieron y pavimentaron los cimientos de esta clase de experiencia humana, que hoy yace sepultada en la visión de mundo del Occidental, y mantenida en algunos casos de pueblos orientales o africanos, más recurrentemente.

Pertenece a la denominada Cultura Occidental. Somos herederos de los grandes pensadores europeos, y de toda una trayectoria del pensamiento que ha decantado en una visión de mundo modernizante y racional. La historia nos colocó en esta posición hasta hoy, siglo XXI, en que seguimos percibiendo las ondas expansivas de todo este influjo.

Nuestra aproximación a la realidad, por lo tanto, se ha desarrollado desde el punto de vista racional. Anteponemos, primero que todo, la duda, la deducción y un sin fin de variantes del método científico para conocer, investigar y desenvolvernos en el mundo. Sin embargo, nos hemos olvidado que podemos optar entre otras alternativas de apreciación. El Mito a veces aflora en la Conciencia, y volvemos a ser quienes siempre fuimos, pero olvidamos que éramos.

Cuando se hace alusión a conocer a través del sentimiento, en vez de la razón, nos parece inconcebible e inaudito, propio de mentalidades primitivas, porque se observa desde la óptica del evolucionado y desarrollado quien afortunadamente ha relegado a los confines de su inconciencia todo vestigio del Mito y de lo irracional.

Debido a que este trabajo se construye sobre una noción clara de Conciencia Mítica y de su grado de permanencia en la cultura japonesa, procederé a explicar a continuación de qué se trata esta conciencia, sus características principales y cómo se manifiesta en la sociedad japonesa.

a) Conciencia Mítica según Georges Gusdorf

Georges Gusdorf, filósofo y epistemólogo francés (1912-2000), dedicó su vida al estudio de la Filosofía general y a la lógica. En 1953 publica "Mito y Metafísica", libro en el que realiza un análisis histórico-filosófico de la Conciencia Humana, que divide en tres variantes: esta conciencia surge a raíz del Mito (Conciencia Mítica), que se nubla con el advenimiento de la Historia y la Razón (Conciencia Intelectual), y que lucha por recuperar su sitio en los tiempos contemporáneos (Conciencia Existencial). Es su noción de Conciencia Mítica el objeto de interés en esta oportunidad, porque construye una explicación cabal y concisa de sus manifestaciones primeras y permite la mejor comprensión de ésta.

En su teoría, la Conciencia Mítica es una estructura de ser y expresarse intrínseca del ser humano sobre el mundo que lo circunda y al que pertenece. Es la forma primordial del hombre de entender y percibir el universo, que hoy se puede definir como Mito. Pero ¿qué es el Mito?

El Mito, contrariamente al conocimiento común, va más allá de un cuento, de relatos legitimadores de órdenes, o de la Mitología misma. Es el núcleo de una estructura mental y espiritual de ser en el mundo. Entre el Hombre y la Naturaleza no hay intermediarios, pues el Mito es el conocimiento puro. Expresado de otro modo, es la actitud espontánea y directa de vivir del hombre. Hay instancias, como las religiosas, que demandan de nosotros otra conducta, distante de la razón, lo que no quiere decir necesariamente incompatible. Ambas pueden coexistir en la mente humana, como sucede a veces en nuestra cotidianidad cuando estudiamos mucho para un examen, pero igualmente pedimos por buena fortuna para un resultado óptimo.

Se puede entender como un rasgo común en la humanidad, que dice relación con el objetivo último de encontrar la verdad y el orden de las cosas, de asignarles sentido. El Mito lo que permite, como señala Joseph Campbell²⁶, reforzando la idea de Gurdorf, es reconciliar a la conciencia humana con las circunstancias primordiales de la existencia²⁷. El Mito une y reintegra lo que se ha disociado: conciencia-inconciencia, vigilia-sueño, orden-caos; brinda al ser humano la seguridad ontológica que la historia con su cambio constante ha sustituido. Porque es precisamente antes del conocimiento de todo orden y su disociación cuando la mente humana percibe la totalidad y lo absoluto.

En consecuencia, el Mito es el núcleo de una conciencia y conducta humanas primordiales, que surgen para lograr equilibrio.

“El mito proporciona una cifra obligatoria sobre todo comportamiento”²⁸

Porque el mito se actúa, se vive, no se piensa o teoriza, debido a que sería entrar en otro campo de acción que le concierne al pensamiento científico. En virtud de lo anterior, no se sostiene la premisa de que la Conciencia Mítica sea propia de las culturas primigenias, o peyorativamente denominadas ‘primitivas’, sino que simplemente es la capa más densa, eterna, y basal de la mente humana. Por eso es compatible con otras estructuras emocionales y mentales (tales como la racional o intelectual), porque emerge en los momentos en que el hombre necesita retomar su esencia primigenia y restaurar el orden de las cosas, perdido por la cotidianidad o por la existencia misma. Cada conciencia posee sus propios fines y explicaciones.

El mito se constituye a semejanza del Símbolo²⁹. El símbolo no puede ni debe estar descontextualizado, porque perdería todo su sentido y relevancia social, ya que depende

²⁶ CAMPBELL, Joseph. *El Poder del Mito*. Barcelona (España), Emecé, 1991.

²⁷ A este respecto, Jung señala que Inconciencia y Conciencia están divididas en la mente, y que la Conciencia, entendida como el sistema de los pensamientos coherentes y ordenados, es incapaz de entender y penetrar en el núcleo de la inconciencia, o de la psique, pues su aproximación es desde el orden y la razón, cuando la inconciencia es símbolo, caos y sentimiento. La mejor manera de entenderla es desde los sueños, porque hablan su mismo idioma simbólico. JUNG, Carl Gustav. *El Hombre y sus símbolos*. Madrid (España), Aguilar, 1966.

²⁸ GUSDORF, Georges. *Op. Cit. Pp. 27-28*

²⁹ El símbolo tendría una doble naturaleza. Por una parte, es invariante y transversal a la cultura: puede ser un texto que contenga el pasado y presente de la misma. Pero por otro, está relacionado con el contexto cultural, es permeable a su influencia y determina su entorno. En síntesis, es mutable. Esto no tiene por qué ser contradictorio, en la medida en que se diferencie entre

de una cultura en un tiempo y espacio determinados. Lo mismo sucede con el mito. Por eso no se puede encapsular ni objetivar, como se intenta hacer en ocasiones cuando se le da importancia únicamente a los relatos, y no a su forma y cualidad de estructura existencial. Cuando esto ocurre, tanto el símbolo como el mito mueren y se pierden a sí mismos, opacando la esencia de la cultura, sus intenciones, su manera de expresarse y desenvolverse en el mundo. Sucede con frecuencia que algunas figuras simbólicas (como la cruz cristiana, por ejemplo) o un relato mítico van adquiriendo distintos sentidos según la época o la cultura que los interprete y, sin embargo, la expresión (como la de la cruz) se mantiene. Por lo tanto, tienen ambos un lado dinámico (contenido), y un lado sincrónico, más estable que es el que en este caso del Mito y el Shintō cobra relevancia, porque así es posible poder analizarlos desde la Historia.

El concepto y las definiciones son muy útiles en el campo de la comunicación y el desarrollo personal, pero no cubren el área de aquello inexpresable que la metáfora, los sueños y los símbolos sí hacen. Por esta razón, estos últimos se comportan como el lenguaje del Mito. En estricto rigor, el lenguaje de los sueños es el lenguaje de la naturaleza, cuya forma de decodificación hemos ido olvidando, porque nos apartamos de ella y con esto se ha extraviado la sensación de unión con el cosmos, de seguridad ontológica y plenitud que buscamos desesperadamente en la actualidad, debido a este vacío enorme que nada puede llenar.

Una de las condiciones necesarias que decreta la existencia de la Conciencia Mítica es la noción, o mejor planteado, la sensación de lo Absoluto. La plenitud y unión con el cosmos ya mencionados derivan de esta premisa. No hay categorías, ni divisiones, ni atomizaciones de la realidad. No hay historia, porque no existen los hechos ni la novedad, sino la repetición –una constante que es la base de la experiencia mítica–. Lo insólito es habitual para el Mito: no hubo nada extraño en que una tormenta de viento asolara la tropa mongola en el año 1274, cuando ésta se preparaba para invadir Japón desde sus costas; era el Viento (*Kaze*) quien se hizo presente para salvar a la isla, en las dos ocasiones en que los mongoles se asomaron. Cuando estas situaciones se aceptan, es porque se está dentro de un orden de cosas que es mítico. El Mito trasciende en el tiempo y espacio. Es ontológico, por sobre todo.

Por eso da certezas, porque todo tiene una respuesta en este orden mítico. Y es verdad dentro de su propio marco, en que la objetividad no penetra, pero se cumplen los mismos procesos que en cualquier conocimiento científico al estilo cartesiano, porque la explicación se da, es creíble y comprobada dentro de este marco de comprensión. Y esa actitud de conservación surge desde la Conciencia Mítica.

La inmutabilidad y perpetuidad son las guías del ser humano, que le aseguran que este hábito de vida permanezca. La humanidad, aunque parezca muchas veces lo contrario, sostiene una batalla diaria por sus tradiciones, para que no se pierdan, y sean la base de su cultura. Es como la ley de gravedad: es lo que nos sostiene físicamente en el mundo y vivimos tranquilos, porque sabemos que la probabilidad que cambie es casi nula.

b) Características Generales del Shintō

Al Shintō, como ya se mencionó, se le denomina la ‘religión nativa’ de Japón, porque nace en el seno de una incipiente cultura agrícola, hace unos dos mil años, con los primeros intentos del japonés de cultivar la tierra. La dependencia hacia el medioambiente, los

la dinámica del texto-expresión y texto-contenido. LOTMAN, Jurij. “El símbolo en el sistema de la Cultura”, En: [La Semiósfera I. Semiótica de la Cultura y del Texto](#). Madrid (España), Cátedra-Universitat de València (Colección Frónesis), 1996.

vaivenes e inclemencias del tiempo y del suelo, el aislamiento geográfico y el espíritu de sobrevivencia, propiciaron el surgimiento de un sustento espiritual que aseguró la vida del pueblo japonés, a partir de ese entonces. Berthon sostiene que esta religión, en consecuencia, es uno de los hilos conductores de la cultura japonesa, la base para conocer el *Yamato damashii* (el 'alma japonesa').

Por lo tanto, es comprensible que, según la teoría de algunos historiadores como Kato o Holtom³⁰, pueda desprenderse que el Shintō tenga características naturalistas y animistas, debido a su conexión con el entorno japonés. El naturalismo, por un lado, se dirige a lo relacionado con la Naturaleza, tal como su nombre lo apunta, como las fuerzas cósmicas (cielo, agua, ríos, astros, etc.) y todo objeto que habita la tierra (piedras, animales, plantas, entre otros)³¹. Es concebida como una entidad en sí misma que tiene vida. Por otro lado, el animismo, considera a los seres espirituales como almas, genios, demonios, dioses, con poderes sobrehumanos, es decir, de una esencia disímil a la del humano³². En este caso, los *kami*. El Shintō acogería la unión de estas dos formas en un sistema solidario, ya que ambas se compenetrán equitativamente en sus funciones: los *kami*, espíritus, sobrehumanos (antepasados, dioses, demonios, entre otros), pueden adoptar formas terrestres (piedras, árboles, plantas, animales) o vivir en el cosmos.

El alma, según el shintō, se divide en dos partes: una templada, feliz y refinada, y otra llena de ira, áspera y brutal. La primera se preocupa de que su poseedor tenga buena salud y prosperidad, y la otra, de asumir riesgos o empresas peligrosas y maliciosas. *Tama* (como noción de alma) tiene que ver con la idea de respirar, por lo que el cuerpo vive cuando respira. Así, la muerte implica la ausencia de respiración, es decir, de alma (que se figura como una bola de fuego flotando y saliendo del cuerpo). La vida humana comienza cuando el cuerpo recibe el *tama* (*seirei*) y termina cuando éste se va (*shirei*).

El shintō tiene una naturaleza predominantemente politeísta³³. A diferencia de la mayoría de las religiones o religiosidades monoteístas, el Shintō carece de fundador; nació y se desarrolló entre el pueblo japonés, sin la comandancia de ninguna personalidad especial. En cuanto a la explicación del origen, postula el comienzo de las cosas por generación espontánea y su desarrollo por sucesión generadora.

Posee un cuerpo escrito de relatos históricos, que reemplazaría a la doctrina que no está declarada. Durante el siglo VIII se mandaron a recopilar las creencias e historias míticas más importantes y fundacionales de Japón. Así nacieron, entre otros libros, el *Kojiki* ('Registro de Hechos Antiguos', escrito el año 712) y el *Nihon Shoki* ('Crónicas de Japón', escrito el año 720). Ambos narran las historias de los primeros *kami*, de la creación del

³⁰ HOLTOM, Daniel C. *Un estudio sobre el Shintō Moderno. La fe nacional del Japón*. España, Paidós Orientalia. 2004.

³¹ Kato considera que, en la actualidad el Shintō es de carácter naturalista avanzado, pero que sigue siendo naturalista. Antes, el Shintō se caracterizaba por ser poli-demoníaco, en que se adoraban espíritus o poderes, pero no a los *kami* en sí mismos. Para el siglo VIII, cuando se compila la historia de Japón, bajo la óptica mítica, esta religión había cambiado su forma, a la que el autor denomina 'avanzada'. En: KATŌ, Genchi. *A Historical Study of the Religious Development of Shintō*. Japan, Japan Society for the Promotion of Science, 1973. Capítulo 1.

³² Según E. Durkheim, las bases fundamentales sobre la teoría del animismo estriban en: la existencia del alma, y ésta como la base del animismo; que las almas se convierten en objeto de culto (espíritus); y finalmente, del culto a los espíritus se dirige al culto a la naturaleza. DURKHEIM, Emile. *Op. Cit.* p. 44

³³ Hago uso de este término a falta de uno mejor para expresar la pluralidad de los seres divinos que componen las creencias shintoístas. Aunque esta palabra no encaje perfectamente con la idea de los *kami*, su uso es netamente funcional a la comprensión del texto.

mundo y de la isla de Japón. Toki señala que el *Shinten* (estas 'Escrituras Sagradas') son el fundamento escrito de las creencias, pero no la doctrina³⁴. Hubo intentos de sistematización y homogenización del contenido shintoísta en más de alguna ocasión, siendo el más exitoso el ocurrido en el siglo XIX, al alero de la Dinastía imperial, la más longeva en la Historia de la humanidad.

Tanto el *Kojiki* como el *Nihon Shoki* narran la Historia de Japón, contada con argumentos míticos, como parte de un pasado que compete a la nación japonesa entera. Considero importante relatar, en breve, el origen del mundo según los japoneses, ya que será de vital importancia para la comprensión de las prácticas religiosas que explicaré más adelante, y porque estos libros fueron el sustrato histórico de esta cultura por siglos; en ellos, el Mito y la Historia se unieron para darle sentido al pasado de los japoneses.

