

## Introducción al mundo del shintoísmo

[fuente: A. Falero, *Aproximación a la cultura japonesa*, Salamanca: Amarú 2006]

Nota: este capítulo está basado en intervenciones del autor en Valladolid 1999 y Tokio 2000.

### Tipología de las religiones japonesas

Para tratar del shintoísmo ('shinto' en lo sucesivo), debemos exponer de manera muy sucinta sus características principales en el contexto de las religiones japonesas. Como modelo de explicación, vamos a tomar en referencia la propuesta que hizo el estudioso de las religiones orientales, el alemán Michael Pye en el simposio de la Asociación Internacional de Estudios del Shinto, los días 11 y 12 de noviembre del año 2000, celebrado en Tokyo. Pye definió al shinto, la única religión autóctona de Japón, como una "religión primitiva de tipo adaptativo". Según el moderador, profesor de la universidad shintoísta Kokugakuin en Tokyo, Nakanishi Masayuki, la primera parte de esta proposición hacía justicia a la objetividad. Así se diferenciaba al shinto tipológicamente de religiones más sofisticadas y desarrolladas como son el budismo o el cristianismo. Y la segunda parte permite comprender la paradoja de que una religión primitiva tenga adeptos en un país tecnológicamente puntero como es Japón. I. e. el shinto, siendo una religión de tipo primitivo y cuya supervivencia en una cultura como la europea sería impensable, sin embargo tiene una extraña cualidad que le ha permitido sobrevivir mediante un curioso mecanismo adaptativo a los avatares de la modernización y la industrialización japonesas. De modo que en resumidas cuentas el shinto es hoy una religión tan viva como lo era en el remoto Japón de hace más de 1.500 años. Pero antes de seguir adelante necesitamos saber más en concreto qué otras características definen a esta religión en relación con el resto de religiones japonesas. La teología shinto contemporánea insiste, p. ej., en que el shinto es un politeísmo radical. En esta concepción básica de la divinidad se opone claramente a las religiones monoteístas. Sin embargo, preguntado M. Pye por la relevancia de tal diferencia, éste no dudó en declarar que para él como estudioso de las religiones (i. e. no interesado en disquisiciones teológicas), la diferencia entre monoteísmo y politeísmo para entender la naturaleza del shinto o de cualquier otra religión ofrecía poco interés. Prefería plantearse el tema en términos de "religiones salvíficas" vs. "religiones étnicas".

La diferencia entre ambos tipos, reconocida ya desde hace tiempo por la fenomenología e historia de las religiones, consiste en que las primeras suelen ser históricamente fundadas por una figura de tipo 'divino' o profético. Suelen trascender las fronteras de su origen cultural y nacional estando en oposición a las tradiciones locales, y ponen gran énfasis en la conversión o *metanoia* como núcleo de la nueva identidad del individuo. Esta nueva identidad a la vez sirve de eje de cohesión inter-individual

sustituyendo a los lazos de parentesco o proximidad social que rigen la estructura de las religiones étnicas. Estas religiones se desarrollan gracias a la predicación y ofrecen la salvación al individuo, al que entienden en situación de pecado o sujeción a lazos que le impiden acceder a la verdadera vida. A ésta sólo se llega pasando por el túnel de la muerte, espiritual y/o física. Frente a esta caracterización de las denominadas religiones salvíficas, entre las que se encuentran típicamente budismo y cristianismo, hallamos los cultos étnicos, entre ellos el shinto. Estos cultos se reconocerían entre otras cosas por ser religiones profundamente identificadas con las tradiciones de la cultura local, y difícilmente discernibles de éstas, por estar fundadas por unas figuras introducidas en la memoria colectiva como son los “primeros antepasados”, y por estar profundamente vinculadas a la identidad local o nacional. En consecuencia los fieles de estas religiones se encuentran en situación de extrañamiento ante el ‘extranjero’ a quien no pueden introducir en su estructura, y poseen un sentido de pertenencia ‘natural’ y evidente a ese grupo religioso. Del mismo modo se pertenece a la familia donde se nace o a la localidad donde se crece. El eje de cohesión entre los creyentes no depende de una predicación, innecesaria a todas luces. A nadie se le explica que pertenece a su familia. Dicho eje depende de sus hábitos de participación en prácticas religiosas, frecuentemente asociadas a la vida económica y política de la localidad.

El centro de interés de estas religiones está orientado más hacia el desarrollo armónico de las potencialidades de la vida presente y de las relaciones en colectividad. El problema de la salvación personal es algo secundario o simplemente inexistente. La concepción del mundo, el hombre y la vida presente suele ser optimista, y las situaciones de ‘pecado’ se solucionan mediante prácticas rituales de purificación. En consecuencia la vida presente es el verdadero objeto de interés de estas religiones, y la especulación sobre el más allá es comparativamente secundaria o incluso casi inexistente.

