



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

SOBRE LA NATURALEZA DEL SINTOÍSMO

Autor

Xabier Ayechu Orta

Director

Francisco Marco Simón

Facultad de Filosofía y letras

2020

ÍNDICE

Contenido

ÍNDICE	1
INTRODUCCIÓN.....	2
ESTADO DE LA CUESTIÓN	3
1: SISTEMA RELIGIOSO SINTOÍSTA.....	6
1.1: Introducción del sintoísmo	6
1.2: Los kami.....	7
1.3: La pureza.....	8
1.4: Ritos chamánicos	9
1.5: Santuarios y sacerdotes	10
1.6: Festivales.....	11
2: SINTOÍSMO EN EL PERIODO ANTIGUO (SIGLOS VII-IX)	13
2.1: Significado original de Shintō.....	13
2.2: Sistema religioso antiguo	16
2.3: El culto estatal y el comienzo del sistema ritsuryō	17
2.4: Inicio del predominio budista	21
3: SINTOÍSMO EN EL PERIODO MEDIEVAL (SIGLOS XI-XIV).....	23
3.1: Significado medieval de Shintō.....	23
3.2: La teoría Honji Suijaku y la contrapartida de Kanetomo	27
3.3: La teoría Kenmitsu Taisei	29
3.4: El papel secular de los kami	32
4: SINTOÍSMO EN LA ÉPOCA MODERNA (1868-1914)	34
4.1: Situación política de Japón.....	34
4.2: Precedentes: kokugaku.....	36
4.3: Transformación del sintoísmo desde arriba: shinbutsu bunri y la separación de cultos populares	37
4.4: Creación del sintoísmo estatal	40
CONCLUSIÓN.....	44
<i>BIBLIOGRAFÍA.....</i>	<i>50</i>

INTRODUCCIÓN

El sintoísmo es una invención moderna de la Restauración Meiji (1868). Para llegar a esta contundente afirmación uno tiene que navegar por la historia de esta compleja religión y comprender las coyunturas políticas a las que se enfrenta, el sincretismo religioso que tiene con el budismo, y el papel que juegan los *kami* a lo largo de su historia. De eso trata este trabajo.

El debate historiográfico sobre la naturaleza del sintoísmo es un tema bastante tratado por los historiadores de las religiones de Japón. La mayoría de los estudiosos del mundo religioso de Japón tienen una opinión clara sobre qué es el sintoísmo y sus principales características. Y por ello, basándome en importantísimo trabajo de Kuroda Toshio de *Shinto in the History of Japanese Religion*, me pareció interesante hacer un trabajo que abarcara los periodos clave de cambio en el sintoísmo para así poder tener una visión global de su trancurso por la historia. De esta forma, puedo contestar a las preguntas clave que voy a presentar a lo largo de este texto: ¿Qué es el sintoísmo? ¿Podemos entender el sintoísmo como una religión independiente en toda la historia de Japón? ¿Hay alguna diferencia entre ‘culto a los *kami*’ y sintoísmo?

He estructurado el trabajo en cuatro partes. La primera es una explicación de los fundamentos básicos de la religión sintoísta. Las otras tres, por otro lado, son un intento por responder a estas preguntas en tres momentos concretos de la historia: época antigua, época medieval y época moderna. Para realizarlo, me he basado en los principales autores que participan en el debate historiográfico sobre la naturaleza del sintoísmo, y en el papel que juegan los *kami* en la propia concepción del sintoísmo en cada uno de los tres periodos.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Japón es un país donde coexisten varias religiones, tanto asiáticas (budismo, taoísmo...) como occidentales (cristianismo). Eso sí, se podría decir que las dos mayoritarias son el sintoísmo y el budismo. Pese a esta diferenciación que se puede hacer desde fuera, es curioso cómo la mayoría de los japoneses tampoco tienen tan claros los campos de acción del budismo y del sintoísmo. No es de extrañar que haya japoneses que se autoidentifiquen tanto como sintoístas como budistas y que participen en rituales de ambas religiones sin que eso suponga ningún tipo de problema (véase *figura 3*). De hecho, hay festivales que han trascendido ya el plano religioso y se han integrado profundamente en la cultura popular (Yusa, 2006, pp. 17-18).