En el principio, un mar de aceite y ningún ser habitándolo. De esta viscosidad surgen por generación espontánea, tres kami, los tres fundamentales e impulsores del mundo y las cosas: el Señor Eterno Ordenador (Kuni-Toko-Tachi), el Kami Productor de lo Alto, y la Kami Productora de lo divino. De ellos nacieron miles de espíritus que fueron habitando el universo, y dos muy importantes que comenzarán la vida: Izanami ('la hembra que invita') e Izanagi ('el macho que invita'). Se les encomienda la población y creación de los elementos esenciales de la vida. Se dirigen a la Gran Isla –que representa el mundo– y, de su unión, van surgiendo el mar, las cascadas, el viento, los árboles y las islas japonesas. Cuando Izanami da a luz a su último hijo, el fuego, muere quemada, tal como sucedería con un ser humano. Este hecho es primordial, pues sentencia la similitud que más tarde se analizará, que conecta indisolublemente a los humanos con los kami. Izanami desciende al mundo de los muertos e Izanagi, motivado por su amor, la sigue, a pesar de las advertencias de lo contrario. Al volver de su viaje por el mundo subterráneo derrotado, Izanagi, como es la costumbre, fue en busca de un río para purificarse. Fruto de este rito, al lavar su ojo derecho nace Tsukiyomi, el kami de la Luna; del izquierdo, Amaterasu #mi-kami, el Sol; y de su nariz, la Tormenta, Susanowo. De estos hermanos, los dos últimos son los más relevantes³⁵, ya que determinaron los sucesos posteriores en la historia de Japón. Tsukiyomi sólo aparece en algunas historias sin importancia mayor. Desde el principio viven en conflicto. Entre desobediencias e insultos, los dos hermanos se fueron distanciando, cada uno en el espacio al que pertenecía. Para reconciliarse, deciden tener hijos, y hacer un intercambio, crucial para los efectos de lo que vendrá después: joyas, espadas y un espejo (los tres tesoros de Japón). Cometiendo otra ofensa, Susanowo logra que la ira de su hermana la lleve a recluirse en una cueva en el mundo de los kami, dejando sin luz a todo el planeta. Todos los kami, preocupados, intentan persuadirla, y la rodean con artimañas, música y teatro, logrando que saliera y volviera el Sol a

³⁴ TOKI, Masanori. "Shintoísmo. Religión étnica de Japón", En: DELUMEAU, Jean (et. al.). *El hecho religioso. una enciclopedia de las religiones hoy*. México, Siglo XXI. 1997. p. 448

³⁵ *Amaterasu y Susanowo forman una dualidad interesante: ambos entran en conflicto constantemente, y esto puede que se deba a su contraste, como luz-oscuridad, mujer-hombre, orden-caos.*

iluminarlo todo. ³⁶ **Como castigo, Susanowo desciende a Japón, específicamente, a la zona de Izumo, en la zona del mar del Japón. Será su yerno quien colonice esa zona y comience el linaje que lo sucederá. Amaterasu enviará, más tarde a su nieto, Ninigi no Mikoto, al territorio japonés, específicamente a la isla de Kyushu, con el objetivo de unificar el territorio. Será el descendiente de Ninigi, Jimmu Tennō, quien lleve su clan hacia la zona de Yamato, y se transforme en el primer emperador de Japón** ³⁷.

Durante estos aproximados dos mil años que se le da de vida al Shintō, mucho han cambiado sus prácticas y maneras de influir en la conducta religiosa del pueblo japonés. Lo que se creía y veneraba hace dos milenios, ciertamente no puede ser lo mismo que se practique hoy. Sin embargo, es posible distinguir un pilar entre muchos, imprescindible para su comprensión, que se ha mantenido, a grandes rasgos invariable: la veneración a los *Kami*.

Kami es probablemente uno de los términos más difíciles de definir, porque no existe traducción literal ni al inglés ni al español que se asemeje al sentido que posee para los japoneses. Dios, espíritu, divinidad, demonio, ser humano: ninguna de estas ideas en particular refleja con exactitud lo que *kami* significa, y sin embargo, si las unimos puede que se acerque a la noción central. Es importante quedarse con la generalidad, ya que */Shintō/* se utiliza como sinónimo de '*kami no michi*' —el 'camino de los *kami*'—, es decir, para cualquier orden de cosas, y para la literatura occidental, el significado primero y literal de esta religión tiene relación con los *kami*. Entenderlos, es entenderla³⁸. Desde ahora en adelante, sólo ocuparé el término *kami* para referirme a aquellos seres divinos y espirituales, para no excluir cualquier idea afín a él.

“To those who worship kami, “Shinto” is a collective noun denoting all faiths which are comprehended in the kami-idea. Its usage by Shintoists, therefore, differs from calling Buddha’s teaching “Buddhism” and Christ’s teaching “Christianity””³⁹.

Con la llegada de la escritura china, los japoneses adoptaron los sonidos de los ideogramas chinos *Chen*, *Shin* o *Jin* para conseguir homologar la idea de *kami* que era como en China se denominaba a los dioses y espíritus divinos. La primera vez que se usa el término Shintō es en el *Nihon Shoki*, en su volumen XXI (de XXX). No se sabe con exactitud si se hablaba esa palabra antes, y con ese sentido, pero se cree que se utilizó principalmente para poder

³⁶ *Esto, hoy por hoy, se interpreta como el gran triunfo del mando imperial en Japón, que por un tiempo se debilitó, pero que luego se fortaleció con medidas centralizadores, durante el siglo VIII, en que se escriben tanto el Kojiki como el Nihon Shoki.*

³⁷ Ver ANEXO 1, Mapa 1.

³⁸ La mayoría de las otras definiciones dadas al Shintō tiene relación con los *kami*, como señala Daniel C. Holtom. “Otros nombres que se pueden encontrar aplicados al shintō en las fuentes japonesas son *Yuishin no Michi* («Camino puro de los kami» o «Camino de los kami solamente»), *Jingidō* («Camino de las divinidades del Cielo y de la Tierra»), *Kōchō no Michi* («Camino del Imperio del Japón»), *Yamato no Michi* («Camino Yamato»), *Kodō* («Camino antiguo»), *Kodō* («Camino real») (...). HOLTOM, Daniel C. *Op. Cit.* p. 27

³⁹ ***“Para quienes veneran a los kami, ‘Shinto’ es un sustantivo colectivo que contempla todas las fe. que están comprendidas en la idea de kami. Su uso por shintoístas, por lo tanto, difiere del denominado ‘Budismo’ de las enseñanzas de Buda, y del ‘Cristianismo’ de las enseñanzas de Cristo”. Traducción libre. ONO, Sokyō. Shinto, the Kami Way. Japan, Charles E. Tuttle Company, 1962. p. 3***

diferenciar la 'religión nativa' del Budismo, Confucionismo y Taoísmo. Se entendía más bien como el mundo de la experiencia sensible y de las prácticas religiosas, en vez de las doctrinas. Desde el siglo XIII se usa el término con el significado actual.

Existen muchas clases de *kami*, pero dos son los más populares: los que habitan en la Tierra y los que viven en el Cielo. Los que habitan con los humanos, por lo general, residen en objetos naturales o inanimados, y pueden ser asimismo personas, con facultades extraordinarias que han logrado méritos para ser recordados. Los celestiales son aquellos que nunca fueron humanos y que poseen facultades creadoras. Se habla de ocho millones de *kami*, tanto celestiales como terrestres; en fuentes, como el *Nihon Shoki*, es de ochocientos mil.

Para M. Toki existen dos clases de Shintō: el ceremonial, caracterizado por los cultos, las fiestas y los ritos (denominado *matsuri-gata no shintō*) y el doctrinal (u *oshie-gata no shintō*). El **Ceremonial**, se practica tanto en los Santuarios como en los hogares, donde se erigen altares, y se ofrendan sake, arroz y sal. Existe también una tradición particular para la Casa Imperial, que se conocerá después como 'Shintō de Estado'. El Shintō popular, en cambio, está ligado a las condiciones de vida y costumbres populares; se apoya en creencias autóctonas, más comunitarias y de zonas rurales. No está basado en una doctrina establecida, aunque eso no implica ausencia de reglas. Aunque el Shintō es más acción que doctrina, la base teórica se ha intentado establecer con el tiempo por los eruditos. Se le denomina Shintō académico, o **Doctrinal**, que nació junto con el Estado Meiji, donde se reconoció la existencia de trece sectas. Muchas venían de las cofradías religiosas (*ko*). Si no se pertenecía a ellas era imposible expresar estos ritos. Tras el término de la Segunda Guerra mundial, esta medida se abolió.

Según Anesaki, son componentes del Shintō la idea de familia (en el centro, la familia Imperial; su unidad y la noción de eternidad adjunta a ella), la importancia de la vida comunitaria, el valor y la fidelidad y las observancias de las tradiciones familiares.

c) Shintō y Mito

A continuación, se exponen los elementos comunes entre el Mito y el Shintō, en función de los rasgos principales del Mito:

Gran Tiempo, Gran Espacio

Tanto el Espacio como el Tiempo, desde la mirada mítica, son absolutos; no hay límites establecidos claros ni divisiones de la realidad. El espacio mítico existe en tanto que lo habitan los seres humanos, y le dan un carácter comunitario y espiritual. La relación entre el hombre y el espacio es mutua: ambos *son* porque existe el otro. Asimismo, se destinan lugares míticos reducidos a las actividades netamente de conexión con lo trascendente, tales como los altares o santuarios, que equivalen a una porción que quiere representar a un 'todo' sagrado y que homologa al universo entero, que pueden ser cerros, árboles, ríos, entre otros⁴⁰.

Los japoneses vislumbran dos espacios míticos, que expresan la cosmogonía ancestral. El primero, trata sobre tres mundos que se ordenan de manera vertical descendente: la Alta Planicie Celeste (lugar de los *kami* celestiales); el País del Medio de la Planicie (donde habitan los humanos); y el País de *Yomi* (subterráneo). El segundo, que es el más popular, consta del País del Medio de las Planicies de las Cañas y el País

⁴⁰ "(...) el espacio mítico puede ser definido como el reducto geográfico del *mana*". GUSDORF, Georges. *Op. Cit.* p. 66

de las Tinieblas (allende el mar). Ahora bien, el mundo ultraterreno no guarda ninguna relación con el infierno o paraíso judeo-cristiano, porque las acciones humanas en vida no determinan la existencia después de la muerte. De hecho, sólo existe un mundo para aquellos que mueren, y no distingue buenas o malas acciones. El shintō no reconoce el 'pecado original': las tentaciones son un elemento del mundo, igual que los errores; sólo retrasarían o impedirían la comunicación directa de los hombres a los *kami*, pero para eso existen ritos de purificación (*o-harae*), que permiten eliminar los errores cometidos sin saberlo, alejar las deshonras y recobrar la pureza.

Tal como los seres humanos, el espacio natural fue concebido por los *kami*. El Universo está habitado por una tríada esencial: *Kami*, Naturaleza y Hombre, en tanto que una unidad, aunque liderada por los primeros. Están vinculados por la sangre, pues la naturaleza también es de origen divino, concebida como el ser humano. La comunidad entera es divina por su ascendencia sacra. El Medio Natural posee espiritualidad propia (*reisei*), sensibilidad y voluntad, pero carece de leyes. El hombre depende de él, y por eso debe agradecer constantemente mediante los ritos.

Con el tiempo mítico sucede algo similar. Pasado, presente o futuro no se presentan en un aspecto lineal, sino más bien cíclico. Existe una organización del tiempo, pero no es contable o aislable, sino que se configura según la participación de todos. Mide la existencia comunitaria. El calendario, por ejemplo, se crea con un fin comunitario y para efectos de conectar a una sociedad con lo Sagrado. En el tiempo mítico todo se conserva o se repite; no existen los cambios, las novedades o lo coyuntural.

El mundo presente, bajo el tiempo del shintō, es el centro; el 'más allá', a diferencia de lo que sucede con el cristianismo, por ejemplo, no representa una meta ni una aspiración para el hombre. No es más importante que el presente o el mundo terrenal. Todo es relevante para la vida. Se le asigna gran valor a la existencia individual, a vivir en el presente. El núcleo de esta perspectiva, según Tanaka⁴¹, es el de cuán relevante es el 'aquí y ahora', de ser buenos, o accionar bien en el presente, sin esperar nada a cambio, porque el momento que se vive es 'éste'.

La existencia de Ritos

Los rituales son un aspecto fundamental del Mito, porque el rito se encarga de hacer al Mito acción. La conducta mítica es ritualización. Los ritos recrean el momento primero y principal de una creación en la que los seres humanos no participaron, pero que tienen la facultad de poder repetir siempre. El ritual hace al Mito visible, presente y completo. Para instituir esta realidad existe la liturgia que da cuenta de lo Sagrado en un tiempo y espacio fijados por una comunidad.

Una de las manifestaciones más importantes del Rito es la *Fiesta*. En ella lo Sagrado se vive de principio a fin, porque es como una puerta que conecta al mundo de los hombres con la trascendencia. Tiempo y espacio míticos se ensamblan en esta celebración, donde la comunidad se une y se reafirma en su existencia con estos ritos. Pero la diferencia con el rito común es que éste es propio de algunos o se realiza de una manera más personal, y la fiesta pertenece necesariamente a todos. "*Dicho de otro modo, el tiempo de la fiesta es el tiempo mítico, el tiempo inicial, que la liturgia festival no se contenta con evocar, con recordar, sino que lo recrea efectivamente*"⁴². En la fiesta, por ende, no se vive el tiempo

⁴¹ TANAKA, Tsunekiyo. El Sintoísmo y los Japoneses. *Cuadernos de Japón*. XX (2). 2007. España. Pp. 52-53.

⁴² GUSDORF, Georges. *Op. Cit.* p. 78

y el espacio contextual de la cultura, sino que se vive en tiempos ancestrales, repitiendo – como señala Gusdorf– las primeras veces del origen.

En la práctica mítica, el Santuario juega un rol fundamental como espacio conector con lo trascendente. Es un espacio de un ‘mundo paralelo’ en que las acciones cotidianas de los hombres pueden evitarse, haciendo abstracción de aquellas que el día a día exige. Es la zona de la libertad donde *kami* y humanos comparten una cálida velada⁴³. El grupo entero forma parte, como en los *matsuri* japoneses, festivales destinados a la conmemoración de un evento especial para un *kami* o comunidad determinados⁴⁴. El término es muy amplio, pues abarca desde fiestas hasta ritos, o procesiones que conmemoran un hecho en particular, siendo estas últimas las más conocidas en que la vecindad participa de la elaboración de santuarios ambulantes (*mikoshi*) donde instalan a un *kami* para que se traslade por toda la zona aledaña, parando en ciertos lugares específicos⁴⁵.