Con esto hemos avanzado bastante en nuestra propuesta de partir de unas nociones generales sobre las religiones japonesas. Lo que la historia de las religiones llama religiones salvíficas se aplicaría a casi todas las sectas o escuelas del budismo japonés y evidentemente a las diferentes iglesias del cristianismo. En lo que se refiere a religiones o cultos étnicos, esta categoría se aplica casi sin error alguno al shinto. Nos atreveríamos a decir que el shinto casi presenta un modelo arquetípico de este tipo de religiones. El shinto entroncaría, pues, con las denominadas religiones primitivas en general. Con religiones de tipo animista, chamanista. Con los politeísmos, las religiones con grandes mitologías y poca especulación. Así son las indoeuropeas (germánica, griega, romana), o la mayoría de las religiones asiáticas. También en parte con las semíticas (el judaísmo sería un caso híbrido de nacionalismo y profetismo, así como el islamismo). En el entorno geocultural sino-japonés, el taoísmo además del shinto cae dentro de esta tipología.

Con lo cual estamos muy cerca de una definición de las religiones japonesas en sus diferencias tipológicas: en el caso del shinto, según lo dicho, se trataría de una religión arcaica. Su origen está confundido con el mismo origen de la cultura japonesa. Está constituida por una serie de prácticas rituales que se relacionan simbólicamente con la agricultura y la jerarquía social, y con la figura del emperador en la cúspide del sistema. El emperador es el símbolo de la unidad social y política de la nación japonesa. Es una religión productora de fuertes vínculos de cohesión social, pero sin un sistema doctrinal explícito. Carece de una teología clásica. Está organizada por medio de una red de cultos locales, cada uno de los cuales está dirigido a una divinidad igualmente de carácter local. Muy pocos de ellos se dirigen a una divinidad de carácter nacional o supra-local. De entre estas divinidades, un gran número son antepasados ancestrales o cercanos de las familias. Estos últimos son venerados en altares familiares. Por contraposición al shinto tenemos en Japón dos religiones principales dirigidas explícitamente al problema de la salvación humana: son el budismo y el cristianismo. La primera está típicamente representada por sectas de tipo tradicional todavía con fuerza en nuestros días. Las más poderosas son la secta llamada del “Paraíso de la Pureza” (Jodo), y la secta Nichiren. Ambas están divididas en varias ramas. La primera tiene una gran doctrina sobre la fe en el buda Amida y la salvación personal, mientras que la segunda tiene más interés en planteamientos de carácter político y programas de salvación nacional. Además de éstas dos, hemos de mencionar como sectas con un carácter bien distinto las sectas del budismo zen. Las más populares evidentemente en Occidente, y muy influidas por la filosofía del taoísmo. Centran su mensaje en la vida presente y proponen un modelo de vida accesible al hombre actual. Sin embargo, en términos generales, al budismo tradicional japonés se le llama “budismo de los funerales”. Sus prácticas están muy centradas en la celebración de este tipo de ceremonias, que constituyen para la mayoría de los templos su principal medio de subsistencia. Por su parte, el cristianismo en Japón es una religión por contraposición a las anteriores muy poco japonizada. Mientras que budismo y shinto conviven en cierta armonía, las iglesias cristianas exigen feligresías fieles y tradicionalmente severas con las otras religiones. Su principal reconocimiento en Japón se debe al gran prestigio de ciertas instituciones educativas y obras sociales llevadas a cabo por iniciativas cristianas. Algunas universidades importantes en Japón son fundaciones cristianas, así como algunos prestigiosos hospitales.

En cuanto a estructuras nacionales de las iglesias, santuarios y templos, hoy día, comenzando por el shinto, el órgano de gestión de la confederación de santuarios locales se llama Administración Central de los Santuarios (Jinja Honcho) y tiene el régimen de una asociación. Sus fines son exclusivamente administrativos y nunca doctrinales. I. e., no existe nada parecido a una jerarquía dogmática o un papado. Las diversas sectas budistas tienen también sus propias estructuras nacionales, y cuentan con sus

propios órganos de información. Editan periódicamente boletines y programas de adoctrinamiento mediante textos y todo tipo de medios audiovisuales e informáticos. Compiten en la lucha nacional por ganar adeptos. También suelen editar información en inglés para controlar y difundir una buena imagen internacional. Lo mismo ocurre con las iglesias cristianas. En el caso de la Iglesia Católica, como es natural, se trata de una Provincia dependiente de las directrices del Vaticano.

