

1

En el clásico de *anime* de Oshii Mamoru “Ghost in the Shell” (1995), en un mundo dominado por la cibernética, año 2029, descubrimos una nueva definición de “espíritu”: el producto de la fusión de una mente humana con un programa de inteligencia artificial. Al autor del *manga* original en que se basa la versión de *anime*, Shiroh Masamune, este planteamiento le sirve para cuestionar una de las bases de nuestra conciencia de seres humanos: el auto-conocimiento como un yo, una personalidad, una individualidad irreplicable, una variación singular del genoma, modificado y actualizado por la experiencia personal, acumulada en la memoria. Pues, ¿cuál es la memoria de un híbrido entre un ser humano y un programa insertado en su cerebro? ¿Cómo distinguir entre lo personal y lo programado? Y ¿qué sentido puede tener tal distinción? La protagonista principal, al descubrirlo, genera una respuesta de angustia. A esta angustia le responde la ciencia proponiéndole la aceptación de su nueva identidad, es decir que toda identidad es artificial y provisional, y se resuelve en el magma de conciencia de donde emana y a donde debe regresar: la totalidad indistinta. Nos llama la atención que por el contrario de la vieja diatriba entre cultura espiritual y cultura científica en Europa, que sirve de marco de referencia a los actuales debates entre ciencia y religión, o moral y tecnología, o lo que es lo mismo humanismo y biogenética, representados por intelectuales como Habermas y los nuevos defensores franceses de la biotecnología, en el planteamiento del *anime* japonés, la respuesta de la ciencia al dilema del hombre es la misma que la que ha dado históricamente el budismo. La ciencia no infringe los códigos de moralidad, ni cuestiona en el hombre algo que no haya cuestionado ya el budismo. Nos encontramos pues ante dos paradigmas de futuro: la irreconciliabilidad entre espíritu y materia por un lado, y la identidad entre cultura espiritual y cultura material en el seno de la biotecnología. Uno de ellos reproduce y conduce por tanto a la divergencia, el otro parte de y por tanto conduce a la convergencia. En este esquema comparativo vemos de partida cómo la religión cumple una función muy distinta en Europa y Japón. La situación de crisis de los modelos religiosos de nuestra sociedad no podemos esperar que coincida con la de la sociedad más tecnificada del mundo, donde la religión no solamente no ha entrado en crisis, sino que juega un papel fundamental en la construcción de una cultura poshumanista. Paralelamente, el comportamiento generalizado de respeto a las tradiciones hace que en Japón conviva de manera aparentemente incongruente una cultura cibernética con la cultura de los festivales religiosos, sin producir un efecto de esquizofrenia en la “identidad” de los japoneses (Nelson 2000).

Por otra parte, la despersonalización vivida por el sujeto como angustia permite respuestas más locales, en la medida en que en Japón, como en todas partes, la religión ha jugado un papel importante en la construcción de la identidad del individuo en el seno más estrecho de la comunidad, y el sentido de pertenencia que de ella emana. Lo religioso no se limita a lo institucionalizado como tal, hay numerosas conductas de tipo religioso que se dan en un contexto secularizado: numerosos casos de jóvenes que han perdido su sentido de pertenencia a comunidades religiosas o político-identitarias, y las han sustituido por colectivos inconformistas o gregarios, identificados por el tatuaje, el piercing u otros signos corporales (Pardo 2007; Kanehara 2004). La actual ascensión de una cultura global del cuerpo presenta respuestas diferentes en Japón y Europa: los cyborgs de Japón tienen una forma de espíritu, los “cuerpos desnudos” europeos han perdido el alma. En ambos casos esta cultura se encuentra asediada por la amenaza de la destrucción global, lo cual da pie a diversas respuestas por parte de las religiones, incluidas las japonesas.

Un efecto fundamental que acompaña al fenómeno de la globalización es la oportunidad de proyectar una imagen controlada de sí mismas por parte de las instituciones religiosas, oportunidad que les abre nuevas vías de proselitismo así como una nueva posibilidad de auto-posicionarse en la esfera del mercado global de las religiones (Santiago 2006; Falero 2005). Se trata de uno de los retos más importantes que afrontan las religiones, especialmente para algunas religiones japonesas con

una fuerte proyección internacional como es el caso de Soka Gakkai por la parte budista, Tenrikyo por parte de las “nuevas religiones”, y Seicho no Ie o Mahikari por parte de las “novísimas religiones”.

La globalización aporta además una nueva esfera de convivencia entre credos religiosos y nuevas vías de acercamiento mutuo. El principio de tolerancia, heredado históricamente de la defensa de los principios de igualdad y justicia (Rawls 1971), se convierte en la única salvaguarda de un espacio común necesariamente compartido.

(...) los principios de justicia pueden resolver el problema entre virtudes opuestas, al igual que regulan las polémicas entre religiones rivales. (...) No sólo especifican los términos de la cooperación entre las personas, sino que definen un pacto de reconciliación entre las diversas religiones, creencias morales y formas de culturas a las que pertenecen (Rawls 1971: 209-210).

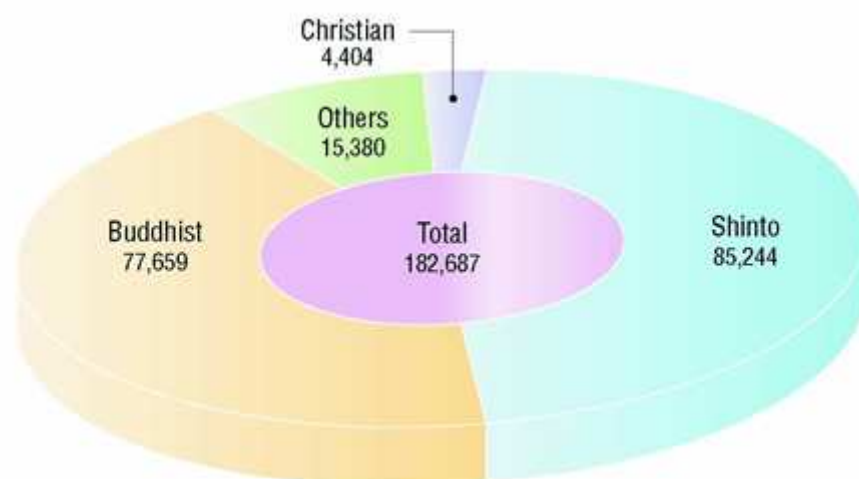
En el caso de las religiones japonesas, la nueva esfera de tolerancia permite instalarse cómodamente a religiones que tradicionalmente han sido tolerantes, pues la esfera de desarrollo de tales instituciones en Japón ha sido necesariamente compartida desde épocas muy antiguas. Pero igualmente tenemos el principio de competencia por las cuotas de mercado, donde las nuevas y novísimas religiones juegan con la ventaja de que son grupos que se han constituido, especialmente los últimos, en una sociedad competitiva o plenamente de mercado. Las religiones tradicionales se esfuerzan por su parte en actualizar sus bases doctrinales y acercarlas a la sociedad actual (Asoya 1996; Davis 1992).

Los análisis expuestos indican que una consideración de la situación y perspectivas de las religiones japonesas en el contexto actual de la globalización exige de un tratamiento del tema interdisciplinar. Por nuestra parte proponemos en este estudio combinar un enfoque de carácter histórico-sociológico, centrado en los grupos religiosos más pujantes en el panorama contemporáneo, que nos va a conducir a la cuestión de qué pueden aportar las tradiciones religiosas de Japón a una historia universal de las ideas religiosas, revisando algunas propuestas actuales, y finalmente plantear la cuestión abierta de cómo situar nuestra comprensión de las religiones japonesas en el marco de nuestra propia propuesta de “pensamiento global”.