“La Gran Persona mítica precede, pues, a la persona, y la auténtica, como el Gran Tiempo precede y auténtica al tiempo. La preeminencia del mito cubre la vida cotidiana con una significación escatológica. Esta plenitud culmina en la fiesta, donde se reencuentran, con la exaltación de los grandes días, el Gran Espacio, el Gran Tiempo y la personalidad heroica. La existencia humana parece entonces llevada a su punto máximo”⁴⁶

En el Shintō, el Santuario es el lugar de lazo⁴⁷ y unión entre los elementos del universo, en el que se instala la divinidad. Cada *kami* dirige un santuario, que puede estar edificado por el hombre, o que puede ser cualquier lugar o elemento natural, en que la leyenda cuenta que un *kami* vivió o hizo algo extraordinario. Las personas que usualmente asisten a los santuarios pueden ser clasificadas de dos formas: como *Ujiko* –fieles que residen cerca del santuario, y tienen tradición con la divinidad protectora–, o *Sukeisha* –nuevos fieles, que pueden pasar por el santuario de vez en cuando, o una vez en la vida (más cercano a la vida urbana) –. Es decir, la diferencia estriba en la magnitud de los lazos, y en el sentido de pertenencia⁴⁸.

⁴³ “Es el punto culminante de la vida de la comunidad, el momento escatológico en que se afirman las supremas razones de ser”. Ibid. p. 82

⁴⁴ “Man, related by birth to kami, seeks to go back to the state of kami, that is, to the kami-mind (*kami-no-kokoro*). Kami and the human being come to a more than usual intimacy, at least at the space of the festival”. “El Hombre, unido de nacimiento con un *kami*, busca volver al estado de *kami*, esto es, a la mente-*kami* (*kami-no-kokoro*). Los *kami* y el ser humano van hacia una intimidad más que usual, al menos en el espacio del festival”. Traducción libre. ROSS, Floyd Hiatt. *Shinto. The way of Japan*. Boston, Beacon, 1965. p. 56.

⁴⁵ Ver ANEXO 2.

⁴⁶ GUSDORF, Georges. *Op. Cit.* p. 94

⁴⁷ El Shintō es también llamada la Religión del Lazo (*Tsunagari no shukyo*), es decir, que existe una continuidad entre los *kami* y los hombres. Existen tres clases de *kami* en relación con el lazo con los seres humanos: los *Ujigami*, dioses del linaje, del clan (*uji*). A veces la relación es hasta sanguínea. Luego fue derivando en un culto de la población de una región determinada; *Ubusa no Kami*, dioses de la Tierra. Es un principio relativo al sentido comunitario de compartir el suelo natal. Estos *kami* son cercanos, por su nacimiento allí; y los *Chinju no Kami*, el *kami* protector personal.

⁴⁸ “Kami provides the power for all growth, for development and creativity. Kami is something to make man ‘walk on’, to progress toward his hopes. Kami is innature and man is in nature also, and kami is in man. Faith in Shinto refers to the relationship between kami and the group and the members of the group”. “El *kami* proporciona el poder para todo crecimiento, para el desarrollo y la creatividad. *Kami* es algo que hace al hombre ‘avanzar’, del progreso hacia sus esperanzas. El *kami* y el Hombre están en la naturaleza, y el *kami* está en el hombre. La fe en el Shinto se refiere a la relación entre los *kami* y el grupo y los miembros del grupo”. Traducción libre. ROSS. *Op. Cit.* p. 33

“(...) los rituales solemnes que se llevan a cabo en los santuarios (*shaden*) siempre se realizan en presencia de una numerosa multitud que ora por la prosperidad y la estabilidad del estado, pero también por el bienestar de los fieles y de los parroquianos”⁴⁹.

Los motivos más comunes para realizar rituales son: peticiones a los *kami* (hijos o cosechas); agradecimientos; la entrada a la escuela, el examen de salida o la obtención de un trabajo; un buen matrimonio; apaciguar a los *kami* violentos o a alguna alma humana obstinada, como también por razones de magia o de adivinación, pero estos son más de carácter personal que comunitario en los santuarios.

El Santuario más popular y concurrido por los japoneses está en Ise, y está dedicado a Amaterasu. Se cree el lugar donde residen los espíritus de todos los emperadores que han dirigido Japón. Allí descansa también el espejo de Amaterasu (uno de los tres tesoros de la Familia Imperial). Aunque el culto a esta *kami* ha sido uno de las más importantes a nivel nacional en Japón, no restringe ni es excluyente de todos los demás cultos locales, tribales o comunales. Ise se reconstruye cada veinte años, desde su edificación en 693, y fue ejecutado por última vez en 1993, por lo que se espera que para el año 2013 este rito, denominado *shikinen sengū*, se reanude.

Todas las demás edificaciones principales del santuario se reconstruyen en un solar adyacente⁵⁰, y se renuevan los atavíos y tesoros sagrados. La idea básica de esta ceremonia es que incluso el poder de un *kami* se reduce con el tiempo. A través de esta ceremonia de renovación, se restablece el poder de Amaterasu Ōmikami, para que pueda brillar de nuevo con todo su esplendor. Ella renace y, por extensión, renace el pueblo japonés.

Tiene un propio estilo arquitectónico, que se llama *yuitsu shinmeizukuri*. Las salas del tesoro, al este y al oeste de la estructura principal, almacenan el instrumental ceremonial, las sedas y el papel. En la capilla principal (*honden*) hay un objeto (*shintai*) en el que se cree que reside el *kami* a quien está consagrado. Normalmente, sólo el superior de los sacerdotes entra en el *honden*, que está separado de la sala de los fieles (*haiden*).

Mana: Lo Sagrado eternamente

Mana probablemente es uno de los fundamentos más complejos para la comprensión de la Conciencia Mítica. Porque es propio de la cultura melanesia, y está inserto dentro de esta semiósfera determinada, es preciso estar conciente de los problemas prácticos que puede causar trasladar nociones a otras realidades, como la japonesa. Por esta razón, recalco que se hará uso del sentido general del *Mana* para entender la esfera mítica en Japón, y no la idea cabal; es decir, a lo que apunta. Principalmente, *mana* expresa la Fuerza Impersonal e inefable que descansa en lo Sacro.

Abarca completamente la idea de Sacro, que inunda todo el mundo ancestral, es decir, no hay espacio alguno para lo profano, si se le entiende como aquello que escapa a lo sagrado: seres humanos y dioses pertenecen a un mismo orden cósmico. Así, el mito en su integridad es Sagrado.

El *mana* es la actitud del hombre en y con el universo. Se concibe como la matriz de los sentimientos del hombre mítico, que forma un puente conector entre el mundo de los humanos y de los dioses, que se diferencian pero que, no obstante esto, pueden unirse y

⁴⁹ TOKI, Masanori. *Op. Cit.* p. 455

⁵⁰ Ver ANEXO 3.

pertenecer los unos a los otros. Esta disociación debe ser entendida dentro de un marco espacial de implicaciones recíprocas. Cada parte tiene su rol, pero dentro de un Todo. Por lo que, de existir cierta dualidad⁵¹ deben ser vistos como dependientes, y miembros de un Universo, por lo tanto, integrantes de igual importancia.

Cuando esta plenitud no se percibe, el *mana* se integra para explicar las diferencias de lo que parece no formar parte del Todo. En definitiva, lo trascendente (Sagrado) es absoluto (equilibrio entre duales) en esta forma de ver el mundo.

Esta diferencia, pero a la vez conexión entre lo trascendente e inmanente, se da en el caso del Shintō con los *kami* y los hombres. Es lo que Kato señala como la tendencia teantrópica del Shintō, es decir, que pareciera no haber distinción entre el hombre y los *kami*⁵². Estos pueden aparecer como hombres, y los hombres, a su vez, pueden acceder a la categoría de *kami*. Esto se justifica con algunas prácticas en el Shintō antiguo que, según este autor, tendrían elementos de antropolatría (porque se podía adorar a seres humanos vivos o muertos), pero más importantes era los de necrolatría (de los espíritus una vez fallecidos).

A pesar de que los *kami* son espíritus, y de que muchos seres humanos pueden convertirse en *kami* después de la muerte, no existe una conciencia clara o diferencia entre la vida o la muerte, porque la adoración a los antepasados, por ejemplo, se realiza con la convicción de que ellos permanecen en la tierra, en el mundo de los vivos. Es decir, en términos prácticos, morir no difiere de vivir, porque un muerto precisa de comida y cuidados, como sucede en el mundo de los vivos. Cuando un familiar muere, el padre de familia, o quien la dirija, debe hacerse cargo de los rituales necesarios para que el difunto pueda hacer un tránsito tranquilo al mundo que queda allende el mar. De no cumplirse estos ritos, como lo son las oraciones, la convivencia respetuosa con el espíritu en la casa, durante 49 días después de fallecido, éste podría quedar en este mundo para siempre, transformarse en un ser errante y será culpa de la cabeza de la familia. La importancia de estas acciones descansa en que un antepasado debe desconectarse con su cuerpo terrestre y de toda atadura con su vida, para poder vivir en el mundo que ahora el corresponde.

Con los *kami* que nunca fueron humanos, como Amaterasu o Susano-wo, el tiempo no es un factor, tal como para los seres humanos fallecidos, pero para los *kami* terrenales, sí. Por eso, no existe realmente una relación de verticalidad o disparidad entre hombres y *kami*, porque ambos nacen y mueren, y viven en espacios existentes y no ámbitos etéreos, como es el caso del reino del sol, el mar, la luna, etc. Esta relación de cercanía y convivencia se demuestra clara en que Amaterasu haya enviado a su nieto a gobernar Japón, como ser humano, y no como *kami*.

Así, estando limitados al espacio, al tiempo y al conocimiento completo de las cosas, no existe en Japón la idea de que los *kami* sean omnipresentes. La omnisciencia de algunos es excepcional. Esto se ve en las diversas historias que versan sobre Amaterasu y su desconocimiento de las verdaderas intenciones de Susano-wo cada vez que la iba a visitar, o de sus múltiples travesuras. Una divinidad omnisciente no puede permitirse esos errores, por lo tanto, la capacidad de la *kami* sol estaba bastante limitada.

⁵¹ Por ejemplo, entre las ideas de *mundo natural* y *sobrenatural*, *hombre* y *mujer*, *sagrado* y *profano*, o *mito* y *razón*.

⁵² "Such a religion can be called a polyzoism or an underdeveloped hylozoism which later gradually developed into pantheism".

"Tal religión puede ser denominada un polyzoísmo o un subdesarrollado hylozoísmo que más tarde gradualmente se desarrolló en un panteísmo". Traducción libre. KATŌ, Genchi. A Historical Study of the Religious Development of Shintō. Japan, Japan Society for the Promotion of Science, 1973. p. 32

El poder de los *kami* estriba en la veneración que los humanos les profesen, así como la seguridad de los hombres descansa en la capacidad de los *kami*. Son dependientes unos de los otros. Aquí rige un principio de reciprocidad, en que los *kami* sólo existen si los hombres los convierten en tales, y los hombres sobreviven sólo con la ayuda de estos espíritus celestiales (asistencia mutua). Y es que, por más que sean seres espirituales, se rigen por la ley de la naturaleza, la misma que está por sobre los hombres.

Kamo: El hombre

El signo *Ikamol*, de origen melanesiano, Gusdorf lo adopta para representar al Hombre Mítico, quien vive en comunión con el mundo. Respaldarse en la noción de *kamo* puede resultar tan peligroso como con *mana*, si no se aclara que el objetivo es plantear la característica general de *kamo*: más que ‘representar’ algo en concreto, ‘significa’. Tiene un sentido que permite facilitar la comprensión cuando no se posee signos propios que manifiesten tal idea.

Ausente de la noción de personalidad tal como se expresa en los pueblos de occidente, *kamo* es la relación con la naturaleza sostenida en absoluta transversalidad, permanencia y dependencia mutua; de un respeto recíproco.

La noción de ‘Yo’ surge después de la de ‘Nosotros’. Para los míticos, *ser* significa necesariamente *participar*. Es decir, se es cuando se vive en comunidad, en función de los otros. La conciencia personal es plural. Por lo tanto, la comunidad juega un rol sustancial en el desarrollo de la conciencia individual. En consecuencia, un hombre fuera de la comunidad, simplemente no es. La individualidad no es un rasgo dentro del grupo, sino la sumisión a las sanciones sociales. El pueblo japonés se comportaría, bajo esta mirada, como un cuerpo.

Puede existir la individuación, pero siempre como un elemento constitutivo de la comunidad. Y entender esto es vital para ver cómo es que los japoneses perciben el mundo desde la individuación distinta a la del occidental, pues no es que no exista conciencia del Yo, sino que se entiende en relación con algo mayor, y no en sí misma. Luego, el mito y el ‘yo’ son sociales.

Kamo no se restringe únicamente a lo humano, sino que abarca todo lo que vive, y convive –la naturaleza– en el mundo. El espíritu shintoísta es precisamente comunitario, porque siempre las oraciones se dirigen al pueblo, las personas, y su tranquilidad. Porque nadie vive solo, y el bienestar personal depende y determina el de los demás⁵³.

El ‘Hombre’ japonés (*Hito* → *Hi*: alma-espíritu y *To*: lugar-sitio, es decir, un espíritu que vive en un lugar preciso, como los *kami*), vive, materialmente e inmaterialmente, gracias a los *kami*, y como está directamente relacionado con ellos en una conexión de parentesco, tiene el deber de vivir alegremente y cuidar la vida. Esta continuidad no es lo mismo que igualdad. Existe una conexión, pero no se debe olvidar que el hombre descende de los *kami*, y eso sentencia la diferencia, a pesar de la cercanía y semi-horizontalidad.

El Hombre está entendido como una realidad superior a la Naturaleza, pero inferior a los *kami*. Puede dominarla de quererlo, pero está supeditado a ella y a los espíritus que en ella habitan. Según lo anterior, se puede esquematizar la base relacional del Shintō como un sistema de comunicación triangular entre los *Kami*, los hombres y la naturaleza:

⁵³ TANAKA, Tsunekiyo. *Op. Cit.* p. 54

KAMI

HOMBRES

NATURALEZA

Es decir, existe la jerarquía, pero estos tres pilares se determinan recíprocamente y no pueden funcionar sin la acción del otro, lo que conduce a la reflexión de que, en definitiva, no existe mayor verticalidad entre el hombre y los *kami*, porque ambos se determinan en igual magnitud. Los *kami* se adaptan a las necesidades humanas. No sostienen un contrato rígido, según Toki, como sucede con el monoteísmo, en general. Esta relación, según Lotman, sería mágica más que religiosa, precisamente por el componente de reciprocidad de sus elementos y por el establecimiento de ciertos acuerdos y condiciones a cumplir. Kato lo explica de la siguiente forma:

“En estos casos la relación entre dioses y hombres puede ser considerada como mágica más que religiosa. La razón para esto es que en estos casos la relación entre dioses y hombres no es aquella de ‘los dioses son honrados y respetados por los hombres’, sino que ‘los hombres dirigen y controlan a los dioses’. La primera relación de las dos es religiosa, pero la segunda no es nada más que mágica”⁵⁴.