Más concretamente, el sintoísmo (*Shintō*) es un elemento esencial en la cultura japonesa, y como tal su interpretación es compleja. Cuando un japonés da su opinión sobre qué es el sintoísmo, sin ningún tipo de duda contestará que es la religión indígena de Japón. Esta afirmación irremediabilmente se relaciona con otras asunciones como que posee las características propias de una religión primitiva¹; que existe en diversas formas de creencias populares y al mismo tiempo posee ciertas características de religión organizada como pueden ser santuarios² o rituales; y que, basándose en la mitología antigua, proporciona las bases para el culto imperial. Además de esto, la idea central que subyace es que la religión sintoísta ha permanecido casi invariable desde sus presuntos orígenes prehistóricos hasta la actualidad (Toshio, 1981, p. 1).

Los debates historiográficos sobre la naturaleza del sintoísmo son muy variados y abarcan muchos temas y conceptos, desde la propia definición del término hasta su posible invención. A grandes rasgos, pueden diferenciarse dos principales categorías. La primera consiste en la idea tradicional y nacionalista de que la religión sintoísta ha existido desde siempre y sin interrupción en toda la historia de Japón, a pesar de la influyente expansión de religiones tales como el budismo, confucianismo o taoísmo en el país del Sol naciente. Esta primera visión es la hegemónica en el pensamiento popular japonés, en los sacerdotes sintoístas y, muy especialmente, en académicos sintoístas

¹ Adoración de la naturaleza, existencia de grandes tabúes frente a lo impuro y ausencia de un sistema doctrinal elaborado.

² Voy a usar el término ‘santuario’ para referirme a los lugares de culto en el sintoísmo y el término ‘templo’ para los del budismo.

ligados a la institución imperial. La segunda incluye aquellos que creen que ha habido siempre algunas creencias y costumbres (*shinkō*) que podrían entenderse en nuestra concepción actual como sintoístas, pero que la palabra *Shintō* ha ido variando de significado a lo largo de su historia. Esta última interpretación suele estar más presente en estudios sobre la cultura e historia intelectual japonesa.

Algunos autores importantes de la primera corriente, que se puede considerar el «establishment», son Hirai Naofusa o Joseph Kitagawa. Ellos consideran al sintoísmo como la base absoluta de la cultura japonesa y la expresión última de la forma de gobierno de Japón centrada en la institución imperial. En esta rama aparece la subdivisión estructural del sintoísmo en varios tipos que varían en número en función de cada académico. Hirai expone tres: sintoísmo de santuarios, sintoísmo popular y sintoísmo de secta. El primero existiría desde «el comienzo de la historia de Japón», siendo la máxima expresión la devoción religiosa de la familia imperial a Amaterasu. El segundo, por otra parte, sería la «subestructura de la fe sintoísta» que, en otras palabras, se refiere a todas las prácticas religiosas que no tuvieron lugar en santuarios oficiales. El tercero agrupa las trece sectas sintoístas que se esparcieron en el siglo XIX (Naofusa, 1992, apud Toshio, 1981, p. 2). Otros autores también le dan un especial énfasis al sintoísmo estatal, descrito como el uso ideológico y político de las tradiciones populares del sintoísmo en el Japón imperial a partir de 1868.