Muchos lectores sin duda se habrán encontrado términos como “budismo japonés”, ‘shinto’ o ‘taoísmo’ en alguna de sus lecturas sobre otras religiones. O más probablemente en sus lecturas sobre la cultura tradicional japonesa, o sobre los ritos y leyendas de su extraña y antigua monarquía. Es probable que la idea que hayan extraído en gran medida les haya creado ciertos prejuicios difíciles de corregir, y repetidos una y otra vez por la prensa y los resúmenes superficiales en libros que siempre recurren a las mismas fuentes.

A pesar de la presencia de misioneros católicos en Japón durante los s. XVI y XVII, y posteriormente desde las primeras décadas de nuestro siglo, el shinto no ha sido estudiado en profundidad hasta el presente por los misioneros católicos. Entre ellos se ha contado y se cuenta con teólogos bien formados, y además versados en la cultura y la lengua japonesas. Shintoístas y católicos se han reunido en dos foros académicos para discutir sus diferencias, en las universidades Sophia (de los jesuitas, en 1974) y Nanzan (del Verbo Divino, en 1984). Sin embargo, estos encuentros esporádicos no han tenido continuidad. Falta dar el paso fundamental de estudiar la religión del otro en profundidad. Eso aún no lo ha hecho ninguna de estas instituciones. Sin embargo, en honor del mundo católico hay que señalar que recientemente, de los extranjeros que han cursado el doctorado en la Universidad Kokugakuin, única universidad que ofrece estudios de posgrado en shinto, la presencia católica es exclusiva. No hay hasta la fecha ningún miembro de las iglesias reformadas que haya dado este paso.

### **Cómo entender el ‘shintoísmo’**

El mundo de los estudios shintoístas está dividido en dos grandes sectores. Por un lado tenemos a los estudiosos del shinto que enfocan su investigación a partir de disciplinas científicas como la antropología cultural o los hoy llamados *Culture Studies*, la historia sociopolítica, religiosa o del pensamiento japonés, o los estudios de etnología y folclore. En este sector, la característica común es la no implicación personal del estudioso en los principios éticos o religiosos de su objeto de estudio. El otro sector se caracterizaría por lo contrario. Así podemos distinguir dos enfoques muy distintos del estudio del shinto, que vamos a expresar en japonés con los términos *shinto-ron* (teorías sobre el shinto) vs. *shinto-gaku* (‘shintología’). El término *shinto-ron* alude a toda una gama de enfoques en la línea científica indicados anteriormente. Es un término amplio, que no define un área académica específica.

No hay ninguna universidad japonesa que ofrezca una especialidad en *shinto-ron*. El shinto, en cualquier caso, nunca viene a ser el objeto principal de estudio, sino más bien la relación del shinto con la casa imperial, o con algún festival determinado, o bien con otras tradiciones como el budismo, o incluso con hábitos del ciudadano actual en su comportamiento diario. Sin embargo, en el caso del *shinto-gaku* su objeto principal de estudio es el shinto, y dentro de esta disciplina se realizan estudios por un lado de pensamiento o teología, y por otro de etnología o folclore. La universidad en Japón donde se expiden títulos hasta el de doctor en *shinto-gaku* es la mencionada Kokugakuin. Los estudios de shinto en esta universidad en gran parte están orientados a hijos de sacerdotes y de familias asociadas al mundo de los santuarios. De ahí que estén dirigidos a ofrecer una formación integral que permita el ejercicio posterior del sacerdocio, o en todo caso una sólida formación en los principios éticos y religiosos del shinto. Como es de esperar, la universidad tiene asociada a sí el aura del tradicionalismo y también el conservadurismo o incluso el nacionalismo político, en la mente del ciudadano japonés, hecho éste bien patente en el héroe de la segunda novela de la tetralogía titulada en castellano “El mar de la fertilidad” de Mishima Yukio, y que lleva el nombre de *Caballos desbocados*, donde el protagonista comete el ritual de la autoejecución en el pequeño santuario de la universidad. Esta imagen explica el que hasta el presente en el mundo académico no shintoísta se mire con recelo a todo aquel que procede de esta escuela, y el que hasta el año 1994, ni la universidad estuviera abierta a aceptar a un no nativo en su programa de doctorado, ni los estudiosos extranjeros estuvieran dispuestos a someterse al yugo de los shintoístas que ocupan en su mayor parte los puestos de docencia.

Con esta introducción se entiende que el mundo de los estudios académicos del shinto es un mundo fraccionado y tendente a posturas radicalizantes del tipo abogado-fiscal, lo cual hace que sea difícil mantener la neutralidad, imprescindible para un enfoque científico del tema. Detrás de las posiciones teóricas de muchos estudiosos se percibe un posicionamiento no explícito y previo a favor de o en contra de algo o alguien. Es en estas condiciones en las que hoy día se discute internacionalmente sobre shinto.