2

Las estadísticas oficiales del ministerio japonés de educación y cultura arrojan con fecha de 31 de diciembre de 2001 las cifras de, sobre un total de población (en personas jurídicas) de 182.687:

Number of Religious Juridical Persons by Category



Source: Agency for Cultural Affairs, *Religion Almanac* (as of 31 December 2001).

La Agencia de Asuntos Culturales, dependiente del Ministerio, lleva realizando una encuesta de este tipo, basada en datos oficiales, desde 1949. Pero los especialistas encuentran tres tipos de dificultades en la fiabilidad de las mismas (Tamaru/Reid 1996): que dependen de la colaboración voluntaria de las organizaciones religiosas, que las categorías empleadas (santuarios y templos *shaji*,

iglesias *kyōkai*, sacerdocio *kyōshi*, fieles *shinja*) pueden interpretarse de manera ambigua según las organizaciones encuestadas, y que las organizaciones religiosas que no se constituyen como personas jurídicas no pueden entrar en las estadísticas oficiales. El resultado es que según los autores mencionados las estadísticas oficiales sólo son uno de los referentes para un análisis del *status quo* de las religiones en Japón. En estas estadísticas, las cifras de fieles de los distintos grupos religiosos suelen sobrepasar la cifra de la población en general, debido a que las organizaciones encuestadas cuentan sus propios fieles al alza, incluyendo visitantes de sus templos y lugares de culto por motivos festivos o de carácter diverso. Las cifras arrojadas en la estadística del año 1994, en la que se basa el estudio de Tamaru/Reid resultan ser casi idénticas a las de 2001, siendo el caso del “cristianismo” el más cambiado, al contar con 3.972 organizaciones frente a las 4.404 del año 2001. Las demás categorías de afiliación religiosa han experimentado ligeros descensos. Lo cual nos da una idea de cierto inmovilismo, comparado con un análisis de la dinámica de secularización y readaptación del entorno de actuación de los grupos religiosos, propia de los importantes cambios que se vienen sucediendo en la sociedad japonesa desde el incidente de la secta Aum (1995).

Las cifras correspondientes al año 2004 reflejan una suma total de 182.641 personas jurídicas, y la división en categorías religiosas da cifras prácticamente idénticas a las halladas en las estadísticas referidas desde 1994. Sólo las organizaciones budistas han experimentado un ligero ascenso. Lo cual demuestra que la oferta institucional en Japón no ha experimentado cambios significativos hasta el presente en el tipo de registros oficiales que se llevan a cabo. Si comparamos el número de fieles registrados en el año 1994 y 2004 tenemos las siguientes cifras:

clasificación	1994	2004
Total	219,838,678	213,826,661
Shinto	117,378,185	108,580,457
Budismo	89,828,502	93,485,017
Cristianismo	1,519,396	2,161,707
Otras religiones	11,112,595	9,599,480

(fuente: Agency for Cultural Affairs, MEXT)

Lo más sobresaliente de esta tabla comparativa es que el Ministerio no ha corregido el sesgo que duplica en número de fieles total la población de Japón, dando las cifras en su conjunto una tremenda sensación de irrealismo. Y por otro lado que en diez años, con el incidente de Aum por medio y el imparable efecto de la globalización, las cifras resultan ser sospechosamente similares. Notamos que mientras el número de fieles reconocido por los santuarios y las cofradías de fieles shintoístas y de otras religiones (incluyendo algunas de las nuevas y novísimas religiones) han experimentado un ligero descenso, mientras que el número de fieles de templos y organizaciones budistas, e iglesias y organizaciones cristianas ha subido también ligeramente.

Precisamente nuestra duda sobre la veracidad de estas cifras se concentra en las categorías que aducen una contabilidad muy inflacionada, como son shinto y budismo. El caso del shinto, que aduce una feligresía de casi el 100% de la población, no nos da ninguna clave sobre la realidad social. Únicamente podemos entender esta contabilidad en un sentido amplio en cuanto los santuarios operan en el sector de la vida social referido a algunas de las fiestas más tradicionales de Japón, y así nos confirma la importancia del folclore en la vida social, pero no nos dice gran cosa sobre la vida religiosa de la población. En el caso de los templos budistas, éstos arrastran una filiación obligatoria heredada de la era Edo y la creación del sistema de censo oficial conocido como *ujiko*, que se transformaría en Meiji en un sistema de filiación y tradición familiar difícil de romper, pero que hoy día no refleja la vida religiosa personal especialmente de los miembros más jóvenes de tales familias. Finalmente, otro aspecto importante que revelan estas cifras es la multirreligiosidad de la mayor parte de la población japonesa.

Pero la globalización exige un tratamiento distinto de las cifras. Por un lado, hemos de distinguir entre sectas y grupos que dirigen su atención exclusivamente a la población japonesa, y aquéllos que se proyectan fuera de las fronteras nacionales y raciales. Y por otro, las cifras de fieles referidas a estos últimos grupos han de completarse con el número de fieles o simpatizantes extranjeros, lo cual nos dibuja un panorama bien distinto de la dinamicidad de la vida religiosa en el Japón de hoy, donde especialmente algunas de las nuevas y novísimas religiones demuestran su gran potencial de futuro.

Si atendemos a los grupos religiosos con una mayor presencia global, hemos de comenzar por elucidar el significado de las cifras oficiales respecto al “shinto”. Apoyado por las estadísticas oficiales y las referencias al mismo como la tradición religiosa más importante de Japón en enciclopedias y manuales, el “shinto” ha logrado difundir una imagen “global” de gran tradición y como tal es tratado en bases estadísticas internacionales. Ha logrado situarse en el ranking internacional como una de las once o doce religiones clásicas más importantes del mundo. Con todo, muchos consideran a esta tradición como una religión de gran importancia histórica pero poca presencia en la sociedad global. La imagen que dan las estadísticas oficiales contrastan fuertemente con estadísticas privadas en que sólo un 3.3% suele identificarse como “miembro” de alguna feligresía shintoísta, dando una cifra global de shintoístas “como primera opción” de unos cuatro millones de fieles. Es obvio que se trata de una religión cultural como el cristianismo en Euroamérica, y según se tome la población como participantes en festivales/ceremonias o como miembros de feligresías, en algunos de nuestros propios países las cifras de las encuestas y censos difieren escandalosamente.

Algunas de las nuevas religiones de más presencia global en estos momentos no son shintoístas. Es el caso de Tenrikyo, que cuenta con una fuerte organización y una universidad propia con convenios internacionales (ver website en Apéndice). Cuenta con unos dos millones de seguidores y más de 1.000 misiones en 30 países, con fuerte presencia en Brasil.

De entre las “novísimas” religiones, algunas de las más importantes tienen raíces shintoístas reconocidas. Pero Seicho no Ie y PL Kyodan están clasificados por el Ministerio en “Otras religiones”, aunque comparten con la tradición shintoísta aspectos de magia y comunión chamanística con el mundo espiritual (Tamaru/Reid 1997). Seicho no Ie cuenta con una feligresía de más de 2 millones de miembros, y participa del movimiento neo-asianista, por lo que se reconoce como interdenominacional y no se adscribe a ninguna tradición en exclusiva. Sin embargo su presencia internacional no es notable. PL Kyodan, por su parte, cuentan con 1 millón de fieles y su difusión alcanza a 10 países. Tienen unas 20 misiones en Sudamérica.