La segunda gran corriente historiográfica tiene su origen en el académico Motoori Norinaga en el siglo XVIII, pero actualmente se plasma excelsamente en el trabajo de Yanagida Kunio sobre el folklore japonés. Autores de esta corriente como Hori Ichirō creen que hay los suficientes elementos comunes *Shintō* a lo largo de la historia como para considerar que existe un «Shinto-ness»³ en boca de Ichiro, como «la voluntad subyacente de la cultura japonesa». Es decir, argumenta que el *Shintō* es el sustrato autónomo que permite asimilar los elementos culturales, creencias y prácticas tanto locales como importadas de otras religiones que habitaron y habitan Japón (Ichirō, 1975, apud Toshio, 1981, p. 2). Esta concepción del sintoísmo acentúa la idea de que no es una religión, al igual que se defendía en la Restauración Meiji (1868) (Toshio, 1981, p. 2). Pese a que estas dos categorías difieren en concepciones y argumentos, ambas consideran

³ Definido como la energía cultural de los japoneses personificada en costumbres que trascienden meramente lo religioso. *Shintō* puede ser entendido como una religión, «Shinto-ness» es algo mucho más profundo.

el sintoísmo como una única religión existente de manera autónoma a lo largo de la historia.

Desde los años 80, el famoso historiador del pensamiento japonés Kuroda Toshio reimpulsó este debate historiográfico creando una tercera vía. Su máxima es que antes de los tiempos modernos el sintoísmo no existió como una religión independiente, ya que hasta entonces había estado absolutamente unido a un sistema religioso llamado budismo *kenmitsu*. Siguiendo su estela, han aparecido varios autores posteriores que, de una forma u otra, marcan la Restauración Meiji (1868) como el punto de inflexión en la que artificialmente se crea la religión sintoísta. El libro de Jason Ananda Josephson *The invention of religion in Japan* del año 2012 puede considerarse el ejemplo paradigmático.

Pese a que el planteamiento de Toshio se fundamenta mucho mejor en las fuentes escritas, parece dejar de lado e infravalorar la singularidad de los santuarios, sacerdotes y templos que tienen una continuidad notable a lo largo del tiempo. Hay que intentar encontrar un término medio entre la perspectiva más nacionalista, la perspectiva más cultural y la perspectiva más rupturista. El sintoísmo, como dice Kuroda Toshio, fue creado artificialmente en 1868, pero eso no significa que no existieran muchos elementos religiosos anteriores como los *kami* o los santuarios que muestren cierta continuidad. Esta continuidad, no obstante, está obligadamente unida al budismo, y su estudio no debe desgajarse completamente de él.

1: SISTEMA RELIGIOSO SINTOÍSTA

1.1: Introducción del sintoísmo

Shintō significa literalmente ‘camino de los dioses’. Es una de las religiones que forman parte del mundo religioso de Japón (véase *figura 1*). Esta religión no tiene ni profetas ni un fundador claro. Tampoco tiene textos religiosos que enumeren las principales creencias, ritos y cultos de la religión. No obstante, sí que hay textos antiguos como el *Kojiki* (712 d. C.) y el *Nihon Shoki* (720 d. C.) que entremezclan lo mítico con lo histórico para crear un relato sintoísta sobre el origen del mundo y el carácter divino de la familia imperial. En ambos textos, los dioses creadores, Izanagi e Izanami, dotados de una enorme fuerza física y representando respectivamente al varón y la hembra originales, engendraron a todos los seres a través de una erótica unión sexual. Todas las formas de vida tienen un mismo origen y naturaleza, tanto las montañas como los astros, mares o bosques. Ellos marcan la diferencia entre la vida y la muerte, y sobre la pureza e impureza. La frontera entre la naturaleza divina y humana no es tan clara porque en estos textos míticos se entremezclan relatos de dioses y humanos (Raveri, 2000, pp. 330-331).

Esta flexibilidad ha permitido al sintoísmo trascender del plano religioso al cultural, integrándose plenamente como una filosofía de pensamiento independiente (Naofusa, 2019). Ejemplos de esto son la pureza, el respeto a los antepasados y a la familia, la armonía y el colectivismo, que están tan integradas en la cultura japonesa como el sushi o el manga.