Una cuestión aparentemente simple pero en realidad tremendamente compleja de responder es la pregunta de *qué es el shinto*. En realidad la pregunta que nos sirve de punto de partida para una reflexión sobre el shinto, es algo así como la meta a que aspiran a llegar los estudiosos del tema. El peligro que corremos al intentar responderla no es otro que el del reduccionismo. Para algunos el shinto no es más que una serie de tradiciones populares de los japoneses, asociadas al mundo de las fiestas locales, algo equivalente al folclore de nuestras fiestas patronales y los ritos sociales del matrimonio y la primera comunión. Otros no pueden desembarazarse de las asociaciones que vinculan al mundo del shinto con el desastroso nacionalismo de preguerra. Otro ejemplo lo tenemos en aquellos shintoístas que se

empeñan en equiparar al shinto con las grandes religiones de la tierra, y nos lo presentan como una oferta religiosa más en el mercado internacional. Hay también otras posturas más radicales, como aquellos investigadores que niegan al shinto su entidad histórica frente a quienes por el contrario lo consideran la esencia de la cultura y la nación japonesa.

Tal diversidad de posturas lo que refleja es la complejidad del fenómeno del shinto, si queremos aplicar en nuestro estudio un enfoque holístico, que incorpore todos sus aspectos, facetas y fases de desarrollo histórico. La cuestión es por dónde comenzar. Tomaremos como guía de nuestra reflexión la misma palabra, pues la indagación sobre su aparición en el léxico japonés, en un preciso momento histórico y no en otro, nos aporta sin duda una clave importantísima sobre la que se apoyan las discusiones actuales sobre el tema. Ahora bien, el verdadero problema es cómo leer e interpretar los documentos históricos que atestiguan dicha aparición. Pues de hacer una lectura crítica o a-crítica de los mismos dependerá en gran medida el resultado de nuestro análisis.

Es sorprendente que en el texto más antiguo del Japón, el *Kojiki*, supuesto bastión del shinto por su incorporación de la mitología imperial, el vocablo compuesto *kami no michi* (camino de los ‘espíritus’ autóctonos o deidades *kami*, equivalente a *shinto*, en el japonés proto-histórico o lengua de Yamato) sencillamente no aparece. Y en el *Nihon shoki* es muy raro y de hecho no aparece en el índice de la traducción inglesa de Aston. Lo cual contrasta con la incesante aparición del término *kami*, primera parte del compuesto y palabra-clave para comprender toda la mitología. De hecho, el primer testimonio de que disponemos sobre la aparición del compuesto está en el *Nihon shoki*, capítulo del emperador Yomei, donde en la presentación de su talante, nos dice que “el emperador creía en la ley de los budas y reverenciaba el camino de los *kami*.” Según Tsuda Sokichi (1873-1961), este compuesto aparece originalmente en el *I Jing* en el sentido de “la ley de la naturaleza”, en la sentencia “el sabio conforma su doctrina según el *sindao* y el Imperio la acepta”. Posteriormente en la era de la China Wei-Chin (220-420) recibe el influjo de la escuela taoísta y finalmente acaba incluyendo en su campo semántico incluso al budismo. Por otro lado, con la constitución del taoísmo como religión viene a tener un significado amplio de vía religiosa, e incluso se usaba también en el contexto de la magia y el animismo naturalista. Por tanto, el término está tomado de los clásicos chinos, a disposición de la corte japonesa desde el s. VI. Los problemas que plantea este hecho son dos. Por un lado, porqué se incorpora este término, y por otro cuándo se incorpora.

Respecto a la primera cuestión, la explicación más frecuente entre los especialistas es que con la introducción del budismo se hizo necesario incorporar un término que diferenciara la tradición propia frente a la importada, y que sirviera de contraste o modo de reivindicación de la cultura autóctona. Sin embargo, el contexto indica que más que una fórmula de contraste u oposición se trata de una fórmula

de conciliación, demostrando más bien una incapacidad de discernimiento que de hecho está en la base del sincretismo religioso japonés. De lo que no cabe duda es de dos cosas: que se trata de una solución de compromiso y que, por otro lado, refleja una nueva conciencia de la propia tradición. Lo que hasta entonces no se había formulado como un sistema o tradición de repente aparece bajo el prisma de una categoría que identifica todo el conjunto de la mitología y las prácticas rituales autóctonas como una unidad orgánica, creando de este modo una nueva comprensión de la propia historia y de la propia identidad. A partir de entonces shinto y budismo, inicialmente confusamente diferenciados, iniciarán un proceso de distanciamiento que culminará con la creación bajo el palio del estado *ritsuryo* (de leyes, s. VII-VIII) de un sistema administrativo-religioso bicéfalo, donde el shinto tiene su propio lugar de gestión, el Jingikan, su propia red de administración, el sistema de *kokukan-peisha* (santuarios nacionales y provinciales) y es legislado en su propio código de normas, el *Jingiryo*, sistema que acaba de ser completado por las fórmulas litúrgicas de la colección de *Norito*, y el censo de santuarios que regula y normativiza el código *Engishiki* (927), época límite del esplendor de este sistema.