Por parte budista, la Japan Buddhist Federation reúne al budismo tradicional, junto con las asociaciones prefecturales y otras organizaciones, en total el 90% de las instituciones budistas en Japón, siendo a la vez miembro del World Fellowship of Buddhists, por lo que cuenta con una proyección internacional, reflejada en su página web en inglés, y en el alojamiento de las páginas de muchas de las instituciones que acoge. En su agenda actual, cuestiones como la libertad de culto o la sociedad de la información, cuestiones de bioética, o problemas como el de los ritos en una sociedad laica, o el de los derechos humanos, ocupan un lugar importante. En las páginas de las instituciones religiosas afiliadas encontramos incentivos dirigidos a visitantes no-japoneses, como textos en inglés, direcciones de templos zen Soto para práctica de extranjeros, alusiones a los derechos humanos, la paz (zen y Shingon) y el medio ambiente, enlaces con templos en Europa y América (zen y Jodo), e iconos de la globalización como el globo terráqueo.

La organización budista con más nivel de internacionalización es sin duda Soka Gakkai, que dirige su discurso mediático hacia temas como la cultura de la paz, la promoción cultural y la educación (cuenta con su propia universidad). Un tema pionero de esta organización es el problema de la tercera edad y la construcción de una sociedad de la atención al anciano. Su presidente, Ikeda Daisaku, con gran parafernalia mediática, se fotografía con nobeles de la paz, presidentes y dignatarios, a la vez que publica en los idiomas importantes del mundo. En castellano cuenta con *El buda viviente* (Salamandra 1994). Soka Gakkai International dispone de una web en castellano y patrocina eventos ecologistas en México, o pacifistas/solidarios en numerosos lugares de la geografía global, llegando a tener presencia en países inestables como Bolivia.

Finalmente, el mundo cristiano, representado en sus instituciones educativas, aboga en su diálogo con Japón por la toma de conciencia sobre aspectos como la igualdad, la justicia social y la solidaridad.

3

El mundo visual de las religiones japonesas tiene un fácil acceso al mercado global, al poder incorporarse a nuestra sociedad de la imagen y al espacio dominado por ésta, que es internet. El imaginario religioso japonés ya es hoy patrimonio universal, gracias a la difusión de redes virtuales, que van desde sitios de promoción de templos y santuarios, páginas web de auto-presentación y gestión de los grupos religiosos más relevantes en el mercado global, hasta diccionarios de arte

religioso que nos proveen de una cantidad ingente de información visual o acceso a los textos sagrados (ver Apéndice). El tema de la globalización viene siendo una referencia forzada para entender los cambios en el espacio de operaciones de las religiones japonesas, tanto tradicionales como nuevas, y de ello es muestra la bibliografía desde los años noventa, y los programas universitarios que se ocupan de las religiones japonesas a nivel internacional.

Ejemplo de lo primero es el volumen dedicado al tema de la globalización en la serie publicada por el Institute for Japanese Culture and Classics de la Universidad Kokugakuin (Inoue 1997). Se trata de las actas de un Simposio internacional celebrado el año anterior, donde la discusión se centra sobre el reto globalizador para la cultura de raíces autóctonas, la modificación de los arquetipos culturales, la supervivencia de las religiones en la sociedad de la información, la ruptura de las fronteras culturales, o la dialéctica entre homogeneización y diferencialidad. Es reconocido que la sociedad de la información no sólo ha afectado a la estructura de superficie y de gestión de las organizaciones religiosas, sino también al perfil del creyente o adepto a tales grupos. Según Shimazono Susumu y Ochi Mitsugu, la sociedad de la información ha cambiado no tanto la mentalidad (*kokoro*) de los japoneses sino su “emocionalidad” (*shinjo* 心情). Por ejemplo, el exceso de información va unido a la falta de comunicación en el sentido tradicional, y a cambios fundamentales en el modo como el japonés participa en los festivales religiosos. El “encuentro” en el contexto de la celebración colectiva puede estar siendo sustituido por el “contacto” a través de los seminarios de autoayuda. O también se han generado cambios radicales en el sentido como se viven los ritos de transición, desde la perspectiva del aislamiento emocional del individuo. Esto se puede explicar si entendemos que la democratización de la educación ha conllevado el desarrollo sin precedentes de la individualidad. Para Shimazono/Ochi la “emocionalidad” como referente principal de la vida religiosa está indisolublemente asociada a la imagen del mundo que la alimenta. Emociones tan “japonesas” como la soledad nostálgica (*sabishisa*), la fragilidad del mundo (*hakanasa*) o la alegría compartida (*yorokobi*) experimentadas en la comunidad y sus ritos, han sufrido profundas transformaciones (Shimazono/Ochi 1998).

Pero no podemos dejar de advertir que el sentido de pérdida que inunda a los portadores del testigo de la tradición queda compensado en gran medida por las nuevas oportunidades que el mercado global ofrece de expansión de la conciencia religiosa individual, quizá en muchos casos menos dependiente de sus guías religiosos locales, como de difusión de las propias creencias y de la esfera de acción de los grupos religiosos. Es lo que ocurre con grupos activos en su propaganda internacional como la asociación seglar budista Rissho Koseikai, que a través de portavoces como Sawahata Yasutomo defienden abiertamente la fe interreligiosa como una vía de avance para todos los grupos religiosos en el contexto de la globalización (ver World Council of Churches homepage, *Current Dialogue* no. 33, July 1999, en Apéndice).

La globalización no es un problema puramente práctico, lo es también teórico, y su relevancia queda mostrada en programas de docencia e investigación a nivel internacional. Un ejemplo de esto es el curriculum de instituciones como el Macalester College (US), que en su programa de Religiones de Asia plantea la globalización como el marco de referencia, o el programa de MA de la Universidad Sophia (Tokyo) que incluye un curso sobre budismo japonés y globalización. Sirva de referencia igualmente el debate sobre globalización en el *Journal for the Scientific Study of Religion* (ver Robertson 1992) o el número de paneles de congresos internacionales que abordan el tema desde esta perspectiva, como recientemente en el Beijing Forum (2005), donde Sueki Fumihiko (Universidad de Tokyo) argumentó que en el actual contexto del choque de religiones, las tradiciones religiosas derivadas del shinto ofrecen nuevas perspectivas para entender el fenómeno religioso en su conjunto. Lo cual es plantear el tema del pacifismo y la contribución de las religiones japonesas a la paz global, que es ciertamente un tema estrella de los propagandistas de las religiones japonesas. En numerosos foros se difunde la idea de que la tolerancia característica de la convivencia religiosa de múltiples tradiciones en Japón se debe al carácter de las propias religiones japonesas, las cuales se argumenta que siempre han buscado el entendimiento mutuo, frente a la historia religiosa euroamericana, donde las religiones siempre han sido enemigas unas de otras. Que este argumento cae en una *petitio principii* no es impedimento para que disfrute de gran popularidad.