El Shintō, al no tener doctrina y un pensamiento uniforme, es muy personal, y todos pueden adquirir una visión distinta del otro en relación con esta religión. En consecuencia, el Shintō se presentaría como un sistema de relaciones más mágico que religioso.

“Y estoy convencido que la actitud religiosa subyacente es un profundo sentimiento de reverencia hacia lo intangible, o dicho de otro modo, hacia lo ‘sagrado’ de nuestro mundo. Es la sensación de que existe algo indefinible que trasciende el propio yo”⁵⁵.

2. Período Pre-Meiji

a) Japón, Cultura agrícola

Con el objeto de observar de mejor manera la evolución del Shintō en la Historia de Japón, haré uso de la cronología tradicional habitual en la historiografía de este país, esto es, la división en eras y siglos conjuntamente para poder comprender el orden de los procesos.

Los japoneses, en términos étnicos, se definieron como pueblo a partir del décimo milenio a. c. La composición racial actual de los japoneses habría sido producto de diversas olas migratorias sucesivas desde el continente, específicamente desde las zonas

⁵⁴ KATŌ, Genchi. *Op. Cit.* p. 40

⁵⁵ TANAKA, Tsunekiyo. *Op. Cit.* p. 51. *El destacado es mío.*

noreste y sur. Así, la etnia nipona sería una mezcla entre los pueblos con características proto-mongoloides y proto-caucasoides (concretamente aquellos en el norte del país, más cercano al territorio siberiano)⁵⁶.

Desde aproximadamente los 10.000 a. c. hasta el siglo V a. c. en Japón habitó el primer grupo cultural, al que se le ha denominado Jōmon. La razón de la larga duración de esta cultura estriba en la constancia en el trabajo de su cerámica. Los restos que se han encontrado muestran una continuidad en la forma artística de trabajar la greda, caracterizada por nudos en forma de espiral (*Jōmon*) en las vasijas⁵⁷. La mayoría de estas cerámicas eran incensarios, que se piensa tenían fines rituales; eso explicaría la forma de espiral, como representación del fuego o del humo. Los jōmon eran cazadores-recolectores que, durante los últimos años de vida como cultura, se fueron estableciendo en asentamientos permanentes: vivían en chozas redondas y subterráneas. Asimismo, se dedicaron a la fabricación de estatuillas de arcilla, llamadas *dōgu*, cuyo motivo recurrente era la mujer en su estado de fertilidad, o la mujer desnuda⁵⁸, que se puede interpretar como la conexión primigenia del japonés con su entorno y su dependencia al trabajo de la tierra, siendo la mujer el símbolo de la fecundidad, relacionada con la labor del cultivo.

Luego, la cronología tradicional ha definido que a Jōmon lo sucede la cultura Yayoi, desde el siglo V a. c. hasta el III d. c., aproximadamente. Desde el sur, comenzaron a irrumpir en el territorio nipón poblaciones al sur desde el continente, de origen mongoloide, que difería étnicamente de los jōmon, y estos últimos se fueron replegando hacia el norte. La artesanía posee particularidades distintas a las de la etapa artística y cultural anterior, lo que marcó de hecho el fin del arte jōmon. Se le nombró *Yayoi* en honor al lugar en que fueron encontradas piezas cerámicas antiguas. La importancia de esta fase reside en que los japoneses conocieron la agricultura, traída del continente, tal como el trabajo en bronce. Se introduce el cultivo del arroz, en la isla de Kyūshū –que es la que se conecta de forma más directa con Corea–.

Así, el Shintō, como conducta, va surgiendo de la gente ligada a la agricultura. Eso explicaría la profunda conexión del hombre con la naturaleza, la necesidad de venerarla, siendo ésta la base del Shintō. Revelaría también el porqué de la adoración principal al Sol, como base esencial de la vida agrícola y económica japonesa, o a *Inari* (el *kami* del arroz) que también está generalizado en todo el territorio, a partir de este periodo⁵⁹. Que el *kami* principal sea mujer también ha sido interpretado bajo la óptica social primigenia nipona, que habría estado fundamentada en el matriarcado y en el rol cultural-natural de la mujer.

Japón estaba dividido en distintas regiones geográficas, debido a que aproximadamente el 70% del espacio terrestre de la isla es relieve montañoso, por lo que sólo el porcentaje restante de espacio es apropiado para vivir. Así fue como las distintas tribus que en un principio se agruparon estaban distanciadas unas de otras, lo que propició la localización y atomización del poder. Sin embargo, con el tiempo, estas tribus y familias,

⁵⁶ Ver ANEXO 1, Mapa 2.

⁵⁷ Ver ANEXO 4.

⁵⁸ Ver ANEXO 4.

⁵⁹ “Thus the comunal cult was the pivot upon which the traditions and life of the people moved, wherein gods or spirits, animals and trees, even rocks and streams, were believed to be in living communion with men”. “Así el culto comunal fue el eje sobre el cual las tradiciones y la vida del pueblo se movilizó, donde dioses y espíritus, animales y árboles, incluso las piedras y corrientes, se creían estaban en comunión viva con los hombres”. Traducción libre. ANESAKI, Masaharu. *History of Japanese Religion*. Japan, Charles E. Tuttle Company, 1963. p. 22

comenzaron a agruparse por razones políticas o de recursos. Quienes gozaban de cercanía con el agua o de capacidad guerrera encabezaron algunas familias, transformándose en clanes. Para este entonces, algunos pueblos ya poseían milicia y cuerpos militares: caballerías, uso de arcos y flechas, lo que aumentaba su capacidad de liderazgo. Estas agrupaciones fueron necesitando de cierta seguridad ontológica que satisficieron con la protección de los espíritus que habitaban en la naturaleza, en el mar, el cielo, el viento o en las montañas.

Cuando los clanes y tribus se fueron uniendo paulatinamente bajo el poder y prestigio de la familia líder, Yamato, que creía descender de Amaterasu, comenzó a ser venerada como una *kami* suprema, y se convirtió en culto nacional. Así sucedió con Izumo, la localidad que queda en el mar del Japón, que tenía como *kami* principal a Susanowo, el hermano de Amaterasu. El linaje descendiente de Susanowo, los gobernadores de Izumo, será derrotado por los Yamato, lo que explicaría la adoración a Amaterasu como imposición por dominación.

La veneración a los *kami*, como se puede observar, partía por el clan, de su entorno espacial físico. El clan era, por lo general, un conjunto de familias unidas por lazos sanguíneos, reales o ficticios. El *kami* al que se adoraba era considerado como el progenitor de la colectividad. Dependía de las necesidades de cada clan. Erigían un santuario, símbolo de la presencia de los *kami*. Podía ser una presencia sobria y simbólica, siempre que cumpliera el rol de representarlo entre los habitantes; unía a la comunidad en diversos hitos de la vida social, o en festividades. Por esta razón, el Shintō bien podría ser llamado patriótico, porque conecta a la comunidad con su suelo, su entorno y su nación. Quizá allí resida el porqué de su permanencia histórica: por su función social, comunitaria y de mantención de la tradición.

Entre el siglo III y hasta la llegada del Budismo en el año 538, surge otra etapa denominada Kofun. Es un periodo cuya principal característica es la especial manera de sepultura de los emperadores y personas con importancia política o económica. *Kofun* significa literalmente montículo, por la forma en que los japoneses de esa época enterraban a sus muertos. Eran cámaras mortuorias de cerros artificiales o de los ya existentes, que con piedras iban formando el interior⁶⁰. La diferencia con el periodo anterior estriba precisamente en la forma de entierro, que está más conectada con la naturaleza y con la idea del término e inicio de ciclos, siendo la muerte uno más. Al interior de la tumbas se han encontrado ciertos objetos junto a los cadáveres, como sus pertenencias más personales, ya que, como se explicó en el capítulo anterior, podían necesitarlas tras la muerte, para su existencia en el País de las Tinieblas. Algunos de estos artículos son armas, ropa y joyas, denominadas *magatama* (uno de los tres tesoros de la Familia Imperial). En este sentido, es relevante la actitud en que yacían estos cuerpos, la mayoría en posición fetal, que se presume puede ser con el objeto de prepararlos para su futura vida, a modo de un recién nacido en la matriz.

Los *haniwa*⁶¹, que simbolizaban a los pajes vivos de quien moría, eran cerámicas fúnebres preparadas especialmente para rodear y cuidar a quien yacía en una tumba, teniendo cada estatua una función específica. Estaban hechas de barro y con forma de cilindro, con un objetivo utilitario, que era el de contener la tierra, ya que la mayoría de los cerros eran artificiales.

⁶⁰ Ver ANEXO 5.

⁶¹ Ver ANEXO 5.

Durante estos años, el poder se fue centralizando y la familia imperial, consolidando. La expansión del Shintō se entiende si se considera este proceso de dominación y fortalecimiento del poder, que comenzó a llevar a cabo el clan Yamato sobre todas las otras comunidades, hacia el oeste y este de la isla, para proclamar su hegemonía. La unidad persistió a pesar de las numerosas intervenciones extranjeras, desde el continente, como la de los coreanos. Intervenciones hubo desde ambos lados, estableciéndose incluso una colonia japonesa en uno de los reinos de Corea, durante el siglo V. Por eso, no es posible pensar en un aislamiento total del extranjero continental.

En consecuencia, podría inferirse que el crecimiento de la unidad nacional fue un asunto político y religioso, y estuvo simbolizado por la veneración al Sol. Esta estabilidad a la que se alude, si bien según el *Nihon Shoki* y *Kojiki* ocurrió con la ascensión del primer emperador, Jinmu, en el siglo VII a. c., se habría logrado, de hecho, a fines del siglo III y comienzos del IV, según Hall⁶², cuando los distintos reinos que existían en ese entonces se fueron uniendo bajo el mandato del linaje del Sol, con la formación del primer Estado japonés, el 'Estado Yamato'.

Antes de la construcción en Ise, en la década de 690 por el emperador Tenmu, como un espacio para Amaterasu, había allí un santuario natural, desde los años de la cultura Yayoi, donde se desarrollaban rituales tradicionales, pero de manera espontánea, a nivel personal. Los santuarios en un comienzo se hacían donde la naturaleza o donde el *kami* dispusieran, siendo la pureza y austeridad valores básicos para su construcción. Los actuales mantienen estos valores, siendo edificados en general con madera y elementos de la naturaleza. Luego, la construcción de un santuario es muy simple, porque debe simbolizar la presencia de un *kami*, es decir, apuntar a ella.

b) Cultura China y Budismo

Entre los años 538 y 645, que es el lapso que se denomina como periodo Asuka, se establecen las relaciones diplomáticas que irán marcando a los siglos posteriores, primordialmente con China, como también se va consolidando un proceso de cambio en las prácticas del Shintō. Asuka comienza con la llegada del Budismo, que es un acontecimiento fundacional en la historia japonesa, por cuanto marca el inicio de una de las religiones más importantes de esta nación. A pesar de ser una importación, y de provenir de una cultura distinta (la india) se complementó muy bien con la cosmogonía de los japoneses, hasta el punto de, siglos más tarde, iniciar una variante distinta, y de las más trascendentales a nivel mundial: el Zen.

Anesaki cree que el Daoísmo, tras la llegada masiva de la cultura china, habría influido mucho en las festividades o rituales posteriores. Si se considera lo anterior, probablemente el Shintō sea en sí mismo una más de las importaciones que fueron entrando en territorio japonés desde siempre si se medita sobre la viabilidad de su congruencia con el Daoísmo. De ser así, lo relevante, sin embargo, no es el origen, sino el cómo se introdujo en la conciencia japonesa, y su permanencia en la historia; su incidencia, en definitiva, en la conducta mítica del japonés contemporáneo.

La llegada del Budismo a Japón el año 538, en los tiempos del emperador Kinmei, se dio en un contexto de lucha de clanes, participando en ésta la familia de los Mononobe y los Nakatomi en contra de los Soga, encabezado por Soga no Iname —a quienes el emperador había pedido se preocuparan de determinar las ventajas de aceptar al Budismo

⁶² HALL, John W. *El imperio Japonés*. México, Siglo XXI, 1992.

como religión⁶³. La invitación fue hecha por el soberano coreano de Päk-će, Syöng-myöng, quien envió a dos vasallos a Japón con una imagen de bronce del Buda Shakyamuni, con la invitación a unirse a esta religión. En el año 597 terminaron las disputas, y el bando militar perdió a favor del Budismo, triunfo que se conmemoró con la construcción del templo Hōkōji. Pasados los problemas más importantes, en la corte se dio que, tanto el Shintō como el Budismo, comenzaron a practicarse paralelamente en los siglos siguientes. A la fusión se le llamó *Ryobu-shintō*.

Resuelto lo político, comenzó a darse una inusual confluencia entre distintas religiones (Shintō, Confucionismo, Budismo). Anesaki lo plantea como una relación de imbricación e influencias mutuas. Según el príncipe Shōtoku, impulsor del Budismo como religión estatal, el Shintō es la base de estas tres religiones y está enraizado en lo más profundo del alma japonesa. Siglos después, la comunión se irá desvaneciendo, pero el autor sostiene que estas tres se pueden dar en los japoneses incluso inconscientemente, pues calaron hondo en su conciencia mítico-religiosa.

Por ejemplo, el año 685 se ordenó que en cada provincia se edificara un pequeño altar budista, que la gente debía comenzar a ofrendar y venerar. No se dejó de reverenciar a los *kami*, pero ahora dentro del 'panteón' japonés los Budas aparecieron como una fuente más de esperanza y seguridad en la población.

“Dado que la magia desempeñaba un papel importante en las prácticas budistas de la época, lo más frecuente era la recitación de las fórmulas mágicas (dh#rani) contenidas en los s#tra. En ocasiones se rogaba a la vez a las divinidades shint# con la misma intención”⁶⁴.

En forma paralela, en los siglos VII y VIII se instaura una política de importación de ideas, población y políticas chinas masiva, que iba más allá de lo religioso, en tiempos en que la dinastía T'ang brillaba por su esplendor. Se consolida la centralización del poder, la codificación de las leyes, la organización de instituciones religiosas, el dominio total de los aborígenes en el norte y se introduce la escritura, entre otros aspectos. Toda la ciudad de Nara, que le da el nombre a estos años, se construye bajo los modelos de Chang'an, la capital china. Durante el siglo VIII, asimismo, se ordena la recopilación de toda la historia nacional japonesa, desde el origen. Es así como surgen el *Kojiki*, el *Nihon Shoki*, y otros libros, como el *Fudoki*⁶⁵, en el año 713 (Crónicas del Aire y Suelo). Con ellos se planeaba legitimar y argumentar la ascendencia divina de la familia imperial.