Si esta religión no tiene fundador, ¿cómo surgió y en qué momento? Gran parte del trabajo va a hablar sobre esta cuestión, pero como introducción se diría que el sintoísmo surgió con la asimilación de creencias animistas, culto a antepasados divinizados y comunicaciones con el mundo espiritual a través de chamanes que formaron las primeras prácticas religiosas de Japón. Éstas tuvieron su culmen en el periodo Yayoi (300 a. C. – 300 d. C.) (véase *figura 2*), cuando comenzaron a asociarse diversos eventos naturales y geográficos a divinidades. El ejemplo más claro sin duda es la diosa del Sol Amaterasu, ancestro de la familia imperial (Naofusa, 2019).

El sintoísmo no es una religión de salvación, sino que, en palabras de Max Weber, es ‘intramundana’. Ésta tiene una profunda adhesión al mundo espiritual de la naturaleza.

Los sintoístas aceptan este mundo y disfrutan de los placeres terrenales, al contrario que en el cristianismo, cuyo objetivo es la salvación. En el sintoísmo se valora por encima de todo los beneficios obtenidos en la tierra. Hay una profunda unión espiritual a la naturaleza, un placer por lo corporal y terrenal, y un gusto por la creación y producción. El trabajo o la armonía en las relaciones sociales, siendo la felicidad el fin último a alcanzar, son ejemplos de esta idea. Por todo ello, los sintoístas le otorgan una especial relevancia al profundo sentimiento colectivista que quiere evitar las desigualdades, y al respeto absoluto por las formas de vida, ya que todas tienen el mismo origen (Raveri, 2000, p. 332).

1.2: *Los kami*

Sin duda, el elemento más importante y complejo del sintoísmo son los *kami*. Éstos se pueden traducir como dioses, fuerzas sobrenaturales, espíritus, mortales deificados, ancestros, fenómenos naturales o esencias. Estos *kami* no son ociosos, influyen el día a día de las personas y, en consecuencia, reciben ofrendas y adoración. Los *kami* están íntimamente unidos a la belleza de la naturaleza, por ejemplo, se les asocia con cascadas, árboles o montañas. Al fin y al cabo, son las fuerzas que renuevan constantemente la vida, por lo que se manifiestan a través de la naturaleza. No todo el mundo sabe de todos los *kami*. A excepción de los más importantes, la inmensa mayoría son locales centrados en pequeñas comunidades rurales o familiares (Cartwright, 2017).

Pese a haber muchísima variedad de *kami*, algo que tienen en común son sus cuatro *mitama* (espíritus o estados de naturaleza), de los cuales normalmente uno de ellos resalta y predomina: 1): *aramitama* (alma salvaje); 2): *nigimitama* (alma gentil y armoniosa); 3): *kushimitama* (alma maravillosa); y 4): *sakimitama* (alma feliz). Esta división enfatiza el hecho de que los *kami* pueden ser tanto buenos como malos, con poderes benéficos y maléficos (Cartwright, 2017). Esta descripción se asemejaría a la que hace el estudioso de las religiones Rudolf Otto sobre lo sagrado: *mysterium, tremendum et fascinosum* (misterioso, imponente y fascinante). Es decir, que lo extraordinario (en este caso los *kami*) infunden tanto temor como fascinación al tener poder creador y destructor (Yusa, 2006, p. 20) .

La forma de categorizar a los *kami* es compleja debido a su gran número, no obstante, en este caso me referiré a la del historiador M. Ashkenazi: *kami* clásicos, tardíos

y locales. Los *kami* clásicos son los que aparecen en las fuentes antiguas del *Kojiki* (712 d. C.) y el *Nihon Shoki* (720 d. C.). El más relevante es la diosa del Sol Amaterasu (véase *figura 4*), la deidad más importante de toda la religión sintoísta, y por ello, también la señora del *Takama no Hara* (Plano Celestial), es decir, de los dominios de los *kami*. Amaterasu es hija de Izanami e Izanagi, que son los dioses primordiales creadores de las islas de Japón y de todas las formas de vida, y también es la hermana mayor de Susanoo, el dios de la tormenta, el viento y el mar. En general, los *kami* que se quedaron en el cielo fueron llamados *amatsukami* (dioses divinos), mientras que, a la siguiente generación, que fue la que gobernó por primera vez la tierra, *kunitsukami* (dioses terrenales). En esta categoría hay muchos *kami* de ríos, montañas o cuevas, etc (Cartwright, 2017).