Una perspectiva amplia sobre cómo afecta la globalización a la situación de las religiones japonesas nos puede aportar una serie de claves, en gran parte provenientes de sucesos comunes con la globalización de la religión en general, pero con matices particulares provenientes de las propias tradiciones:

1/ La mayoría de los grupos religiosos con una proyección global tienen una agenda propia sobre el problema de la paz, y participan en foros interreligiosos por la paz en el mundo y la oposición a toda forma de violencia. Tal es el caso mencionado en 5 (ver infra), del encuentro de Asís de 2002. La mayoría de las religiones con aspiraciones globalizadoras se han vuelto pacifistas, han borrado de su historia el apoyo a las armas para defender la verdad religiosa, y promocionan una imagen de la cultura religiosa como cultura de paz, en parte achacando al laicismo imperante la incapacidad de superar las situaciones de conflicto. Su mesianismo se ha transformado en la imagen de sí mismas como agentes portadores de mensajes y prácticas de paz. Otros temas estrella de la propaganda religiosa de grupos budistas y shintoístas son la “salud espiritual”, la coexistencia y el ecologismo (presentes en las publicaciones de la International Shinto Foundation y en el discurso de portavoces como Sonoda Minoru. Ver Shinto Kokusai Gakkai 2000; Int. Shinto Foundation 1996)

2/ La globalización abre posibilidades inauditas de expansión geográfica de los grupos religiosos, pero las religiones salvíficas con un fuerte componente de misionalidad se enfrentan al problema de la formación de subgrupos y comunidades que reinterpretan la tradición, poniendo en tela de juicio la jerarquía institucional. Por su parte, las religiones étnicas se enfrentan al problema de la interracialidad, y la aclimatación a culturas lejanas a la matriz de origen. Las organizaciones religiosas japonesas que se asientan en el extranjero son muy sensibles al control de la disciplina, el protocolo y la jerarquía entre sus fieles. La percepción de la necesidad de control institucional aumenta en relación directa con el grado de expansión, ante la amenaza permanente de la diáspora de prácticas y la libertad de enseñanzas. La identidad del grupo se asocia fuertemente a su estructura institucional y organizativa. En el caso de las religiones japonesas, el problema de mantener una ortodoxia doctrinal no es tan importante como la ortodoxia de las prácticas y la ortodoxia del nombramiento de monjes/maestros o sacerdotes. Es muy notable la presencia de un fuerte componente de crítica a la tradición desde el exterior, provisto por algunos grupos zen afincados en Europa y América, donde la globalización introduce un factor de horizontalidad (Carini 2005).

3/ La vía de recepción de las tradiciones religiosas marca el contexto de operación futuro de los grupos religiosos. Es el caso que se da con la mayoría de las sectas budistas japonesas con presencia global, y muy en particular con el zen (Carini 2005; Brosse 1999; Lenoir 1999). Reconocemos que con anterioridad a la presencia de dojos y monasterios o grupos de práctica zen en América y Europa, Suzuki Daisetsu ha jugado entre 1950 y 1970 un papel crucial en la construcción del zenismo internacional, como una forma particular de orientalismo, y en particular de japonismo. Su predicación budista no tiene referente en Japón, donde el suyo es considerado un budismo espúreo y donde su único discípulo de importancia, Masao Abe ha abandonado el zenismo del maestro para fundar los estudios comparados entre zen y pensamiento europeo. Sin embargo, su budismo intelectualizado y secularizado halló un fuerte eco entre un sector de la intelectualidad americana y luego europea de los años sesenta, que se va a encargar de traducir el budismo zen de Suzuki en zenismo para las artes y el diseño, la “nueva religiosidad” (*New Age*) o el comunismo espiritualista, y la “filosofía zen”, de la cual el mismo Heidegger reconoció en una entrevista que coincidía en sus principios básicos con su propio pensamiento. El zen filosófico tiene su propio itinerario en nuestros días, en la medida en que cuenta con maestros como Ueda Shizuteru (Ueda 1994) que lo siguen exponiendo en nuestras universidades y foros interreligiosos, sin tener una adscripción sectaria específica.

El caso de las nuevas religiones japonesas constituye nuestro segundo punto de atención en su capacidad de infiltrarse en nuestras sociedades occidentales, especialmente aquellas derivadas de la tradición animista. Como reconoce E. Díaz, “las religiones y filosofías orientales en las sociedades occidentales sin provocar rupturas con los marcos confesionales de la adscripción religiosa son integradas a las grandes religiones, como en algunas versiones del catolicismo, los ritos afros, el crecimiento de las expresiones de religiones japonesas y su incursión a través de las empresas electrónicas en diversos países latinoamericanos” (Díaz 2004: 2). Ciertamente llama la atención la importancia estratégica de la tecnología de la información japonesa y su vinculación a la difusión de un determinado imaginario cultural-religioso, de origen japonés, pero recontextualizado en la esfera global. Como muestra el mundo del anime con el que hemos dado comienzo a nuestro trabajo, desde posiciones neo-traditionalistas como las de la factoría de Miyazaki Hayao (1941), que combina animismo, ecologismo y anti-industrialismo, en un discurso humanista globalizado, hasta el manga de *Akira* y Shiroh Masamune, el mundo del manga y el anime está impregnado de una concepción animista que coincide con los predicamentos de las nuevas religiones. Ello muestra su

capacidad de filtración cultural de nuestras sociedades occidentales, en donde la crisis de los sectores religiosos tradicionales abre espacios de intervención a estos grupos, especialmente en los segmentos sociales más sensibles a esta crisis. Los cambios más profundos se dan precisamente en los lugares menos visibles, y aunque las adscripciones de las feligresías no los muestren, operan en los intercambios individuales y generan redes transversales de sentimientos comunales, que encuentran en espacios virtuales como internet una nueva esfera de auto-configuración. Se trata de cómo configurar un mundo escindido entre el espacio material de acción y presencia de las instituciones, y el hiperespacio simbólico de libre intercambio de los individuos.

4/ Las campañas de expansión de las tradiciones religiosas japonesas con dimensión internacional han de posicionarse en un entorno en el que han de definirse en su relación con movimientos afines a la “religiosidad” japonesa, como ocurre con la psicología dinámica y el psicoanálisis, o con el misticismo universal. Pero esto se da más fácilmente en el plano intelectual que en el de la práctica religiosa. Así, por ejemplo, en España hay cuatro vías independientes de recepción del budismo japonés:

- la práctica y predicación de grupos asociados a determinadas editoriales, que combinan pertenencia al grupo y a la vez estudio (edición/traducción de clásicos y publicación de la literatura asociada de comentario).

- dojos de meditación, conectados en línea directa con maestros japoneses, que siguen la tradición heredada de figuras como Enomiya Lassalle.

- oficinas o sucursales de organizaciones con fuerte presencia internacional, como Soka Gakkai.

- budismo intelectual asociado en gran parte a la herencia de la escuela de Kyoto, y presente en foros universitarios y de encuentro interreligioso, como los congresos sobre mística universal celebrados periódicamente en la ciudad de Ávila (ver Ueda 1994).

El que llamamos zen filosófico difundido en América y Europa está en parte mediatizado por el budismo del Paraíso de la Pureza (amidismo), debido a la filiación a éste de pioneros de este tipo de budismo como Suzuki o Nishida Kitaro, y cuenta con organizaciones independientes de las sectas japonesas, como es el caso del zen laico practicado por el Diamond Shanga del estadounidense Robert Aitken. Este tipo de budismo tiene poco que ver con el zen practicante de maestros como Deshimaru Taisen y su Asociación Zen Internacional, la Asociación Zen de América Latina, fundada por Stephan K. Tibaut, o el International Zen Dojo, que siguen líneas fieles a sus maestros japoneses (Carini 2005; Brosse 1999; Lenoir 1999).