Ejemplos de esta situación sincrética se dieron cuando Japón fue asolado por una sequía en el año 642, el primero del gobierno de la emperatriz Kōgyoku. Y cuenta el *Nihon Shoki* que, tras un largo periodo en esa situación, se decidió variar las costumbres del comercio, y realizar algunos sacrificios shintoístas para que lloviera. Estos intentos fueron ineficaces, y Soga no Ōmi, el encargado de estas materias, propuso realizar una lectura de

⁶³ “El registro plantea que la diferencia de pensamiento entre el Shintoísmo y Budismo fue la causa del conflicto”. HANAYAMA, Shinsho. *A History of Japanese Buddhism*. Japan, Bukkyo Dendo Kyokai, 1960. p. 5.

⁶⁴ RENONDEAU, Gaston. “El Sincretismo Japonés”, En: PUECH, Henri-Charles (ed.). *Historia de las Religiones X: Las Religiones Constituidas en Asia y sus contracorrientes. México, Siglo XXI, 1998. p. 223*

⁶⁵ Registros antiguos de la cultura y geografía de las provincias de Japón. Contenían información de su agricultura, geografía, historia, mitológica y de costumbres más importantes.

los sūtras, pero tampoco dio resultado. La emperatriz finalmente decidió practicar un ritual shintoísta con componentes budistas, y se dice que llovió por 5 días seguidos⁶⁶.

Sin embargo, el culto que mejor representa esta simultaneidad es el dedicado a Hachiman. Este es el nombre que se le dio al emperador número 15 de los emperadores oficialmente inscritos, Ōjin, venerado como *kami* de la guerra y tutelar del clan Minamoto. En el año 741 el emperador Shōmu le dio un templo en Uma, designándole monjes y ritos budistas y shintoístas.

Los budistas consideraban a los *kami* como seres vivos (*shujō*) que, probablemente, en la escala de seres, se encontraban en una etapa superior a los seres humanos vivos, pero inferior a los bodhisattvas –seres superiores, que se frenaban de alcanzar la iluminación para salvar a otros–, es decir, que igualmente debían transmigrar el karma⁶⁷ hasta el nirvana (iluminación). Por lo tanto, los *kami* eran entes que necesitaban ayuda desde el budismo para alcanzar la liberación. Se les leían sūtras, llevando a los santuarios copias de escrituras o estatuas de Buda. A estos santuarios, ya mezclados, se les llamó *jingūji*⁶⁸. Tras el siglo IX, a los *kami* se les comenzará a asignar el apelativo gratuito de bodhisattvas, y fue quedando la expresión de *honji suijaku*⁶⁹. Ahora los *kami*, habiendo subido en jerarquía para los budistas, prestarían ayuda a los hombres, y no viceversa.

Las ceremonias shintoístas permanecieron, tal como sus santuarios. La simpleza seguía siendo su característica principal: sin imágenes, salvo por objetos que representan a los *kami*. A estos objetos se les nombra como *mitama-shiro*. Hay registros de antiguos sacrificios humanos por esta época, pero se eliminaron antes de que llegara la escritura a Japón, y la razón quizá tenga relación con evitar la contaminación y reafirmar los votos de pureza del Shintō. Por lo tanto, a pesar de la popularidad del Budismo cuando recién llegó, la gente no dejó de creer en los *kami*, ni de rezar en los santuarios, o de celebrar fiestas shintoístas. El confucianismo y budismo, asimismo, congeniaron muy bien porque el budismo daba una base espiritual y el confucianismo una moral.

El Budismo se alió con el poder político, y pronto muchas tierras comenzaron a ser de propiedad de los templos budistas. Con el tiempo, el arte y la cultura cortesanas florecieron, pero el sistema político comenzó a decaer. Cuando la dinastía T'ang perdió la potencia cultural y artística que detentaba, los viajes al continente se hicieron esporádicos, hasta mantener un mínimo de relaciones. Así Japón comenzó una fase de introspección, hasta aproximadamente el siglo XII.

Antes de la llegada del Budismo, y de su alianza con la esfera política, las ceremonias destinadas a la Purificación y la Cosecha –las más populares–, las realizaban los del clan Nakatomi. También se practicaban mucho los hechizos, los amuletos y augurios, entre

⁶⁶ “Algunos han visto en este secretismo una anexión, inspirada por cálculos más o menos maquiavélicos, del panteón shintō por los religiosos budistas. Otros, simplemente, han constatado una especie de impregnación del budismo, doctrina esencialmente ecléctica, por la religión local, fenómeno del que ya se tenía un ejemplo en China, donde el budismo había sido influido por el taoísmo”. RENONDEAU, Gaston. *Op. Cit.* p. 226

⁶⁷ Entendido como el poder moral trabajando en el universo. Toda acción tiene su consecuencia o retribución, mala o buena. Es inevitable. Entonces, lo que transmiga es el karma; debido al deseo del hombre de seguir viviendo, éste no puede morir. Así, el nirvana se convierte en el estado que rompería el karma, el estado del perfecto conocimiento. ZIMMER, Heinrich. *Filosofías de la India*. Buenos Aires, Eudeba, 1965. pp. 363-432.

⁶⁸ *Jinga* significa templos shintoístas.

⁶⁹ “(...) que quiere decir el cuerpo original (*honji*) de una buddha o bodhisattva se manifiesta dejando caer (*sui*) su rastro (*jaku*) sobre la tierra, metamorfoseándose en divinidad shintō”. RENONDEAU, Gaston. *Op. Cit.* p. 233

otros. Las mujeres ejercían roles sacerdotales; muchas veces se les pedía su virginidad a cambio, aunque no de por vida. Los sacerdotes shintoístas nunca estuvieron demasiado ligados a la política. El clan Nakatomi, que de hecho lo estuvo, cuando se acercó a la práctica política en el siglo X se dedicó en exclusiva a estas labores, y abandonó las shintoístas.

En el periodo Kamakura, que se extiende desde el siglo XII, la familia imperial, que en los años anteriores habían descuidado el poder político, perdió el que detentaba de hecho ante los señores provinciales, y se instauró el Shogunato. Proponían ideas de cambio en todos los aspectos sociales, incluso el confesional. Por esta razón, con los años surge el Budismo Zen como una variante distinta al Budismo al que habían adscrito los emperadores de los siglos anteriores, y que llega a Japón desde China como Budismo Chan, reflejo del restablecimiento de las relaciones con este país. Asimismo, este periodo es importante porque revela la permanencia de la creencia de los japoneses en los *kami* y en la fuerza de la naturaleza cuando, entre los años 1274 y 1281, los mongoles intentan invadir la isla. Los intentos de los mongoles por irrumpir en territorio japonés desde el mar fueron sucesivamente neutralizados por tifones que destruyeron la flota cada vez que se acercaban a la costa. Los samurai y guerreros que intentaron enfrentar este conflicto por las armas y que fueron salvados por la naturaleza, le atribuyeron esta suerte al *Kamikaze* (el *kami* del Viento), nombre con que se bautizarán los pilotos suicidas japoneses durante la segunda guerra mundial.

c) Contactos con Occidente

Las eras Azuchi Momoyama (1568-1603) y Edo (1603-1868), están inscritas dentro de otro marco que la historiografía japonesa ha denominado la Época de Kinsei⁷⁰, que se construye en función del desarrollo de un Estado centralizador y omnipresente, y que es importante explicar a continuación, para la mejor comprensión del proceso que el Shintō experimentó por estos años.

Tsutomu Maeda plantea que la identidad japonesa emerge durante este tiempo. Otros sostienen, no obstante, que habría germinado producto del contacto con Occidente, en el siglo XIX: el sistema económico social feudal habría propiciado más bien la localidad y el pensamiento comunal que el nacional; no habría sido hasta la llegada de los estadounidenses que los japoneses desarrollaron este sentimiento de unidad. Sin embargo, la visión de este autor es que, si bien los factores extranjeros influyeron en el proceso que vivió Japón en los años anteriores a la Restauración Meiji, la identidad japonesa no habría emergido sin un proceso social, económico y político internos que propiciaran tal cambio, anterior a la internacionalización de Japón.

El cristianismo, junto a su representante Francisco Javier, representan en el siglo XVI el contacto que tuvo la isla japonesa con occidente, junto con la llegada de holandeses y portugueses. De inmediato, comenzó la represión hacia los cristianos.

“Tal represión masiva hacia el cristianismo no ha sido común en la historia mundial y muestra la profunda penetración que había tenido esta religión. La existencia de un solo dios (Deus) era una creencia contrastante con la religión

⁷⁰ Kinsei: equilibrio, uniformidad, balance.

natural japonesa y sus múltiples dioses en las montañas, árboles y ríos. Sin embargo, no dejó de ser atractiva y acaparó la atención de muchos⁷¹.

En este periodo, el régimen político era violento y represor. Los Tokugawa, la última familia de shogunes, poseían tierras, ciudades, minas y el derecho de acuñación de monedas; controlaban el territorio completo, a través del poder de los *Daimyō* (señores que ostentaban poderes políticos, militares y financieros locales, en las aldeas o ciudades). El sistema de clases estaba ordenado según las responsabilidades; cada sector tenía labores y funciones que cumplir en la sociedad. Independiente del nivel al que pertenecieran, cada uno era parte de la comunidad y tan importante como los otros. Los estratos, muchas veces inquebrantables, estaban conformados por los samurai, comerciantes, *daimyō*; campesinos y los *eta* (el estrato social más pobre).

La ideología que sustentaba este régimen de estabilidad, mediante la represión y el orden irrestricto, era el *hatto*⁷². Proclamaba la superioridad de la ley sobre la razón, con marcados componentes del neoconfucianismo. Éste último fue el pensamiento más influyente en este régimen político. Legitimador del Estado en China, no tuvo el mismo sentido en Japón, porque realizaba la autonomía del individuo que no encajaba con el régimen Tokugawa, que propugnaba por la supresión de la individualidad. La lógica básica de este pensamiento era militar (*heigaku*), porque era la mejor forma de defender al Estado. Todos debían contribuir a la gran máquina estatal, y aquel que no lo hiciera era discriminado y mal visto. Los fundamentos del Estado Kinsei eran el *Heigaku* y el neoconfucianismo.

Maeda señala que antes de la llegada de europeos había nacido en Japón un sentimiento de unidad e identidad que se habría originado como una fuerza para destruir al *Heiei Kokka* (Estado acuartelado Tokugawa), y que esta unidad se habría buscado en el sentimiento básico e intrínseco del japonés: el Shintō, como se explicará a continuación.

La economía del Estado del Kinsei estaba basada en la agricultura y el trueque. Su declinación se produce con la reorientación económica hacia lo monetario y mercantil durante el siglo XVII y XVIII. De hecho, la estratificación social se definió en base al dinero. Alrededor del año 1650, el sistema económico tuvo un crecimiento explosivo, lo que redundó en estabilidad política, pero que se quebró en el siglo posterior. Esta inestabilidad y desequilibrio provocó una fuerte crisis espiritual en los japoneses.

Así es como nacen dos escuelas, fundamentales en el desarrollo del pensamiento e identidad japoneses: *Rangaku*, la escuela holandesa u occidental, que se dedicó a traducir libros que traían los holandeses, sobre religión, medicina, astronomía y geografía, entre otros. Fue fundamental para el desarrollo y asimilación del pensamiento occidental. Por otro lado, estaba la *Kokugaku*, escuela nacional o japonesa que, según Maeda, representa la necesidad de coerción social del régimen, por lo que en realidad es un movimiento desde arriba, y de aquellos a los que la crisis había afectado. Sin embargo, la relevancia reside en lo que buscaba, porque finalmente esta Escuela indagará en torno a las raíces y la noción de lo que es ser japonés, en lo que aspira a ser la base de esta conciencia, el Shintō.

Zankō Masuho, pensador shintoísta, se preocupó del cambio social que afectaba a los japoneses a raíz del cambio económico. Esta reforma, la presión del Estado Kinsei, y del *Heiei Kokka* en tiempos en que muchos sufrían las inclemencias de la economía,

⁷¹ MAEDA, Tsutomu. "Historia del pensamiento del Kinsei: antecedentes históricos de la formación del Estado japonés".

Revista ISTOR. Año VI (21). México, 2005. p. 13

⁷² *Hatto*: Ley, ordenanza. Se ocupa como sinónimo de *Kinsei*.

provocó suicidios masivos y descontento, además de una profunda crisis religiosa, porque ni el budismo ni el cristianismo podían contribuir a la tranquilidad de la comunidad.

Según Masuho los japoneses verdaderos rendían culto a sus ancestros y mantenían la continuidad con sus familias (linaje). Se apelaba a un sentido de pertenencia, que luego hizo propio el *Kokugaku*: en la idea de que Japón es superior, justificándolo por medio de la mitología. Surgió una revalidación mítica, pero en los relatos. Se apeló al *Manyōshu* ('Colección de las diez mil hojas', poemas compilados en el siglo VIII), al *Kojiki* y al *Genji Monogatari* (novela de principios del siglo XI). Buscaron imágenes e historias propiamente japonesas en un afán de recuperación de 'Japón'. Fue un movimiento de profundo revisionismo.

“This crisis of imperial prestige gave impetus to a revival of national Shinto ideas, which found their mouthpiece in some patriots who attempted to concentrate all the moral ideas and religious teachings existing in Japan in the adoration of the Throne”⁷³.

Ideas como que todo estaba determinado por los *kami*, por los que traían dicha y los que infelicidad, comenzaron a resurgir como pensamientos cotidianos. Motoori Norinaga, uno de los teóricos más famosos del Shintō de este periodo, consideraba que ni las buenas ni las malas acciones conducían a nada: la moralidad que piensa así es la china, que él plantea nada tiene que ver con la japonesa. El liderazgo del dinero había invertido toda coherencia en las relaciones humanas.

“Para Motoori, los hombres debían seguir los deseos de los dioses y los del emperador (Tenn#), quien es el descendiente de la diosa Amaterasu #kami”⁷⁴.

La base del sentimiento shintoísta renació en plenitud durante estos años. No es que haya desaparecido en los siglos anteriores, pero su compenetración con el budismo y otros pensamientos limitaron su accionar como sentimiento mítico japonés en particular, y no como anexo de cualquier otra religión, como fue lo que ocurrió con el *Honji Suijaku*.

El Shintō nunca alcanzó el nivel de una organización al nivel de la Iglesia Católica, por ejemplo. El orden en las religiones, las predilecciones por algunas u otras, se mantuvo siempre que hubo un poder central; por eso cuando se desmembró en el shogunato, y en poderes locales, los combates religiosos empezaron, especialmente en contra de los cristianos. Es decir, las religiones en Japón han estado supeditadas, en mayor o menor medida, a materias e intereses políticos de la clase dirigente. Las crisis políticas y económicas han influido directamente en estos factores. Eso permitiría comprender el porqué de la represión a los cristianos, de la aceptación del Budismo, y de la posterior sublimación del Shintō, como característica de lo japonés, en tiempos en que el contacto con occidente comenzaba.