El segundo grupo de *kami* son los llamados tardíos. Estos se diferencian de los primeros en que fueron reconocidos como tales tras la composición del *Kojiki* y el *Nihon Shoki*. Entre los *kami* más importantes destacan Hachiman, dios de la guerra y la agricultura, e Inari, dios del arroz y el comercio. El carácter divino del emperador también se reflejaba en este segundo grupo, siendo considerado un *kami* viviente. Estos *kami* son muy variados, hay desde ancestros deificados y adorados (algunos emperadores, líderes de castas militares...), hasta fenómenos meteorológicos como el *kamikaze* (viento divino que evitó la invasión del Imperio Mongol a Japón en el siglo XIII). Las divinidades extranjeras también podían ser adoptadas como *kami*, como en el caso de muchos bodhisattva, o incluso divinidades hinduistas como Indra (Cartwright, 2017).

El último grupo son los llamados *kami* locales. Estos son *kami* adorados principalmente en regiones muy concretas. Pueden considerarse *kami* locales: parajes naturales excéntricos, animales, ciudades, pueblos e incluso familias. Estos *kami* suelen aparecer en parejas, uno masculino y otro femenino. Un ejemplo de este tipo de *kami* es el dragón *Ryujin* (Cartwright, 2017).

1.3: La pureza

La experiencia religiosa del sintoísmo no está basada en un pecado original que pudiera romper la armonía entre las divinidades celestiales y las terrenales, sino que está basada en la idea de que existe una identidad sustancial entre lo divino y humano. De hecho, en muchas ocasiones antepasados muertos, que posteriormente fueron purificados a través de ritos, acaban por convertirse en dioses que protegen la paz de una familia. Los

dioses (*kami*), tienen tanto poder creador como destructor. Se manifiestan en la naturaleza, y suscitan un profundo sentimiento de respeto, solemnidad y veneración. Cobran mucha importancia los antepasados de clanes divinizados cuyo poder y autoridad legitimaban a estas grandes familias. El ejemplo más claro es Amaterasu y la familia imperial, pero no es el único. Por ejemplo, Susano, hermano de Amaterasu, sostiene la tradición del clan Izumo. Por lo tanto, «en la configuración del panteón en el Más Allá se proyectaba la estructura social de la época y hallaban una legitimación sagrada de las relaciones de poder entre familias» (Raveri, 2000, p. 331).

Los *kami* están dotados del *tama*, una fuerza tanto armoniosa y buena como ruda y violenta. Son las personas las que, a través de ritos concretos, controlan estos poderes y captan sus voluntades en beneficio propio. Esta energía, también presente en humanos, representaría el alma pura. De aquí surge la importante consideración que los japoneses tienen de la pureza e impureza. Aquí no existe el pecado de carácter moral, sino que existen estados, como el *tsumi* (impureza ritual) en el que el ser humano se aleja de los *kami* y del resto de personas. Para devolver la armonía es necesario un acto de purificación que normalmente se hace a través de un lavado con agua. Toda esta importancia de la pureza tiene el objetivo de lograr una pureza interior, una búsqueda de una dimensión de claridad y de nitidez entre el pensamiento propio y la posibilidad de acción. La importancia de la pureza tiene su origen en el mito de Izanami e Izanagi del surgimiento de la muerte y la regeneración de la vida. Lo puro se mezcla con el sentido de renovación temporal. La pureza también influencia mucho en la estética, en la simplicidad y en la naturaleza intacta (Raveri, 2000, p. 332).