5/ La interconfesionalidad es uno de los rasgos resultantes de la globalización. El marco del “encuentro religioso” desarrollado en un sector del budismo japonés ha dado lugar a grupos de identidad híbrida, como católicos practicantes de zen. Además la interconfesionalidad se vive en Japón desde la tradición como un fenómeno religioso normalizado, siendo frecuente hallarla entre fieles de shinto y budismo, o la aparición contemporánea en el zen japonés de escuelas híbridas Soto-Rinzai. La tendencia hacia la interreligiosidad y la pérdida de las estructuras tradicionales como otra de las características propias del fenómeno globalizador, es también causa de la actual hibridación en nuestro entorno posmoderno de la “filosofía zen” con terapia, tai-chi, yoga, psicodrama, acabando por fusionarse tradiciones originalmente muy diferenciadas como el tibetanismo, el zen y el yoga, en un marco doctrinal de fuerte eclecticismo, y práctico de sincretismo. El marco globalizador del encuentro interconfesional abre un nuevo espacio de intercambios donde se plantea la cuestión de cómo se estructura éste. El encuentro interconfesional parte de una premisa de igualitarismo esencial donde en principio ningún grupo religioso debe tener prerrogativas de privilegio sobre los demás. Pero en la práctica todo espacio de intercambio humano se auto-configura en una cierta jerarquización de su estructura. Por ejemplo, quién toma la iniciativa de reunir a los grupos religiosos, quién es anfitrión y quién huésped. Y en segundo lugar cuál es el factor de cohesión del grupo, que lo configura como una comunidad interreligiosa de intereses comunes y no una simple amalgamación en torno a la voluntad principal de los poderosos. Un episodio emblemático lo hallamos en la reunión interconfesional en la Universidad católica de Piura (Asís), en mayo de 2002. Juan Pablo II ejerció de anfitrión y demostró una capacidad singular de convocatoria, reconocida en su intervención por el rabino asistente (*ABC* 23/03/02). A este encuentro asistieron Hindús, sikhs, budistas, musulmanes, todas las confesiones cristianas y las nuevas religiones japonesas. Hemos de advertir la presencia de estas últimas, que demuestra su conciencia de capacidad de intervención en un contexto global, donde evidentemente tienen que

compartir un espacio común, y aceptar la configuración de tal espacio junto con grandes religiones de carácter masivo. Pero mientras que estas religiones entienden estas oportunidades interconfesionales como algo positivo para sus propias estrategias de posicionamiento global, la participación de representantes de tradiciones religiosas nacionalistas como el shinto en las convocatorias del World Parliament of Religions, y más aún en convocatorias particulares de una religión mundial como la católica, no se da sin ciertas reticencias. Por ejemplo, en las convocatorias para orar por la paz, como lo fue la de Asís, se proponen modelos de oración interconfesionales que no están exentos de dificultades, dada la tremenda variedad de tradiciones y la heterogeneidad de las concepciones de la divinidad, especialmente cuando el Obispo de Roma propuso seleccionar unos modelos de oración, entre ellos el “Padre nuestro”, para que las voces suplicantes sonaran al unísono, iniciativa que produjo voces de resistencia de representantes de religiones no monoteístas, como el del shinto. En definitiva, las nuevas religiones, por su propia estructura confesional y pastoral, están mejor dotadas para adaptarse a los nuevos espacios de intercambio religioso que la mayoría de religiones tradicionales, obligadas a custodiar su propia herencia espiritual.

6/ El problema lingüístico y la traducción forman también un componente específico del fenómeno globalizador. Aún poco estudiados, en general podemos afirmar que las religiones japonesas con proyección global hacen un esfuerzo para multiplicar su presencia en foros multilingües. Pero al mismo tiempo se encuentran con el dilema de que el núcleo de su identidad puede apenas dissociarse de textos sagrados o prácticas “fijadas” en la lengua japonesa. En particular las religiones del entorno shintoísta tendrán dificultad en traducir términos tan esenciales como *kami*, *mikoto*, *tsumi* o *harae*. El budismo en el lado opuesto cuenta con un lenguaje universalizado debido a su historia multicultural, de lo que es muestra la investigación en revistas como *Eastern Buddhist* o el *Journal of Global Buddhism*. Por su parte, el shinto de la International Shinto Foundation busca acuñar un lenguaje universal propio (Int. Shinto Foundation 1995). Finalmente, el problema del idioma está indisolublemente asociado al problema de cómo interpretar unos modelos de religiosidad pertenecientes a la cultura japonesa u oriental (Masiá 2006).

4

La cuestión de la recontextualización de las religiones japonesas en la era de la globalización está siendo estudiada desde la perspectiva de la sociología de la religión, y no se presta atención a la importancia que tienen los cambios en la sociedad global de la información para el discurso intelectual, y cómo éste elabora sus posiciones respecto al papel de lo religioso. Proponemos aquí una mirada transversal (transdisciplinar) al problema que aborde ambos aspectos, el sociológico-institucional y el discursivo-intelectual, y que nos permita enfocar el problema de una manera más compleja y metodológicamente globalizada.

Para ello a continuación vamos a fijar nuestra atención en la presencia de lo religioso en la obra de dos intelectuales de la vanguardia japonesa: Karatani Kojin (1941) y Nakazawa Shin'ichi (1950). Autores relativamente desconocidos en nuestro entorno, sus reflexiones no representan el ideario de los detentadores de la escuela de Kyoto, la filosofía zen u otras formas de japonismo u orientalismo, pero sin pertenecer Karatani al ámbito de reflexión de la filosofía de la religión, nos ofrece su visión pos-ilustrada, en un panorama global dominado por la nueva propaganda culturalista de la “religiosidad” japonesa. Nakazawa por su parte sitúa su reflexión en el centro de la cosmovisión religiosa, invitándonos a discutir una propuesta de globalidad de gran alcance intelectual.

La última obra publicada de Karatani, *Sekai kyōmakoku e* (2006) [ver Referencias, promete próxima publicación en inglés], es un tratado de teoría política y a la vez una propuesta de intervención. Incluye una discusión de los presupuestos teóricos de constitución de una república mundial como modelo utópico de sociedad global y una agenda inicial. En la Sección II incluye un capítulo denominado “La religión universal” (pp. 88-104), donde examina el problema del profetismo y el principio de reciprocidad en el contexto del modelo imperialista de globalización, y en el que basamos nuestra discusión. Precisamente su propuesta de una “asociación de asociaciones” como principio generador de un movimiento que responda al reto contemporáneo de encontrar una salida al capitalismo global, se ha de entender como reinstauración de la utopía de una religión mundial (*sive* global). Como propuesta lanzada desde la intelectualidad japonesa, sirve a la vez de contrapartida a los neo-tradicionalismos en boga. Karatani tiene en mente la constitución de un espacio de libre intercambio solidario en el seno de nuestra sociedad global. Se trataría por tanto de

una red de conexiones transversales paragonable a movimientos de tipo *new age*, que en sus diversas variantes aspiran a dominar el ámbito del hiperespacio, como hemos visto. Pero su principio constitutivo no sería religioso-emotivo, sino ético-solidario, y ahí reside la diferencia con las propuestas precedentes.