3. Período Post-Meiji

⁷³ *“Esta crisis del prestigio imperial le dio un impulso a un resurgimiento de las ideas shintoístas, que encontraron portavoces en algunos patriotas que procuraron concentrar todas las ideas morales y enseñanzas religiosas que existían en Japón en la adoración al Trono”. Traducción libre. ANESAKI, Masaharu. Op. Cit. p. 13*

⁷⁴ *MAEDA, Tsutomu. Op. Cit. p. 29*

a) La Apertura Económica

Japón y su desarrollo político-social durante la segunda mitad del siglo XIX se enmarcan dentro de un proceso global e internacional, de engrandecimiento imperial de las potencias europeas en Oriente. La dominación europea se orientaliza y se dirige a Asia Central, China, India, el Sudeste asiático e Indonesia. Por lo que el cambio que experimenta la sociedad japonesa en este siglo está profundamente influido por los intereses comerciales de otros países.

Es la apertura económica lo que define a este periodo, de acuerdo a lo mencionado por la historiografía general que trata estos años. Sin embargo, muy poco se ha estudiado el proceso social, cultural y religioso interno que vivieron los japoneses producto de este cambio sustancial en la política y economía.

Es preciso explicar brevemente en qué consistió esta reforma, denominada 'Restauración Meiji' y cómo afectó particularmente a la esfera religiosa, en este caso al Shintō, que vio vulneradas sus bases comunitarias y míticas cuando el poder político determinó que debía transformarse en Religión de Estado. Este suceso marca un quiebre en las relaciones personales, naturales e innatas que las prácticas shintoístas habían construido lentamente durante toda la historia de Japón, al sistematizarlas.

La Restauración Meiji consiste, principalmente, en una política aplicada bajo presión estadounidense –a partir del arribo del Comodoro Perry a las costas japonesas a solicitar relaciones comerciales con Japón– que declara, durante los años que le siguieron, la apertura económica pero también socio-cultural del Japón y, de esta forma, todas las consecuencias e impactos que trajo consigo para el pueblo japonés y para el escenario internacional que presencié y propició tal proceso. John Whitney Hall sostiene que, además, la modernización sorprendió a Japón en una profunda crisis cultural, por cuanto el contacto entre 'oriente' y 'occidente' se dio de forma abrupta y violenta.

En 1868 se pone fin de hecho al régimen político que había regido durante alrededor de trescientos años a Japón, de política aislacionista, primordialmente autárquica y descentralizada: la era Tokugawa. Y, en un periodo muy breve, de unos cuarenta años aproximadamente como en ningún caso mundial, se inician cambios para establecer la modernización, un Estado unificado y una serie de reformas, con marcadas influencias occidentales.

El shogunato (*Bakufu*), como institución, se mostraba inadecuado para canalizar las ideas que habían germinado con los tiempos; se había estancado. Había un notorio vacío de poder y desorden, arrastrados ya de antiguo. Todo se enfocó, así, a reforzar la imagen cohesionadora y reguladora del emperador como símbolo del orden y de la restauración a los valores propios de los japoneses.

“(...) el bakufu se encontró incapaz de hacer frente, con firmeza, a la crisis exterior (...). En 1853, además, los dirigentes Tokugawa estaban divididos entre sí respecto a lo que debía hacerse”⁷⁵.

Este periodo se identifica con el distanciamiento y luchas entre *daimyō* y el *Bakufu*. El *Bakufu* lucha por preservar el status quo y los *daimyō* se declaran cansados del sistema. El periodo que va desde 1853 hasta 1871, previo a Meiji, se caracteriza por fuertes presiones internas y la presencia de extranjeros. Esto podía desencadenar dos efectos. Por un lado, la amistad de las naciones occidentales por el establecimiento de las reformas; y por otro, vulnerar la seguridad nacional y provocar luchas y conflictos armados dentro de la sociedad

⁷⁵ HALL, John W. *Op. Cit.* p. 233

japonesa, ya que no todos estaban de acuerdo con las medidas modernizadoras, que fue lo que finalmente aconteció.

En 1866 se formó la alianza Satsuma-Chōshū entre Saigō Takamori, líder del dominio de Satsuma, y Kido Takayoshi, el jefe del de Chōshū, quienes impulsaron el establecimiento de la Restauración Meiji. Ellos apoyaron la labor del Emperador Kōmei (el padre de Meiji) contra el *bakufu* –shogunato Tokugawa– y así devolver el poder de hecho al emperador. Lograron su propósito y, un año más tarde, el emperador Meiji asumió el poder tras la muerte de su padre. En 1871 se terminan los dominios y privilegios de los *daimyō*.

Independiente de la postura que se haya tomado en ese momento, sea de colaborador con la labor de los occidentales, sea la de los que aspiraban a mantener la integridad y la identidad nacional aislacionista, todos pretendían mantener el control y salvaguardar una base de identidad japonesa mínima. Es decir, de conservar y fortalecer los que definiera la identidad de ‘lo japonés’, como el Shintō. El objetivo, para cualquiera, era robustecer la defensa del país: crear un cuerpo armado capaz de combatir con potencias extranjeras o con los japoneses disidentes.

Los problemas financieros que arrastraba el *Bakufu* la Restauración los resuelve con préstamos internos y desde Inglaterra; vendiendo tierras fiscales; con la emisión de grandes cantidades de papel moneda; con impuestos sobre la tierra y engrandecimiento de la agricultura, entre otras medidas. Además, se fortalece la industria de la seda, arroz y algodón.

Entre las reformas más relevantes de la Restauración o Revolución Meiji, se encuentran: la abolición del estrato de los *daimyō*; un sistema administrativo centralizado; la creación de una institución militar –1869 se crea el Departamento de Guerra y la ley de reclutamiento–; la reforma del sistema tributario; pensiones de los nobles y de los samurai; impulso a la enseñanza y desarrollo de la industria nacional. La capital se traslada de manera definitiva a Tōkyō.

b) El Shintō Estatal

Sin embargo, lo relevante desde el punto de vista religioso, y que repercutió en la cotidianidad de las personas, fue la creación del ‘Shintō de Estado’, que dice relación con el momento en que el Shintō fue amparado por la oficialidad, que se explicaría por este movimiento de revalorar y mantener la esencia cultural. En la ‘Constitución del Gran Imperio Japonés’ se declara en 1889 la libertad de culto, que permitía la expresión religiosa a cualquier ‘religión’. El pretexto para esta reforma se justificaba en que el Shintō estaba en una categoría superior a toda religión, y que iba más allá de cualquier creencia que se profesara en el Japón.

La Constitución se cimentó sobre la figura del emperador; se encargaron de darle en el texto la legitimidad divina al soberano, con la explicación histórica basada en los relatos míticos. Legitimidad que los shogunes jamás iban a poder arrogarse. Fue promulgada el 11 de febrero de 1889, fecha mítica de la fundación del Estado japonés, conmemorando la ascensión de Jinmu.

Antes de que esta clase de Shintō surgiera, como se explicó, en los siglos anteriores la relación con el Budismo era sincrética, y las prácticas shintoístas eran a la vez budistas. Tras 1868, no obstante, se instaura el *Haibutsu kishaku*, medidas represivas contra el Budismo, principalmente, porque los templos budistas actuaban como centro de control estatal y el cambio de régimen exigía reformas en estos aparatos.

Ahora bien, ¿por qué el Shintō y no otra religión? Antes de la Restauración se buscó una religión que diera legitimidad social al nuevo Estado y se pensó, incluso, en el cristianismo, por parte de aquellos movimientos europeizantes de la época. El budismo había sido poderoso pero estaba en decadencia. La idea era fijar un eje nacional, en que se sustentase moralmente el nuevo orden. Así irrumpe el Shintō, como hilo conductor de la historia japonesa, transversal a la sociedad y como símbolo de la tradición ancestral.

Meiji había postulado que el Shintō no era religión. Era la forma de justificar su predilección, porque como en Japón se había decretado la libertad de cultos religiosos, no se podía privilegiar a ninguna en particular: *“En el Japón del siglo XIX la idea de la religión era algo nuevo. Originalmente, la palabra en sí, como término traducido, se descubrió o inventó alrededor de la Restauración Meiji”*⁷⁶. Religión se une a la idea japonesa de *shūkyō* (*kyō* es enseñanza), que se ajustó a Religión desde 1880 por su similitud con el significado de la raíz de *religio*.

En el contexto del siglo XIX, y el movimiento internacional en Japón, muchas naciones extranjeras demandaron relaciones diplomáticas, y la definición de conceptos para un entendimiento común se hizo imperiosa. La noción de religión como tal aparece en este siglo por primera vez con el Cristianismo (que usó la palabra *Shūkyō*). Los cristianos empezaron a cuestionarse el futuro religioso del Japón y la instauración de la mejor religión para él y su desarrollo. La legitimaron desde dos puntos: el de la Civilización (los países civilizados se sostenían en el cristianismo) y en la moral (el budismo y el confucianismo no estaban ordenando Japón). Además, la validaban desde el punto de vista de su calidad de ‘revelada’ y ‘monoteísta’, en oposición a aquellas inventadas, naturales o politeístas⁷⁷.

En 1868 se crea el Departamento de Asuntos Religiosos o *Jingikan*. Existía únicamente para el Shintoísmo. Cuatro años después se transforma en el Ministerio de Religión (*kyōbushō*), pero éste se encargaba de manera imparcial tanto de los templos budistas como de los santuarios shintō. Sin embargo, se confiscaron algunas tierras de templos que pasaron a dominio del Estado. Para 1884 sólo se financiaban Ise y otros santuarios nacionales y gubernamentales (que eran alrededor de 150, de un total de 200). Esta predilección mermó posteriormente las relaciones entre budistas y shintoístas, por ser excesiva y perjudicial para los primeros.

El país se fue descentralizando, y así también los recursos para la mantención de las festividades en pueblos aldeas, y prefecturas. Tras las guerras de Rusia y China, la relación Shintō-Estado se fortaleció. Se levantó un movimiento de sacerdotes shintoístas que apelaban al mantenimiento del gasto fiscal en beneficio de los santuarios y festividades. En la práctica era una cosa, pero la teoría decía que en Japón había libertad de culto, declaración que no era habitual en el contexto internacional, cuando la mayoría de las naciones acostumbraba a privilegiar una religión como nacional y oficial. En el discurso oficial, el Shintō iba más allá de la idea o noción de Religión. En la historia no había sido tratada con ese estatus, pero con esta idea emergió en el siglo XIX. ¿Cuándo se produjo el cambio?

La Universidad de Tokio se funda en el año 1878, y en 1905 recién se inician los cursos sobre la ciencia de la Religión con el catedrático Masaharu Anesaki. Y comenzó con este proceso un movimiento de análisis de la Religión. Esta corriente de especialistas

⁷⁶ YAMAGUCHI, Teruomi. “El Estado y el sintoísmo durante la era Meiji”. *Revista Istor*. Año VI (21). México, 2005. pp. 43-44.

⁷⁷ “En el Japón del siglo XIX la idea de religión partió de los cristianos, se extendió a los budistas, hasta arraigarse entre los demás. Así, nació aparejada con el reconocimiento de que budismo y el cristianismo son en verdad religiones”. YAMAGUCHI, Teruomi. *Op. Cit.* p. 47

se ubicaba al margen de todo conflicto religioso, por tratarse de gente que en la teoría era neutral y científica. El objeto era estudiar, según Anesaki, la conciencia religiosa o interna del individuo. Y bajo esta óptica, siendo la conciencia religiosa una generalidad de la raza humana, el Shintō debía considerarse religión también, por influir en la conciencia del japonés.

c) Después de 1945

Al finalizar la segunda guerra mundial la era del Shintō de Estado terminaba como resultado de la ocupación norteamericana y la implementación de medidas secularizadoras para la reconstrucción del país. Luego del término de este conflicto armado, de la derrota y la masacre de agosto, el emperador declaró la renuncia a su divinidad (*arahitogami*) y a su ascendencia solar. Esto sentenciaba, de alguna forma, la decadencia del Imperio que se había construido desde fines del siglo XIX.

El Shintō de Estado no es recordado, según Yamaguchi, de manera positiva por los japoneses, porque se amparó en un sistema que condujo a la ciudadanía al desastre del repudio internacional, tanto en las acciones desde Japón –como Nanking–, como hacia Japón –Hiroshima y Nagasaki–. Como consecuencia, en la actualidad, el Shintō estatal se enseña como ‘represivo’ en los colegios.

Numerosas sectas fueron emergiendo, muchas basadas en el Shintō, dentro del movimiento denominado de las ‘Nuevas Religiones’. Sin embargo, el sentimiento y creencias religiosas decrecían. En la década de 1970, de aquellos que se declaraban como no-religiosos, un tercio tenía tanto un altar budista como shintoísta, un cuarto, creía en la presencia de los *kami* y cargaba *omamori* (amuletos de protección)⁷⁸. Es decir, las prácticas del Shintō sobrevivieron, aunque ya no confiriéndole importancia a los relatos míticos y al mandato divino de la Familia Imperial. Los Santuarios tendieron a concentrarse en ayudar al común de la gente, en asuntos de fortuna o relación con los antepasados y otros *kami*.

Tras la guerra, el número de los japoneses que se identifica con las creencias religiosas ha decrecido, lo que no ha sucedido con las prácticas, que han permanecido en la cultura popular como la adoración a los ancestros, la superstición y la asistencia a los *matsuri*. Asimismo, se ha esparcido a otras latitudes, especialmente Estados Unidos (con el Santuario Tsubaki), Hawai, Brasil, Canadá, Francia o Corea (durante la ocupación japonesa), como ejemplos, donde viven comunidades inmigrantes japonesas importantes.

Así, después de 1945, los cambios relacionados con el Shintō han sido menores en comparación con los que se hicieron previos a la segunda guerra, particularmente los

⁷⁸ “It is interesting to note that when the 95 million Buddhist followers are added to an estimated 106 [million] Shinto followers, the total exceeds the total population of 120 million Japanese. These figures are taken from numbers registered at Buddhist temples and Shinto shrines. Therefore, this discrepancy may make little sense when analyzed in Western religious terms. However, it is not unusual for a Japanese person to belong to both institutions of Buddhism and Shintoism at the same time. Thus it appears that most Japanese have a minimal consciousness in regard to religion, at least in the terms of an ‘individual religion’”. “Es interesante advertir que cuando los 95 millones de seguidores Budistas son sumados a los estimados 106 millones de shintoístas, el resultado excede el total de la población japonesa de 120 millones. Estas cifras son tomadas de números registrados en templos budistas y santuarios shintoístas. Esta discrepancia puede no tener mucho sentido si se analiza en términos occidentales. Sin embargo, no es inusual para una persona japonesa pertenecer a ambas instituciones al mismo tiempo. Así, resulta que la mayoría de los japoneses tiene un mínimo de conciencia religiosa, al menos en términos de una ‘religión individual’”. MATSUNAMI, Kodo (ed.). *A Guide to Japanese Buddhism*. [En línea] Japan, Japan Buddhist Federation, 2004. <http://www.buddhanet.net/nippon/nippon_toc.htm>. [Consulta: 14 de octubre, 2008]. Parte II, capítulo 1.

acontecidos tras la Constitución Meiji. Uno de ellos ha sido la denominada ‘controversia Yasukuni’, conflicto judicial sobre la relación entre el Estado y el Santuario homónimo, construido en 1879 para honrar a los caídos en la guerra civil⁷⁹, convirtiéndose pues en un asunto político más que religioso.