Respecto a cuándo se incorpora el término, encontramos una postura ingenua que sitúa dicha incorporación en la misma época del emperador Yomei, dos reinados antes al de la emperatriz Suiko que marca la transición al estado centralizado del s. VII. Pero otra postura entiende, p. ej. Tsuda, que sería el mismo compilador del texto quien lo habría introducido. En favor de esta segunda posición estaría el hecho de que el *Kojiki* no mencione un hecho tan importante, si en efecto estuviera registrado en las fuentes originales (y perdidas en parte) de que se surte este clásico. Por su parte, los párrafos introductorios de cada emperador en el *Nihon shoki* están tipificados como pequeñas síntesis de estilo chino, que muestran en algunos casos, como el del emperador Yuryaku, la dependencia muy directa de las fuentes continentales, y en otros una cierta originalidad de contenidos, como es de hecho el típico sincretismo japonés reflejado en este caso. Si adoptamos la fecha de composición del *Nihon shoki*, entonces estamos no en un contexto primitivo, sino de lleno en la época de maduración del sistema administrativo-religioso del *ritsuryo* (s. VII-VIII).

Sea como fuere lo que se plantea aquí es si el término ‘shinto’ tiene o no tiene aplicación al Japón anterior al sistema administrativo-religioso uniformado y estatalizado de la transición del s. VII al VIII. Y aquí es donde se vuelve a dividir la crítica histórica y el *shinto-gaku*. Los primeros se amparan fundamentalmente en la obra de Kuroda Toshio y su teoría del *kenmitsu taiseiron* (sistema exotérico-esotérico). Kuroda entiende que el “shinto puro” que proclamaron los miembros de la escuela Kokugaku (estudios nacionales, s. XVIII-XIX) no tiene fundamento histórico alguno y que la realidad histórica del shinto siempre ha sido la del sincretismo con el budismo. A partir de este enfoque del problema algunos críticos radicales llegan a afirmar que la misma noción de shinto no es más que

una construcción ideológica del estado de Nara y recuperada por el nacionalismo medieval y moderno, hasta volver a florecer con el Estado de la restauración Meiji (s. XIX). Por su lado el *shinto-gaku* defiende que el shinto es una realidad que precede a la construcción del Estado antiguo, pues tenemos constancia de prácticas rituales en relación a los *kami* desde la era Yayoi (s. III). Otro argumento poderoso en su favor es la misma etimología del término *kami*. Si bien con la incorporación de la escritura china se aplica el *kanji* (ideograma) de *shin* que tiene una influencia evidente del taoísmo religioso chino, el término *kami* no es chino, sino lengua de Yamato. Lo cual quiere decir que si entendemos que los orígenes del shinto están en las prácticas de veneración a los *kami*, entonces habremos de conceder que el shinto es un fenómeno religioso preexistente e independiente al sistema de administración shintoísta del estado *ritsuryo*. Por su parte, Takatori Masao (1926-1981) en su ensayo *Shinto no seiritsu* (construcción del shinto, p. 1993) sostiene que hasta la era Heian (s. IX) no hay un cuerpo administrativo y doctrinal suficiente para hablar propiamente de la existencia de shinto. Algunos autores en esta polémica optan por hacer una distinción entre lo que llaman “culto a los *kami*” y shinto. Por culto a los *kami* entienden todo un conjunto de prácticas religiosas populares de carácter muy diverso, donde predominan elementos de tipo chamanístico, animista, taoísta y posteriormente de influencia budista. En estas prácticas no hay distinción más que nominal entre *kami*, *hotoke* (budas) y espíritus de los muertos. Por tanto, la aplicación que hace el *shinto-gaku* de la categoría de shinto a estas prácticas es, según esta teoría, inadmisibles. Por shinto ha de entenderse, según la misma, el sistema mitológico-religioso creado por el Estado de Nara (s. VIII) para proteger ideológicamente la sacralidad del emperador y su legitimidad como vértice de la pirámide del poder político, y ordenar jerárquicamente todo el universo religioso y ritual de la corte y de las provincias.

### **Base académica de discusión sobre el shintoísmo**

La polémica a efectos de la comunidad académica internacional está servida, y por un lado la International Shinto Foundation se esfuerza por promover una cultura shinto (= shintoísta) como paradigma de la civilización japonesa, con la convicción de que es un producto perfectamente exportable en el s. XXI. Dentro de sus múltiples actividades de proselitismo se ocupa de donar cátedras de shinto a centros de estudio donde se prevee una concentración del mercado. La única cátedra de shinto fundada hasta el presente en el extranjero la ostenta el pr. Allan Grappard, en la Universidad de California en Santa Bárbara. Mientras en Europa se atrincheran la disidencia, encabezada por el joven profesor holandés Mark Teeuwen, prosélito de la escuela de Kuroda, y su colega John Breen. Al amparo de la European Association of Japanese Studies organizan frecuentes encuentros con algún shintoísta japonés para volver a discutir los temas a debate.