Basándose en el análisis clásico de la historia de las religiones de Max Weber, Karatani replantea el componente mágico en el seno de las religiones organizadas. Desde el punto de vista del análisis de la religión como una forma de intercambio, el modelo mágico-chamánico se entiende como una relación de reciprocidad entre la comunidad y la divinidad, basada en el principio de la solidaridad. Precisamente la constitución de las religiones nacionales coincide con la transición de esta solidaridad del intercambio comunal a la estructura de clases sociales del estado. La horizontalidad queda subsumida en la verticalidad de la jerarquía. La recuperación del espacio horizontal del movimiento asociacionista, en religión implica la recuperación del intercambio externo a las estructuras religiosas, y abre precisamente oportunidades a movimientos de tipo neo-chamanista, como lo son la mayoría de las novísimas religiones en Japón.

Haciendo un análisis de la función de las religiones en perspectiva histórica, Karatani descubre una dicotomía entre lo religioso como factor de formación de vínculos transversales de solidaridad, que en determinados momentos superan los lazos familiares y nacionales y apuntan de por sí hacia la globalidad, y las religiones institucionalizadas que han formado parte del aparato ideológico-político del estado. Esta cultura de la solidaridad ha competido históricamente con su perversión en la ambición imperialista de los estados, sostenidos por un monoteísmo ideológico o alguna variante funcional de éste (Nietzsche 1887). Por otro lado, las religiones con aspiración a la globalidad son reconocidas como “religiones proféticas” frente a las “religiones étnicas”, y han reelaborado históricamente de diversos modos el tema de una comunidad de destino transnacional. Karatani ve en el papel que han jugado los movimientos de tipo profético-revolucionario en el seno de las religiones establecidas como una elaboración histórica del “modo de intercambio” que denomina “asociación” y contrapone a los modos de la “nación”, el “estado” y el “capital”.

“(…) el profeta es un ser humano-modelo, y como Buda, muestra el camino de la salvación religiosa a otros individuos a través de su propio modelo” (p. 93). Respecto a su objetivo, “(…) del mismo modo en el budismo, los campesinos no se contemplaron como objeto de predicación. El budismo se extendió en la clase de los comerciantes en las urbes” (ibid.). Lo cual según Karatani explica el que la orientación hacia la mundialización se diera en el seno de las religiones proféticas, es decir por su vinculación a una burguesía cosmopolita y por ende transnacional.

En la configuración histórica de un principio de “libre reciprocidad” (pp. 94-103), nos interesa especialmente la interpretación de la tradición budista bajo esta luz. Karatani advierte que “el budismo también es una religión universal”, pero no sitúa a un dios en su centro, sino que en su lugar, “enfató el *lugar de la nada*”. Sociológicamente, “el budismo se extendió entre comerciantes y mujeres. Posteriormente, se ha llegado a pensar que el budismo dice que la mujer es una existencia pecaminosa, pero eso no es más que un concepto común de los ascetas anteriores al budismo. Precisamente por haber negado tal cosa, el budismo antes bien se expandió entre mujeres”. Es decir, Karatani sitúa al budismo, junto con el cristianismo y el islam, como una religión fundada en una ética de la solidaridad de género, y por tanto de carácter universal antropológico. Tal carácter se comprueba también en el componente utópico de las religiones proféticas. En el caso del budismo, “también hubo una visión *escatológica* parecida al *reino milenar* [milenarismo]. Por ejemplo, en el Japón de transición del xv al xvi, la secta Ikko (Jodo shin) o la Hokke provocaron revueltas campesinas y crearon el estado popular de Kaga, y más aún ciudades autónomas como Sakai y Kyoto”. Es decir movimientos basados en la implantación del modo de intercambio asociacionista. La conclusión de Karatani es que hay una fuerte conexión histórica entre socialismo y religiones universales. En efecto, “se dice algo parecido también respecto al budismo” (p. 101-102), en el sentido de que ha contribuido a instaurar una ética de la reciprocidad solidaria. Y sentencia: “Como hizo el propio Kant, es lícito criticar la religión, y además se debe criticar, pero ello no debe llevarnos a negar la ética = modo de intercambio inaugurado por la religión” (p. 103).

El texto presentado aquí de Karatani hemos de apreciarlo en el contexto de este trabajo como una aportación al problema de la relación entre religiones japonesas y la sociedad global. Desde el punto de vista de una “sociedad del intercambio” que aspira, más allá de la mera globalización tecn-económica, a la generación de un espacio global de libre circulación de las ideas y las personas, junto con el libre intercambio de los bienes y los recursos, apoyados en una ética de la reciprocidad

solidaria, Karatani nos llama la atención al papel que, en su interpretación, ha jugado históricamente el budismo, y más en particular el budismo utópico-revolucionario del tipo de los movimientos *ikeki* (一揆). Sin entrar en una discusión especializada sobre la lectura que hace Karatani de la historia del budismo, que cae más allá de los límites de este estudio, sí detectamos el hecho de que de su argumentación sobre el papel de la religión universal, quedan excluidas las religiones japonesas no-budistas, y el budismo sea la única religión que resulta hacer una aportación significativa al proyecto global de construcción de una sociedad basada en una ética transnacional. También nos llama la atención el que habla del budismo histórico y su aportación a un proyecto global de construcción de una ética, pero no parece ofrecer un papel al budismo contemporáneo. La sociedad contemporánea resulta disponer de una dotación ética secularizada, que ya no depende de las instituciones budistas. Pero indudablemente, la revitalización del budismo intelectual que vivimos en los últimos años encuentra en Karatani, si no un exponente, sí un lugar de confirmación de algunas de sus orientaciones básicas.

Por su parte, como representante de la herencia posmoderna en el campo de la antropología filosófica de la religión, el budólogo Nakazawa Shin'ichi lleva unos años presentando y desarrollando su aportación metodológica al campo, con el nombre de "antropología simétrica" (Falero 2007; Nakazawa 2006; Falero 2006). La antropología simétrica no se limita metodológicamente a la disciplina de la antropología religiosa, sino que se auto-constituye como una meta-disciplina, que reorienta y da sentido a tradiciones disciplinares como la propia antropología, las ciencias humanas, el arte, la filosofía o la religión. Es decir, se trata de una propuesta epistemológica, y que por tanto inaugura una antropología del conocimiento. Es una propuesta equiparable a otras nuevas epistemes como la teoría de la complejidad, o las ciencias cognitivas. Las bases teóricas de la antropología simétrica están desarrolladas en la serie *Cahier Sauvage*, en cinco volúmenes, publicada sucesivamente por Kodansha y culminada en 2004. De ella nos interesan el primer volumen, dedicado a una teoría del mito, y el cuarto donde desarrolla su teoría de la religión, con referentes centrales en Lévi-Strauss, Lacan, Deleuze y Bataille. Lo que desarrolla su teoría de la antropología simétrica es un nuevo y recuperado "saber de la simetría" (ver infra) que a su vez se enraíza en el saber de la naturaleza de las religiones asiáticas de la montaña. Testimonio de este tipo de saber es igualmente el Sutra de la Guirnalda (*Kegonkyō*), tomado como paradigma del mismo.