A inicios del siglo XXI, y luego de la sistematización vivida en los siglos anteriores, es posible observar la convivencia de cuatro clases de Shintō: Shintō de la Casa Imperial (*kōshitsu shintō*); de Santuario (*jinja*); de Secta (*kyōha*); y el Tradicional –Folk– (*minkan*). Este último, es el que practica el mayor porcentaje de los japoneses y está influido por el Shintō, el Budismo, el Taoísmo, dualismo Yin-Yang, Confucianismo y otros. Es decir, es una mezcla de todas estas visiones religiosas que el japonés pondría en práctica sincréticamente. Ir a los santuarios sigue siendo Shintō, pero que un japonés sea a la vez shintoísta y budista o shintoísta y cristiano, se debe a esta mezcla. Pone énfasis, más que en las ideas, en las prácticas. Por esta razón carece de fundamento doctrinal o dogmas. De hecho, Hori señala que es a través de este marco mítico de compenetración del Shintō Tradicional que las religiones institucionales pudieron penetrar en la conciencia japonesa. Asimismo, señala que está profundamente conectado con el carácter nacional japonés y con su ‘ethos’⁸⁰.

Con todo el influjo occidental, la modernización y el desarrollo, ¿cuánto ha cambiado el japonés, desde el punto de vista mítico? Según Smith, una de las características de los japoneses como cultura es la propensión al socio-centrismo, a saber, que siempre buscan el respaldo social a lo que hacen. Es la familia la propulsora de esta peculiar personalidad.

El proceso de socialización japonés está íntimamente ligado con el desarrollo del Yo y su dependencia social. Importa mucho la opinión del otro y la necesidad del grupo (de convivencia; esto, en todo orden de cosas: laboral, familiar, sentimental). Existen altas probabilidades en el japonés de hundir al Yo en beneficio del grupo. El Yo vuelve a ser en tanto que social. El egoísmo es una deformación grupal que no debiera formar parte de la personalidad. Esta característica es lo que Smith define como un ‘Yo en conexión’.

“Lo que esta perspectiva nos impide advertir es que los japoneses otorgan una excesiva prioridad a su desarrollo como seres humanos en tanto que personas sociales”⁸¹.

Esta característica de comunidad en la personalidad, actualmente se puede analizar a través de dos factores generales. En primer lugar, por el *Keigo*. Es un lenguaje honorífico

⁷⁹ “(...) además, involucra a la diplomacia. En Yasukuni se honra como caídos a los que fueran considerados criminales por el Tribunal Militar Internacional del Extremo Oriente (los llamados Juicios de Tokio). Así, cada vez que el primer ministro rinde culto en dicho templo es criticado por China y la República de Corea, entre otras naciones, con lo que se producen problemas diplomáticos. Comparado con el tema de la milicia, puede decirse que éste es un terreno extremadamente heterogéneo”. YAMAGUCHI, Teruomi. *Op. Cit.* p. 36

⁸⁰ “The context in which such worship takes place ranges from the privacy of the home to the inclusiveness of the community festival. More explicitly, worship offered before the family Shinto and Buddhist altars, at the shrines of the household and kinship group, before the stone pillar of the kami who guards the entrance to the village (*sai no kami* or *dōsojin*), at the community hall, etc., normally takes this form without reference to any institutional religion”. “El contexto en que tal adoración toma lugar va desde la privacidad del hogar hasta la inclusividad del festival comunal. Más explícitamente, la adoración ofrecida ante los altares Shintō y Budistas, en los santuarios del hogar y del grupo familiar, ante el pilar de piedra del kami que protege la entrada de la aldea (*sai no kami* o *dōsojin*), en el centro comunitario, toma normalmente esta forma sin referencia a ninguna otra religión institucional”. Traducción libre. HORI, Ichirō (ed.). *Japanese Religion. A Survey by the Agency for Cultural Affairs*. Japan, Kodansha International Ltd., 1972.

⁸¹ SMITH, Robert. *La Sociedad Japonesa. Tradición, identidad personal y orden social*. Barcelona, Península, 1986. p. 92

que establece las jerarquías entre las personas que están estableciendo una comunicación, o la cercanía o intimidad entre ellas. Este tipo de lenguaje sentencia la relación entre las personas, por lo tanto, no hay espectro comunicacional en que el *keigo* no emerja. Por ejemplo, la edad es fundamental para poder iniciar una conversación en grupo. Si son mayores o menores en términos etarios, eso determinará qué clase de lenguaje se usará para referirse a los interlocutores. Un estudiante no puede, por ningún motivo, referirse de la misma forma a un profesor, a su padre o a un compañero. Si se equivoca puede destruir relaciones de por vida. En segundo lugar, por la ausencia en el habla de los pronombres personales. No existen en la práctica ni el 'yo' ni el 'otro'. Es muy difícil encontrar en conversaciones cotidianas alguna mención a la personalidad propia o de quien se habla⁸². Hablan en el aire, como despersonalizadamente; sólo se entiende a quién se refiere gracias al *keigo*. Es como si no existiera el Yo, por estar inmerso en un todo. Los japoneses, asimismo, cuando se presentan ante alguien tienden a nombrar su apellido antes que su nombre de pila, porque éste sólo lo comprenden totalmente sus cercanos. Los nombres de pila dicen mucho de la personalidad pues en ellos, y dependiendo de los caracteres que se usen en su construcción, están contenidos significados que determinan con qué persona se está hablando. Tanto es así, que para los primeros años de la post-guerra aún existían profesionales que se dedicaban a la selección de nombres auspiciosos para los recién nacidos.

No es que los japoneses no tengan alguna noción o práctica de la personalidad o que tengan otra noción del Yo, sino que es distinta a la del occidental en su generalidad, en tanto que el Yo sólo tiene sentido si está inmerso en un marco mayor; sólo se puede desenvolver si existe una comunidad detrás que lo respalda y ayuda a su desarrollo, basados en los principios ineludibles de armonía y rendimiento para un bien superior, como si a lo que apunta el *kamo* no hubiese desaparecido. Con esto no se dice que los japoneses actúen con uniformidad o siempre igual, porque son una sociedad plenamente variable y diversa, y esto es visible sólo con buscar los procesos históricos que han vivido los últimos doscientos años. Lo que sucede es que para ellos, según Smith, esta diversidad y disimilitud no conduce a nada; no tiene ningún peso dentro del desarrollo de la sociedad, porque prima finalmente la generalidad, característica afín con la noción extranjera de *kamo*.

“Today in Japan one can soon discover that most young people know very little about Shinto in its traditional forms, but the force of Shinto is there just the same, below the surface”⁸³.

En relación con los ritos, existen un sin fin de ellos que hoy se practican en las distintas ciudades y pueblos japoneses. Según las crónicas de *Engi* (sobre regulaciones y leyes, escritas en 927), los rituales anuales shintoístas se dividían en: Grandes, medianos y pequeños festivales. Aún se utiliza esta nomenclatura en los ritos practicados.

Los grandes son como el Festival de la Gran Cosecha (Dai-jō-sai) que se realiza para celebrar la ascensión de un emperador. Se ofrece nueva comida el momento de la

⁸² “¿Quién es yo, quién es otro?» No se plantea sin ambigüedad al comienzo del procedimiento. Por ejemplo, hay términos que pueden utilizarse como referencia a sí mismo e igualmente como referencia a la segunda o tercera persona. Es decir, que algunos términos comunales como *boku* o *temae* pueden significar «yo» o «tú», pues son ítems lexicales intercambiables en el lenguaje hablado”. SMITH, Robert. *Op. Cit.* p. 102

⁸³ ***“Today in Japan one can soon discover that most young people know very little about Shinto in its traditional forms, but the force of Shinto is there just the same, below the surface”. “Hoy en Japón uno puede pronto descubrir que la mayoría de la población joven sabe muy poco sobre el Shinto y sus formas tradicionales, pero la fuerza del Shinto está allí tal cual, bajo la superficie”. Traducción libre. ROSS, Floyd Hiatt. Op. Cit. p. XII***

coronación, y perpetúa las antiguas ceremonias de ascenso al trono; se considera una fiesta nacional. Los medianos, en cambio, son como las plegarias para una buena cosecha (que se efectúan antes de febrero): los festivales mensuales, y el festival de la nueva cosecha de arroz. Y los pequeños, por ejemplo, las buenas cosechas de arroz en el santuario de Hirose; el favor del viento (para las cosechas), o los realizados para que los *kami* apacigüen las enfermedades; entre otros.

Otra de las divisiones más comunes de las fiestas son las estaciones del año. En primavera, los ritos están destinados a la petición de buenas cosechas y empresas exitosas; en otoño, para agradecer por tales peticiones, y por los frutos de lo realizado; por último, en verano, los ritos se enfocan a alejar las desgracias y todo lo malo.

Uno de estos casos es el Festival de Acción de Gracias de Otoño. Es una solemne procesión de sacerdotes que llevan una caja de madera llena de ofrendas de comida, denominado *Kan-name-sai*⁸⁴, realizado el 17 de octubre. Se celebra en el santuario de Ise, en señal de agradecimiento por las cosechas. En el día anterior a esta celebración, los primeros frutos de la cosecha otoñal del grano (*shinkoku*) se ofrecen al Gran Santuario y también al *kami* de la comida (que está afuera de Ise). También se le agradece al *kami* de la luna. Se realiza totalmente en silencio. El sacerdote mayor, terminada la procesión, lee unas plegarias. Esta ceremonia se realiza desde hace aproximadamente 2.000 años, el rollo que lee el sacerdote es muy antiguo, y debe cuidarlo mucho. Antes del siglo VIII, la comida ofrecida era servida en un banquete para todos los participantes, como una especie de comunión física. A la gente que asiste, en la actualidad, se le ofrece una porción de sake, en conmemoración y como una simplificación del banquete de comunión.

Es decir, todavía se celebra y agradece la agricultura. No se puede olvidar lo esencial: que los japoneses son, por sobre todo, una sociedad agrícola y que todas estas manifestaciones se han mantenido desde la antigüedad.

“The offering of the food in this dignified fashion to the kami was a reminder of earlier people’s constant remembrance that from nature, or the spirits in nature, comes all sustenance for which man should give thanks”⁸⁵.

Ilustrador de esta persistencia de elementos primigenios y míticos es el *Hōnen Matsuri*⁸⁶, celebrado al norte de la ciudad de Nagoya, el 15 de marzo, en que se venera al símbolo máximo de la fertilidad y de la vida: el pene. Es un festival de renovación y purificación que en ningún caso es el único en todo el territorio que se celebra con estos fines. En esta fiesta se bebe mucho sake y se come en grandes cantidades; sin embargo, el objetivo es mucho más serio. Se puede pensar que lo que se venera es el miembro masculino, que reside en el Santuario de Tagata, pero en realidad es a la *kami* de la fertilidad y fecundidad que allí vive. Son las buenas cosechas o los nacimientos auspiciosos de los hijos los motivos principales de este *matsuri*⁸⁷. De hecho, que sea en marzo, mes de primavera, reafirma la idea de renovación y nacimiento.

⁸⁴ Ver ANEXO 6.

⁸⁵ ***“La ofrenda del alimento en esta dignificadora costumbre al kami fue un recordatorio del recuerdo constante del pueblo que de la naturaleza, o de los espíritus en la naturaleza, vienen todos los sustentos por los cuales el hombre debe dar gracias”. Traducción libre. ROSS, Floyd Hiatt. Op. Cit. p. 52.***

⁸⁶ *Hōnen*: Año Generoso.

⁸⁷ Ver ANEXO 7.

Lo mismo sucede con la Fiesta del Arroz, una de las ceremonias que aún se practica, y que debe tener una data de al menos 2000 años. Se lleva a cabo en el Santuario de *Sakura-ga-ike*. Aunque la interpretación de esta clase de fiesta ha variado con las épocas, la forma de los rituales prácticamente no ha cambiado. Ross, quien estudia este rito en particular, formula una pregunta que resulta cardinal para entender lo que se quiere plantear aquí, y a la que no puede encontrar respuesta: ¿qué es, en definitiva, lo que hace que los japoneses se reúnan en masa a conmemorar o celebrar algo y que va más allá de cualquier intento gubernamental de unificar u homogeneizar las prácticas religiosas japonesas, como si hubiese algo en la misma conciencia de los japoneses que les obligara a seguir ejecutando estas acciones con la naturaleza?

Incluso en la Familia Imperial han permanecido ceremonias antiguas, como la realizada en 1940, cuando el gobierno japonés celebró el 2.600° aniversario de la fundación del Estado, en que se conmemoraba la ascensión del primer rey o emperador japonés, en el año 660 a .c., como señala el *Nihon Shoki*⁸⁸.

También hay fiestas de celebración generalizada, como los días feriados en que los santuarios shintoístas, que principalmente son 13, se unen: el primero del año (*gantán*); el 15 de enero, día de la mayoría de edad; el 11 de marzo, fiesta de la fundación del país; el 20 de marzo, día del equinoccio de primavera; el 29 de abril, día del respeto por la naturaleza; el 3 de mayo, día de la Constitución; el 5 de mayo, fiesta de los niños; el 15 de septiembre, fiesta de los ancianos; el 23 de septiembre, día del equinoccio de otoño; el 10 de octubre, fiesta del deporte; el 3 de noviembre, fiesta de la cultura, y 23 de diciembre, día del cumpleaños del emperador vigente.

A juicio del sacerdote shintoísta Tanaka, el Shintō permanece de forma tan profunda en los japoneses, que incluso se manifiesta de manera inconciente:

“Al mismo tiempo, casi todos los japoneses siguen el sintoísmo inconscientemente desde que se levantan por la mañana hasta que se acuestan por la noche. Muchos creen que practican el sintoísmo sólo cuando realizan actos como ir a un santuario y someterse a una purificación ritual. Pero el sintoísmo impregna la vida cotidiana de los japoneses, y especialmente nuestras normas sociales”⁸⁹.