El futuro de los estudios sobre shinto depende de la capacidad que tengamos de trasplantar nuestras diferencias a un debate fructífero, y superemos las implicaciones últimas de nacionalismo vs. progresismo, que convierten la discusión científica en un campo de puros intereses encontrados. La solución a este problema está en su justo medio. No cabe duda de que el shinto hunde sus raíces en todo un sistema de creencias y prácticas rituales que giran alrededor de la presencia o ausencia de unas entidades espirituales y numinosas que los japoneses llaman *kami*. La etimología de la palabra permite cierto margen de discusión, no obstante. Básicamente podemos distinguir tres interpretaciones fundamentales. Por un lado, la palabra nos transporta a un mundo mágico, estrictamente hablando. Se trata de una escena donde vemos a un chamán, o sacerdote de una aldea *mascando* unas briznas de paja y pronunciando unas fórmulas de invocación a un espíritu. Dentro de la clasificación del chamanismo que hace el historiador de las religiones Mircea Eliade, entre el chamán viajero, prototipo de la estepa siberiana que llega a nuestra cultura europea moderna en el mito de Fausto, y el chamán receptor o médium, en toda la geografía japonesa abundan desde antiguo, llegando hasta nuestros días todo tipo de médiums del segundo tipo. El sacerdote shinto en su origen pertenece a este tipo. Posteriormente se produce una progresiva especialización, formándose familias sacerdotales de tipo gremial, y la función específica del sacerdote se distingue de la de la danzarina y vestal llamada *miko*. No se debe olvidar en este punto que el chamanismo japonés es en un porcentaje muy alto femenino. Pues bien, la boca del chamán que masca de repente se convierte en vehículo de una fuerza invisible y misteriosa. La metonimia del mascar, en japonés *kamu*, acaba significando la fuerza que se hace presente a través de ese acto, *kami*.

Una segunda imagen nos la provee la tan conocida coincidencia fonética entre el *kami*-espíritu y el *kami*-superior. Evidentemente no se trata de una simple coincidencia sino de una especie de reverberación semántica gracias a la cual convergen estos dos significados. Por los testimonios contenidos en las crónicas de la China Wei sabemos que una figura conocida como Himiko residía en Japón. Se trata de una figura que combina evidentemente el carácter sacerdotal, por su etimología como “vestal del sol”, con la imagen del jefe de un clan. Deducimos por tanto que este tipo de personaje debió existir en Japón en la era Yayoi (principios de n. e.). Coincide curiosamente con la figura que representará posteriormente el linaje imperial de Yamato. Al emperador de Japón se ha propuesto entenderlo desde el arquetipo del *priest-king* que descubrieron tempranamente los padres de la antropología cultural, E. B. Tylor y J. G. Frazer. Sin embargo no debemos de olvidar que la figura histórica del emperador japonés no alega de hecho la propia divinidad, sino la ascendencia divina, que son dos cosas muy diferentes, y así a ningún emperador histórico se le ha llamado *kami*. Pero aparte de esta digresión, este tipo de comprensión del *kami* nos permite ciertamente descubrir las raíces de la

estructura jerárquica de la sociedad japonesa en la ordenación de los primitivos grupos comunales. De aquí debe provenir sin duda la capacidad de ordenación de toda la mitología, toda la posterior estructura administrativa del sistema de santuarios y la posición suprema de la figura del emperador en la estructura del poder.