En *Geijutsu jinruigaku* (2006), Nakazawa aboga por un modelo de "religión que trasciende la religión" (p. x), y que han de alcanzar las religiones institucionalizadas. Ese espacio meta-religioso lo ocupa el pensamiento del mito. Al pensamiento mítico dedica Nakazawa una sección completa de *Geijutsu jinruigaku*, y en ella presenta su propia lectura del periodo formativo de la primera teoría del pensamiento mítico, realizada por Lévi-Strauss en su conocida serie "Mitológicas". Este periodo es importante porque lo que el análisis estructural determina como invariable es equivalente a una relación de simetría. Esta simetría oculta en el mito, se refiere a un grupo de posibilidades de transformación que genera la diversidad de los mitos a partir de un número de reglas limitado. Tal simetría oculta en el pensamiento mítico pertenece al ámbito del inconsciente, que opera según un "principio de simetría" (p. 69), que se interesa por la "clase" y no por el objeto, es insensible a las contradicciones lógicas o al orden temporal, y no distingue entre el todo y la parte. Finalmente la lógica del pensamiento mítico es "bi-lógica":

Lo que aquí llamo bilógica indica la operación de la mente que articula un pensamiento que fusiona dos modos diferentes de funcionamiento del saber, que consisten en el "saber de la simetría" que opera un pensamiento paradójico que, aunque aún no aprehende de manera clara en el momento presente el mecanismo o la estructura interna, concibe una contradicción en su propio interior, y sin operar la diferenciación sujeto-objeto, piensa los hechos particulares siempre desde su conexión con el todo, y en el "pensamiento lógico" que hace posible el pensamiento racional que coopera con la función lógica que posee originalmente el lenguaje. (p. 74)

Sobre estas bases Nakazawa nos plantea una propuesta restauracionista de un modelo pre-religioso de entender la historia de las ideas religiosas, que valora direcciones de tipo *new age* como el asianismo religioso, el llamado neo-chamanismo, la religiosidad des-institucionalizada, o enfoques de tipo "tercera cultura" como la fusión de ciencia y religión o tecnología y espíritu, en la línea anunciada al comienzo de este trabajo.

Hemos optado por introducir en nuestro planteamiento del problema de las religiones japonesas en el momento presente un análisis metodológico de tipo transversal, que aúne, a modo de experimento, los resultados recientes de la sociología de la religión y de la discusión intelectual. A continuación nos proponemos orientar los resultados precedentes bajo un marco conceptual que los englobe. Un punto común en posturas tan dispares como las que hemos expuesto de Karatani y Nakazawa sobre la función de la religión en la sociedad actual es que ambas proponen entender el fenómeno religioso desde la globalidad. De este modo nos sirven de referencia para plantear a modo de conclusión de este estudio unas pautas para futuras discusiones del problema de las religiones japonesas desde nuestra perspectiva del “pensamiento global”:

1. las religiones japonesas, sea desde la perspectiva histórica sea desde la perspectiva de su coyuntura contemporánea, no se pueden entender propiamente más que desde el marco que las engloba y las caracteriza en una historia universal de las religiones, y más aún desde una perspectiva globalizadora sobre la función de lo religioso en el seno de nuestras culturas y nuestra sociedad, tal como nos ejemplifican las propuestas de Karatani y Nakazawa. Bajo esa perspectiva, las propuestas japonesas no sólo se plantean desde su propia singularidad, sino al mismo tiempo y necesariamente en relación al papel que pueden jugar en cuestiones tan importantes como la configuración de determinados modelos de “religión universal” que abran puertas de futuro a nuestras sociedades, tal como plantea Karatani, o en relación a su aportación a la creación de una nueva cultura cognitiva de la humanidad, donde de nuevo resaltan más las interacciones que las divergencias doctrinales o rituales. Además la perspectiva histórica del problema ha de revisarse desde el marco de los intercambios culturales en la historia de la globalización (Gunn 2003; Wallerstein 1980).
2. nuestra propuesta de pensamiento global halla en la filosofía budista de Nakazawa, en el punto de la relación intrínseca de la parte y el todo, y sus diversos mecanismos de dinamicidad, una confirmación metodológica. Si el todo no es la simple suma de las partes, las partes no se obtienen por sustracción del todo. Entre el todo y la parte hay una relación compleja, pues de algún modo hemos de hallar el todo en cada una de las partes, como plantea la lectura de Nakazawa del Sutra de la Guirnalda, y hemos de entender la parte en la perspectiva que ofrece sobre el todo. Esto se hace históricamente patente en la era de la globalización en que cualquier secta o grupo religioso, por pequeña que sea su entidad, debe responder a las cuestiones planteadas por la globalidad: el problema de la paz, el problema de la bio-tecnología, el problema de la ética universal, el problema de la justicia económica (Tercer Mundo), el problema de la discriminación humana (mujeres, niños, ancianos, analfabetos) o el problema de la sostenibilidad de la vida en el planeta, si quiere sobrevivir en el mercado de las religiones en libre competencia.
3. De entre las diversas ofertas que encontramos en el mercado global de las religiones japonesas hay dos tipos de propuestas con un especial atractivo: las nuevas (novísimas) religiones y el budismo intelectual. Las primeras ofrecen respuesta directa a necesidades cotidianas, resultan más accesibles que las religiones tradicionales, y su estructura ágil y dinámica les permite adaptarse más fácilmente a una sociedad de cambios acelerados y con un gran sentido de urgencia. El segundo es el que sostienen las propuestas intelectualistas como las de Karatani y Nakazawa. En ello se muestran herederos del budismo intelectual de una parte importante de los intelectuales japoneses del siglo xx, como Kuki Shuzo (en el caso de Karatani), Nishida Kitaro y Tanabe Hajime (en el caso de Nakazawa). Y contrasta su postura con la reivindicación de algunos historiadores de la cultura actuales que tienden a enfatizar la importancia del shinto como matriz de todas las formas culturales de la historia japonesa (tendencia sensible en el ámbito hispano).
4. En el caso específico japonés el cambio en la historia reciente que ha supuesto la aparición del terrorismo religioso con el ataque de la secta Aum en el metro de Tokyo de 1995, marca un antes y un después del clima social respecto a la sensibilidad social sobre los grupos religiosos (Asada/Tanaka 2005; Tamaru/Reid 1997). Se impone un análisis desde la perspectiva global del terrorismo religioso como fenómeno transnacional. Por ejemplo, la relación entre terrorismo religioso, inseguridad ciudadana, sociedad de la información y estado policial.
5. Las religiones japonesas en el momento presente operan en condiciones de mercado local y mercado global. Es necesario hacer una revisión de cómo se explota el mito histórico de la tolerancia religiosa japonesa como parte del éxito de su civilización (contrastar con Diamond 2005) para promover una auto-imagen de apertura dialogante y pacifismo *soft* en muchos grupos religiosos.

Las religiones japonesas, en última instancia, forman parte de la cultura de mercado dominada por el neo-liberalismo imperante, y el problema global de cómo hallar una salida a la crisis de la modernidad y la condición posmoderna (Goody 2004). En una sociedad global, asolada por la amenaza del “colapso” (Diamond 2005) y “el fin de las certidumbres” (Prigogine 1997), donde el individuo se siente más aislado que nunca, éstas encuentran oportunidades de promover sentimientos de protección por el grupo y consiguen adscripciones sin gran carga doctrinal o ética, apelando a la esfera sentimental de los fieles. Simultáneamente se ven en la obligación de participar en los debates de la cultura global y ofrecer respuestas a los dilemas de la globalización. Por un lado han de expandirse o defenderse frente al asedio de nuevas ofertas, por el otro han de ofrecer soluciones a los problemas reales de sus prosélitos. En esta dialéctica entre el beneficio y la generosidad, participan a su modo en la construcción de una urgente nueva esfera ética de la humanidad, a la que llaman voces diversas, desde los foros interreligiosos, o desde los intelectuales, como son los casos de Karatani en Japón, Morin (2004) en Europa, o Masiá en el ámbito hispano-hablante.