⁸⁸ “La tendencia a considerar a la historia del J apón sólo bajo la luz del prestigio de la Casa Imperial se ha desvanecido por completo, quizá para adaptarse a la nueva situación mundial. Sin embargo, ver la historia como tal, considerando a la realidad como lo absoluto tiene algún significado aun en el futuro. Esta forma de pensar se percibe aun en la filosofía del extinto Nishida, fundador de una escuela moderno de filosofía y es aún compatible con el hegelianismo o el marxismo, tan difundido entre los filósofos e historiógrafos japoneses contemporáneos”. NAKAMURA, Hajime. “La noción de Historia en China, India y Japón”. En: *Diógenes*. Revista Trimestral, N°42. Ed. Sudamericana, Argentina (1963). P. 50

⁸⁹ TANAKA, Tsunekiyo. *Op. Cit.* p. 50

III. CONCLUSIONES

Realizado un análisis de congruencia con el Mito, fue posible vislumbrar que entre ambos existen similitudes que permiten concluir que el Shintō posee componentes míticos que, si se lo percibe como Conciencia, puede ser denominado como el sistema de Conciencia Mítica japonesa.

En primera instancia, no fue tarea fácil determinar si el Shintō puede ser considerado una Religión. La ausencia de límites claros entre el Shintō y cualquier otro sistema religioso fue un problema capital al momento de poder dilucidar su calidad de tal, así como su congruencia con los sistemas de relaciones mágicos. Requiere, en definitiva, de análisis más acabados, y ser objeto de investigación en sí mismo. Para efectos de este informe, me limité a determinar sólo sus componentes religiosos (tales como su sentido de vehículo, o como conector con lo trascendente) y trabajar sobre eso, pues el propósito era avanzar en el Mito, como estructura mental.

Ahora bien, en su nacimiento, el Shintō surge como un rasgo cultural netamente mítico, en la medida en que era reflejo de la visión y vivencias del japonés en su condición social y económica primordial, que se desarrollaba a la par con el desarrollo agrícola. Así, el Shintō surgió como conducta primera del hombre, y se transformó en creencia y práctica.

Con la llegada del Budismo, este modo de ser del japonés fue derivando en pequeñas sistematizaciones, sincretismo y fusión, persistiendo parte de su creencia y experiencia mítica. Y así sobrevivió hasta los siglos XVI-XVII en que teóricos se dedicaron al estudio y racionalización del Shintō, proceso que desembocó en la Restauración Meiji. A partir de este tiempo, el Shintō se complementa forzosamente con el Estado, elitizándose y homogeneizando los ritos y acciones que por mucho tiempo tuvieron la particularidad de ser heterogéneas y comunitarias. Esto terminó tras la segunda guerra mundial que marcó el fin de un proceso que se había iniciado 200 años antes en Japón, y que afectó al Shintō como manera de percibir la realidad.

Hoy es posible percibir un retorno a la noción ancestral del Shintō como un reflejo de ciertas creencias que subsisten, pero a nivel más inconciente o instintivo, y no tan masivo como lo fue en el siglo XIX, cuando se impuso desde el Estado. Vuelve a las bases de su estado primigenio, pero mediado por un proceso histórico de 2.000 años. Los japoneses siguen viviendo el Shintō a nivel nacional, en fiestas y *matsuri*. Ni a la agricultura ni la naturaleza se les percibe desde la misma óptica, en parte porque Japón es un país industrializado, y porque está imbuido de religiosidades que han ido influyéndose entre sí, hasta el punto en que es muy difícil percibir las fronteras entre cada una.

El Shintō es principalmente práctica y conducta, que trata la conexión *kami-naturaleza-hombre*. En este sentido, es posible concluir en definitiva que, siendo el Shintō representativo de la conciencia mítica del Japonés, el Mito como forma de ver el mundo se conservaría en la actualidad, evidentemente no en los niveles en que se encontraba el Shintō en su estado primigenio, pero en grados propios de su contexto (de una sociedad que es potencia mundial industrializada y tecnologizada) y relevantes y sustanciales al momento de aproximarse a esta cultura, para poder comprenderla mejor.

La Conciencia Mítica persiste, aún en culturas del siglo XXI, porque se ha adaptado para sobrevivir y seguir brindándole al hombre el complemento a su existencia. No perdamos esta hermosa facultad primordial que nos sustenta y nos guía en silencio en este incierto camino al futuro.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS

- “Shinto”. En: Japan. An illustrated Encyclopedia. Tokio, Kodansha, 1990.
- Diccionario Japonés-Español. Edición Revisada. Japón, Hakusuisha, 2000.
- ANESAKI, Masaharu. History of Japanese Religion. Japan, Charles E. Tuttle Company, 1963.
- ANESAKI, Masaharu. Mitología Japonesa. Barcelona (España), Olimpo, 1996.
- ANESAKI, Masaharu. Religious Life of the Japanese People. Tokyo, Kokusai Bunka Shinkokai, 1970.
- CAMPBELL, Joseph. El Poder del Mito. Barcelona (España), Emecé, 1991.
- CAMPBELL, Joseph. Tú eres eso. Las Metáforas Religiosas y su Interpretación. Argentina, Emecé, 2002.
- DURKHEIM, Emile. Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia. Madrid (España), Alianza Editorial, 1993.
- GONZÁLEZ Valles, Jesús. Historia de la Filosofía japonesa. Madrid (España), Tecnos, 2002.
- GUSDORF, Georges. Mito y Metafísica. Argentina, Nova, 1970.
- HALL, John Whitney. El Imperio Japonés. México, Siglo XXI, 1992.
- HANAYAMA, Shunsho. A history of japanese buddhism. Japan, Bukkyo Dendo Kyokai, 1960.
- HOLTOM, Daniel C. Un estudio sobre el Shint# Moderno. La fe nacional del Japón. España, Paidós Orientalia, 2004.
- HORI, Ichir# (ed.). Japanese Religion. A Survey by the Agency for Cultural Affaire. Japan, Kodansha International Ltd., 1972.
- JUNG, Carl G. El Hombre y sus símbolos. Madrid (España), Aguilar, 1966.
- KAIBARA, Yukio. Historia de Japón. México, Siglo XXI, 2000.
- KAT#, Genchi. A Historical Study of the Religious Development of Shint#. Japan, Japan Society for the Promotion of Science, 1973.
- KAT#, Genchi. What is Shint#? Japan, Board of tourist industry (Japanese government railways), 1935.
- Kojiki (introducción y traducción de Donald L. Philippi). Tokyo (Japan), University of Tokyo Press, 1968.
- LOTMAN, Jurij. Semiótica de la Cultura. Madrid (España), Cátedra, 1979.
- LOTMAN, Jurij. “El símbolo en el sistema de la Cultura”, En: La Semiósfera I. Semiótica de la Cultura y del Texto. Madrid (España), Cátedra-Universitat de València (Colección Frónesis), 1996.

- MATSUNAMI, Kodo (ed.). A Guide to Japanese Buddhism. [En línea] Japan, Japan Buddhist Federation, 2004. <http://www.buddhanet.net/nippon/nippon_toc.htm>. [Consulta: 14 de octubre, 2008].
- NISHIDA, Kitaro. Indagación del Bien. Ed. Gedisa. Barcelona, 1995.
- ONO, Sokyō. Shinto, the Kami Way. Japan, Charles E. Tuttle Company, 1962.
- PIGGOTT, Juliet. Japanese Mythology. New York, Peter Bedrick Books, 1982.
- ROSS, Floyd Hiatt. Shinto. The way of Japan. Boston (USA), Beacon, 1965.
- SMITH, Robert. Ancestor Worship in Contemporary Japan. Standford, Standford University Press, 1974.
- SMITH, Robert. La Sociedad Japonesa. Tradición, identidad personal y orden social. Barcelona (España), Península, 1986.
- SUZUKI, Daisetz. Japanese Spirituality. Japan, Japanese Comisión for UNESCO (Ministerio de Educación), 1972.
- SUZUKI, Daisetz. Buddhist philosophy and its effects on the life and thought of the japanese people. Tokyo, Kokusai Bunka Shinkokai (The Society for International Cultural Relations), 1936.
- VV.AA. Cuentos de Hadas Japoneses. Traducción de Yoshihisa Igarashi. Buenos Aires, Quadrata, 2005.
- YOSHIHITO, Takada y James M. Vardaman, Jr. Talking about Buddhism, Q&A. Japan, Kodansha International, 1997.
- ZIMMER, Heinrich. Filosofías de la India. Buenos Aires, Eudeba, 1965.
- ZUBIRI, Xavier. El problema filosófico de la historia de las Religiones. España, Alianza Editorial, 1993.

ARTÍCULOS

- BERTHON, Jean-Pierre. "Shintoísmo. Referencias históricas y situación actual", En: DELUMEAU, Jean (et. al.). El hecho religioso. Una enciclopedia de las religiones hoy. México, Siglo XXI. 1997.
- BIX, Herbert. Emperor, Shinto, Democracy. [En línea] Znet. <www.zmag.org/znet/viewArticle/6058> [Consulta: 20 de Julio, 2008].
- BLACKER, Carmen. Shinto and the Sacred Dimension of Nature. [En línea] Expuesto en el simposio internacional, 'Shinto y la Cultura Japonesa' organizado por la Shinto Foundation en asociación con el Japan Research center, SOAS, Universidad de Londres. www.shinto.org/isri/eng/dr.carmen-e.html [Consulta: 20 de julio, 2008].
- DERRIDA Jacques, "Foi et Savoir". En: DERRIDA Jacques et VATTIMO Gianni (Dirs.) La Religion, Ed. Du Seuil, 1996, pp. 9-86.
- HUDSON, Mark J. y KANER, Simon. Towards an Archaeology of Japanese Ritual and Religion. [En línea] Japanese Journal of Religion Studies 1992 (19), 2-3. <<http://>

- www.nanzan-u.ac.jp/SHUBUNKEN/publications/jjrs/pdf/368.pdf [Consulta: 18 de agosto, 2008].
- KENNEY Elizabeth y GILDAY, Edmund. Mortuary Rites in Japan. [En línea] Japanese Journal of Religion Studies 2000 (27), 3-4. <<http://www.nanzan-u.ac.jp/SHUBUNKEN/publications/jjrs/pdf/577.pdf>> [Consulta: 18 de agosto, 2008].
- MAEDA, Tsutomu. "Historia del pensamiento del Kinsei: antecedentes históricos de la formación del Estado japonés". Revista ISTOR. Año VI (21): pp. 10-34. México, 2005.
- MORENO, Jaime. Noción de Religión. Formato digital. 2007.
- NAKAMURA, Hajime. "La noción de Historia en China, India y Japón". Revista Diógenes. 42: pp. 39-51. Argentina, Sudamericana, 1963.
- OKUYAMA, Michiaki. Shinto in the Japanese Religious System and the Western Influences. En: The 32nd annual meeting of the International Society for the Comparative Study of Civilizations, St. Petersburg, Russia, 16–19 September 2003. 7 pp.
- PANNIKAR, Raimon. "La Religión del Futuro". En: FRAIJO, Manuel. Filosofía de la Religión II. Madrid (España), Trotta, 2001.
- RENONDEAU, Gaston. "El Sincretismo Japonés". En: PUECH, Henri-Charles (ed.). Historia de las Religiones X : Las Religiones Constituidas en Asia y sus contracorrientes. México, Siglo XXI, 1998.
- RIES, Julien. "El hombre y lo sagrado. Tratado de antropología religiosa". En: RIES, Julien (ed.). Tratado de Antropología de lo sagrado I. Los orígenes del homo religiosus. Madrid (España), Trotta, 1995.
- ROMERO, Isami. "La Historia de Japón según los Japoneses". Revista ISTOR. Año VI (21): pp. 3-9. México, 2005.
- ROTERMUND, Hartmut. "Las Creencias del Japón Antiguo". En: PUECH, Henri-Charles (ed.). Historia de las Religiones III : Las Religiones Constituidas en Asia y sus contracorrientes. México, Siglo XXI, 1998. pp. 329-368.
- SAKAI, Tetsuya. La Concepción del orden mundial en el Japón de la entreguerra. Revista ISTOR. Año VI (21): pp. 51-67. México, 2005.
- TANAKA, Tsunekiyo. El Sintoísmo y los Japoneses. Cuadernos de Japón. XX (2): pp. 50-54. 2007. España.
- TEEUWEN, Mark y SCHEID, Bernhard. Tracing Shinto in the History of Kami Worship. Editors' introduction. [En línea] Japanese Journal of Religion Studies 2002 (29), 3-4. <<http://www.nanzan-u.ac.jp/SHUBUNKEN/publications/jjrs/pdf/634.pdf>> [Consulta: 15 de julio, 2008].
- YAMAGUCHI, Teruomi. "El Estado y el sintoísmo durante la era Meiji". Revista ISTOR. Año VI (21): pp. 35-50. México, 2005.

ANEXO 1: MAPAS



MAPA 1: Japón Antiguo



MAPA 2: Japón en los tiempos glaciares, antes del desprendimiento del continente asiático

ANEXO 2: EJEMPLOS DE MATSURI



Imagen 1 : Procesi3n que sostiene un mikoshi, donde reside el Kami



Imagen 2: Madre e hija celebrando con uno de los tantos juegos que se practican durante un Matsuri

ANEXO 3 : SANTUARIO DE ISE



Imagen 1 : Solares de Ise



Imagen 2 : Frontis del Santuario

ANEXO 4 : JŌMON



Imagen 1 : Vasijas Jōmon



Imagen 2 : Dōgu

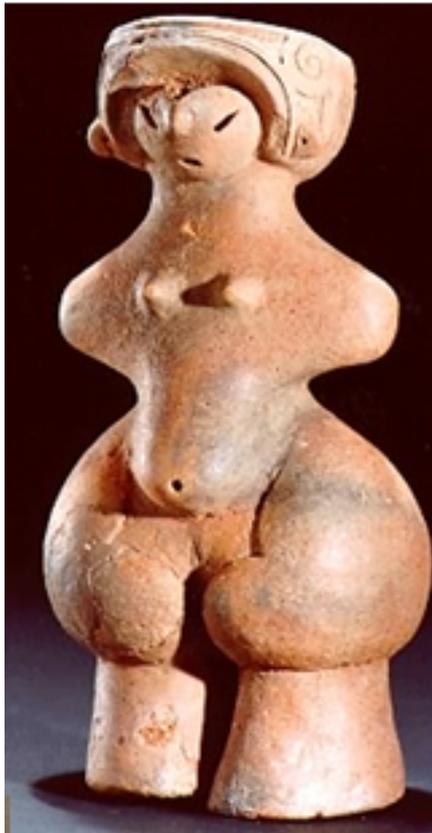


Imagen 2 : Dōgu



ANEXO 5 : KOFUN



Imagen 1 : Tumba del emperador Nintoku, siglo V



Imagen 2 : Haniwa: Estatuas de arcilla, cuidadores de tumbas

ANEXO 6 : KAN-NAME-SAI



Imagen 1 : Afiche que representa la procesión de los Sacerdotes, durante esta ceremonia

ANEXO 7 : HŌNEN MATSURI



Imagen 1 : Pueblo de la localidad de Komaki celebrando el Hōnen Matsuri



Imagen 2



Imagen 2