En tercer lugar, recientemente ha aparecido otra forma de interpretación del término *kami* desde otras coordenadas simbólicas. El plano superior que normalmente entendemos según la superposición del Cielo a la Tierra, formando un eje vertical, tal como aparece también en la interpretación de este simbolismo hecha por Eliade, se puede entender desde la cosmología más específica que nos proporciona la imagen del santuario en la vertiente de un río. Aquí *kami* quiere decir la parte alta del río, la fuente del agua y de la vida en ese ecosistema especial que en todo Japón forma una montaña, un bosque, un río, una aldea y un terreno de cultivo. Según este punto de vista, *kami* no es tanto un plano superior cuanto la prolongación de todo espacio de vida a su mismo origen. Para entender esta interpretación debemos relacionar el concepto de *kami* con el de *mori* (bosque), y de ahí proviene la fórmula *chinju no mori* (bosque protector), hoy reivindicada por el ecologismo shinto. De aquí entendemos dos aspectos esenciales de los *kami*: su relación tutelar con nosotros, y la metáfora de la genealogía. El *kami*, como nos lo cuenta la producción de animación de Miyazaki Hayao, *La princesa Mononoke*, es el espíritu tutelar del bosque. Es la fuente misma de la vida de ese cosmos, y por ello en el festival de comienzo del año agrícola, el *toshigoi-sai*, se ejecuta desde tiempo inmemorial un ritual de invocación, para que nos proporcione el grano que fecunde nuestra parcela de tierra. Pero la imagen del río es también la imagen de la vida humana que brota sin cesar, pasa sin detenerse un instante y se renueva constantemente. Esta es la metáfora del paso de las generaciones. Aquí *kami* resulta ser “los antepasados”, y muy en especial el primer antepasado, porque está igual que el nacimiento del río, en el origen. De aquí se explica la importancia en shinto del culto a los antepasados, que se circumscribe al espacio del hogar, pero se une por otro lado al aspecto jerárquico heredado por el shinto de Nara para establecer una genealogía nacional.

Vemos cómo el simple análisis de la etimología de la palabra shinto nos descubre una variedad de perspectivas desde las que comprendemos algunas figuras históricas y sociológicas del Japón arcaico. Y es precisamente el desarrollo de estas potencialidades, no la ruptura y nuevo comienzo, lo que permite al Estado centralizado de Yamato (s. V-VI) aspirar a una unificación ideológica y del culto, que corresponda a la recién estrenada unidad política. Eso y no otra cosa son el *Kojiki* y el *Nihon shoki*. Pero muy especialmente lo es el *Kojiki*, que curiosamente no menciona la relación entre shinto y ley búdica en el reinado del emperador Yomei, tal como hemos visto, y que además evita, como ha apreciado sagazmente Kanda Hideo, referirse al budismo. Desde el capítulo del emperador Kinmei (m. 571), en

cuyo reinado se produce la entrada del budismo en Japón según las crónicas, el *Kojiki* curiosamente reduce de manera drástica el espacio dedicado a cada emperador ofreciéndonos no más de unos breves resúmenes en los que anteceden a la emperatriz Suiko (r. 592-628), donde concluye. Precisamente es en el reinado de esta emperatriz devota del budismo, cuando la corte experimenta un fuerte movimiento de inculturación representado en la figura del príncipe Shotoku (574-622). En este punto, el *Kojiki* se silencia definitivamente. El *Kojiki* no obstante no es un texto shintoísta, porque en Japón no hay textos propiamente tales hasta la aparición de los tratados de la escuela Watarai (*Shinto gobusho*, s. XIII aprox., y otros). El shinto impregna el *Kojiki*, pero también lo impregna el taoísmo, el pensamiento *yin-yang*, el confucianismo.

### **Importancia de la investigación en shintoísmo. Perspectiva de futuro**

Hoy día el shinto se presenta a sí mismo como una religión más en el mercado japonés, pero es mucho más que eso. Es evidente que el shinto hunde sus raíces profundamente en la historia cultural japonesa. Con ello no estamos justificando de ninguna manera el nacionalismo japonés, ni una especie de religión de Estado, ni siquiera un shinto exclusivista. Precisamente en esas raíces descubrimos que la esencia politeísta del shinto está relacionada indisolublemente con el pluralismo cultural. El politeísmo shinto se entiende no como una homogeneización de todo el universo de los *kami*, que de este modo resulten ser manifestaciones particulares de un espíritu universal y se enfrenten a los budas o a Cristo. Ése es el shinto Kokugaku. El politeísmo shinto hay que entenderlo por el contrario como la afirmación última de la diferencia. El origen de este politeísmo reside en los *kami* locales de una comunidad, o en las fuerzas o cratofanías, como las llama Eliade, asociadas a un determinado objeto o fenómeno natural. En este estadio no hay clasificación posible, cada *kami* es irreductible a otra cosa que no sea sí mismo. En la comunidad local no importa si el *kami* del vecino se llama *hotoke* en vez de *kami*. A fin de cuentas no deja de ser el *kami* del vecino, como originalmente se les llamó a los budas recién exportados de la vecina Kudara (Pekche, reino de Corea). Por eso no hay opción a la confrontación, dado que no hay base de comparación. Es por el contrario, la organización, la introducción del principio de discriminación el que introduce simultáneamente las semillas de la intolerancia y la aspiración a la exclusividad. Hasta el punto de que el compilador del *Kojiki*, O no Yasumaro (m. 723), en su afán de ordenar y unificar, cae en la tentación de poner por encima de la dualidad primera de las deidades Takami-musubi y Kami-musubi, a otra deidad de muy poca relevancia en el panteón shinto, Ame no Minaka Nushi no Kami, que quizá no exprese más que la aspiración personal del compilador a la unidad, o su afán de incorporar la lógica china o taoísta. Mucho tiempo más tarde el miembro del movimiento Kokugaku, Hirata Atsutane (1776-1843), volverá a intentar buscar esa unidad última que

parece negar este politeísmo radical, en la recuperación de esta deidad, esta vez para buscar un equivalente al Dios cristiano, que había conocido en las misiones jesuíticas chinas. Sea como fuere, en las raíces de la cultura de los *kami* está sembrada la semilla de la pluralidad y por lo tanto la tolerancia. Qué poco tiene que ver con esto el panteón que amparó al ejército japonés en los años de ebridad militar del s. XX.