Referencias

- 浅田・田中『「日本解散」——続・愛国保談』ダイヤモンド社、2005
- Carini, Catón E. (2005) “Budismo global, budismo local: Una recorrida por los grupos zen argentinos” en *Revista de Estudos da Religião* no. 3: 178-195
- Brosse, Jacques (1999) *Zen et occident*. Paris: Albin Michel
- Davis, Winston (1992) *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*. State University of New York Press
- Díaz Brenis, Elizabeth (2004) “Globalización y nueva era en la ciudad de México” en <http://www.difusioncultural.uam.mx/revista/dic2004/index.html>
- Derrida/Karatani/Asada (1984) “La sociedad del posconsumo y el papel de los intelectuales” en *Pliegos de Yuste* no. 3: 39-46
- Diamond, Jared (2005) *Colapso*. Barcelona: DeBolsillo, 2006
- Falero, Alfonso J. (ed. 2007) *Aproximación al shintoísmo*. Salamanca: Amarú
- (2007) “Nakazawa Shin’ichi: La antropología simétrica” en *Pliegos de Yuste* (ed. online) no. 5, 2007 (<http://www.fundacionyuste.org/acciones/pliegos/pliegos.asp>)
- (2006) *Aproximación a la cultura japonesa*. Salamanca: Amarú
- (2006) “Hacia una nueva antropología japonesa de la religión” en *Vivencia mística y tejido social*. Ávila: Centro Internacional de Estudios Místicos, 131-178
- (2005) “El shinto y el mercado de las religiones en la sociedad japonesa” en González/Morales (eds.) *Kōten: Lecturas cruzadas Japón-América Latina*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 161-176
- (2005) “Intelectuales europeos, intelectuales japoneses: La reversibilidad de la mirada” en *Pliegos de Yuste* no. 3: 25-38
- (1998) “*Tsumi* – A Comparative Approach to the Shinto View of Man” en Rodao/López (eds. 1998) *El Japón contemporáneo*. Ediciones Universidad de Salamanca: 165-171
- (1997) 「『律』の八逆における罪と『記紀』の歴史時代——罪理解の比較研究のために」 脇本・田丸編『アジアの宗教と精神文化』新曜社、1997: 479-497
- Goody, Jack (2004) *Capitalismo y modernidad: El gran debate*. Barcelona: Crítica, 2005
- Gunn, Geoffrey C. (2003) *First Globalization: The Eurasian Exchange, 1500-1800*. Lanham: Rowman & Littlefield
- Inoue, Nobutaka (ed. 1997) *Globalization and indigenous culture*. Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics. Kokugakuin University
- (1990) "The Globalization of Modern Japanese Religion within the Context of Sect-Shinto's Policy toward Christianity" en T. UMESAO et al. (eds.) *Japanese Civilization in the Modern World: vi, Religion*. Senri Ethnological Studies, 29. Osaka: National Museum of Ethnology
- International Shinto Foundation (1996) *Shape of Religion in the 21st Century: In Search of World Co-existence*. Tokyo: Int. Shinto Foundation
- (1995) *Shinto: Its Universality*. Tokyo: Int. Shinto Foundation

- Kanehara, Hitomi (2004) *Serpientes y piercings* [蛇にピアス]. Barcelona: Emece 2005
- 柄谷行人『世界共和国へ——資本＝ネーション＝国家を超えて』岩波新書、2006
- Lenoir, Frédéric (1999) *El budismo en occidente*. Barcelona: Seix Barral 2000
- Masiá, Juan (2006) *El otro Oriente: Más allá del diálogo*. Santander: Sal Terrae
- Morin, Edgar (2004) *Éthique* (La méthode 6). Paris: Éditions du Seuil
- 中沢新一『芸術人類学』みすず書房、2006
- Nakazawa, Shin'ichi (2006) “El rey del mundo oculto” en *Pliegos de Yuste* (ed. online) 2007 (<http://www.fundacionyuste.org/acciones/pliegos/pliegos.asp>)
- Nelson, John K. (2000) *Enduring Identities: The Guise of Shinto in Contemporary Japan*. Honolulu: Hawaii University Press
- Nietzsche, Friedrich (1887) *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza 1997
- Oshii, Mamoru (1995) *Ghost in the Shell*. Kodansha/Bandai Visual
- Pardo, José L. (2007) “Cuerpos desnudos” en *El País/Babelia* de 3 de marzo. Madrid
- Prigogine, Ilya (1997) *El fin de las certidumbres*. Madrid: Taurus
- Rawls, John (1971) *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica 1995
- Robertson, Roland (1992) “Globalization: A Brief Response” en *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 31, No. 3 (Sep.): 319-323
- Santiago Barnés, Jorge (2006) *El político nace o se hace: Cómo se crea y vende una imagen política*. Salamanca: Amarú
- 島菌・越智編『心情の変容——情報社会の文化4』東京大学出版会、1998
- 神道国際学会『健康と霊性——神道の立場をさぐる』神道国際学会、2000
- Tamaru/Reid (eds. 1996) *Religion in Japanese Culture: Where Living Traditions Meet a Changing World*. Tokyo: Kodansha International
- Ueda, Shizuteru (1994) *Zen y filosofía*. Barcelona: Herder, 2004
- Wallerstein, Immanuel (1980) *El moderno sistema mundial II: El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. México: Siglo Veintiuno, 1984
- Weber, Max (1921) *Ensayos sobre sociología de la religión* (3 vols.) Buenos Aires/Madrid: Taurus, 1998

APÉNDICE

Recursos *on-line* sobre religiones japonesas

<http://sunsite.berkeley.edu/JHTI/>

Japanese Historical Text Initiative, portal de referencia para investigadores, con acceso a numerosos textos históricos de carácter religioso.

<http://www.onmarkproductions.com/>

Dictionary of Buddha and Kami, incluye una base con más de mil fotos de escultura budista japonesa.

<http://www.aisf.or.jp/~jaanus/>

Dictionary of Japanese architecture and arts.

<http://www.ssjr.unc.edu/>

Society for the Study of Japanese Religions (SSJR), asociación internacional de estudio sobre religiones japonesas, foro de intercambio de información para investigadores.

<http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd33-01.html>

World Council of Churches, edita *Current Dialogue*.

<http://www.tenri-u.ac.jp/en/history/tenrikyo.html>

Tenrikyo University website.

<http://www.sotozen-net.or.jp/kokusai/kokusai.htm>

Web de la secta zen Soto, con enlaces en el extranjero.

<http://www.buzan.or.jp/eng>
Secta Buzan del budismo Shingon.

<http://www.jodo.org/>
Secta Jodo International
En Hawaii: http://www.jodo.org/js_inter/temples_hw.html
En USA: http://www.jodo.org/js_inter/temples_us.html
En Brasil: http://www.jodo.org/js_inter/temples_br.html

<http://www.sgi.org>
Soka Gakkai International.

<http://www.ne.jp/asahi/iabc/homepage>
International Association of Buddhist Culture.

<http://www.icu.ac.jp/E/index-e.html>
International Christian University.

<http://www.wfu.edu/Organizations/ssjr>
Society for the Study of Japanese Religions.

<http://www.japan-guide.com/e/e629.html>
Información general sobre religiones japonesas.

Alfonso Falero Folgoso 2007