En resumen, nos resistimos a concebir al shinto limitados por la perspectiva del escrúpulo histórico que pretende ignorar sus raíces en el mundo de los *kami*. Tampoco limitados por el exclusivismo nacionalista, que lo hace hermético a nosotros como encarnación del espíritu japonés, i. e. como una filosofía de la historia (cfr. el concepto de *kami no kuni*, que aparece ya en la obra de Kitabatake Chikafusa, *Jinno shotoki*, 1339). Nos resistimos aún a entenderlo como una doctrina, una ética o una teología, aunque contenga elementos parciales de todo esto. Mucho menos como una ideología política. Tampoco como el folclore asociado al calendario festivo de un santuario. Finalmente, tampoco como una religión al estilo judeo-cristiano moderno. Por el contrario, después de realizar esta depuración sistemática podremos empezar a plantearnos qué es el shinto. Lo que nos queda lo definiríamos provisionalmente como un factor cultural dinámico que opera a partir de una noción medular simple, la idea de *kami*, y que a partir de ahí impregna todo su entorno de una particular visión del mundo visible e invisible, del hombre y su origen, de la vida y su fuente.

No se puede negar que estamos presenciando un momento de cambio importante en nuestra historia. Si lo expresamos con una frase shintoísta, diríamos que presenciamos la “formación de un mundo nuevo”. Éste es precisamente uno de los temas fundamentales en la cosmogonía shinto. de modo que existe una visión en el shinto relativa al destino de la humanidad. Esto tiene que ver principalmente con el peligro actual que enfrentamos ante una globalización definida *unívocamente*, en términos de una cultura o una religión únicas de la humanidad. Es ahí donde el shinto puede contribuir a un modelo diferente de globalización, el del pluralismo cultural.

En este contexto podemos preguntarnos cuál puede ser la aportación de los estudios shintoístas. Y quizá la respuesta sea: en un modelo plural de globalización cultural, el estudio del shinto no debería perder la variedad interna que posee tradicionalmente. El estudio del shinto se ha llevado a cabo en muchos áreas y siguiendo múltiples concepciones metodológicas. Todas las cuestiones que se han planteado y todos los procedimientos metodológicos tienen un significado, y no deberíamos descartar ninguna aportación de manera simplista. Hay una tendencia generalizada en el mundo académico del shinto de rendirnos al neo-positivismo o al cientifismo historicista de disciplinas tales como la sociología de la religión. Por ejemplo, in el campo de la historiografía del shinto, temas tales como el

shinto y el Estado en el Japón moderno despiertan fácilmente la atención internacional, pero por el contrario hay aún muy pocos estudios aplicados al shinto durante el periodo Edo, y aún menos relativos el 'proto-shinto'. Podemos encontrar otro ejemplo en el campo de las filosofías comparadas, donde el shinto se relaciona habitualmente en la bibliografía reciente al nacionalismo japonés, y por otro lado se presta muy poca atención a cuestiones como la cosmovisión shintoísta o su dilatado campo de expresión simbólica.

Hoy día el shinto tiene una doble imagen en la esfera internacional. Por un lado, tenemos una visión positiva, enfocada principalmente en aspectos folcloristas, y por otro percibimos la sombra del llamado "shinto de Estado". Es una responsabilidad compartida por los estudiosos del shinto el contribuir a la superación del sesgo proyectado por la simplista y errónea identificación entre 'shinto' y "nacionalismo japonés". A causa de esto, el estudio del shinto se ve en estos momentos bloqueado parcialmente por prejuicios que una vez superados permitirán mejores resultados de la investigación. Será entonces cuando se cambie el foco hacia cuestiones más constructivas, como por ejemplo cuál sea la estructura fundamental de la visión del mundo shintoísta. O cuál sea el significado del *harae* (purificación) en el contexto de los cambios globales de nuestro mundo. Estas cuestiones no son más que algunas claves de lo que se debería tratar en el campo de la filosofía comparada en relación al shinto.

Finalmente, no podemos olvidar la importancia de la posible contribución de los estudios shintoístas al mencionado modelo de globalización hoy deseable, que podemos llamar el "paradigma plural".

2006 Alfonso Falero