1.4: Ritos chamánicos

Las ceremonias chamánicas son ritos de tradición sintoísta (que luego en la Restauración Meiji, como mostraré en el trabajo, serán desgajados de ésta), en los que la persona percibe a la divinidad a través de un proceso intuitivo y emocional. Como los *kami* se manifiestan a muchas personas a través de los sueños o bajo apariencia de seres extraños, los japoneses decidieron celebrar ritos en los que a través de una médium se lograra esa manifestación y transmisión de la voluntad de los *kami*. Los *kami* poseían el cuerpo de estas médiums (*miko*) en ritos nocturnos en los que se bailaba girando sobre sí mientras se sujetaba un espejo sagrado. Las *miko*, a través de una dura ascesis, dominaban

las técnicas de éxtasis, desempeñando un papel muy importante en la sociedad. Originalmente las *miko* tenían esta función, pero con el paso del tiempo, sobre todo tras la época medieval (cuando el budismo se impuso sobre el resto de tradiciones), las *miko* pasaron a ser simples doncellas de santuario que ejecutaban danzas durante las celebraciones de ritos en comunidad. Fueron los *yamabushi*, que controlaban e interpretaban el mensaje divino, los que cogieron el relevo (Raveri, 2000, p. 333).

Actualmente aún persisten tradiciones chamánicas. Algunos ejemplos son las *noro* de las islas Ryukyu, o las *yuta*, que ejercen de nexo entre el mundo de los muertos y el de los vivos. Otros ejemplos son las *itako*, presentes en las zonas rurales de Tohoku en el norte de Japón, que son médiums ciegas que verbalizan la voluntad de las almas de los difuntos. Todas estas tradiciones chamánicas quedan fuera del sintoísmo oficial y son marginadas y perseguidas. Su función principal es expulsar o librar de sufrimiento a los fantasmas sin paz de los que han fallecido de formas violentas o que carecieron de ritos celebrados en su memoria. Nunca pudieron convertirse en almas pacíficas y benévolas por lo que, para evitar que expandan la muerte y las enfermedades, estas médiums las controlan (Raveri, 2000, p. 333).

1.5: Santuarios y sacerdotes

Los santuarios sintoístas (*jinja*) son los lugares sagrados (véanse *figuras 5, 6, 7 y 8*) donde habita uno o más *kami*. Delimitan el reino de los hombres y el reino de los dioses. No tienen por qué tener una estructura compleja como las iglesias cristianas, ciertos fenómenos naturales como montañas pueden considerarse santuarios. Los primeros que surgieron podrían ser simples altares sobre roca donde se realizaban ofrendas, pero con el paso del tiempo, éstos fueron recubiertos con complejas estructuras que se asemejaban a la estructura de los almacenes de arroz, siempre con un *torii* en la entrada. El tipo de santuario más sencillo, pero a la vez representativo es el de un espacio natural delimitado por una cuerda de paja trenzada. A partir del siglo VIII, la omnipresente influencia de China también llegó a los santuarios: uso del color rojo, edificaciones mejor estructuradas, etc (Naofusa, 2019).

Las personas que se encargan del cuidado del santuario son los sacerdotes, aunque para el caso de santuarios pequeños, un miembro del comité anciano del santuario (*sodai*). La organización sacerdotal en cada santuario es simple: tienen una cabeza visible (*guji*),

y luego están el resto sacerdotes (*kannushi*). Se financian a través del apoyo que su comunidad les brinda (Naofusa, 2019).

El santuario más importante es el Gran Santuario de Ise, dedicado a la diosa del Sol Amaterasu. Localizado en el corazón de la prefectura de Mie en la región de Kansai sobre la isla Honshu, tiene un santuario secundario separado dedicado a la diosa de la comida Toyouke. Se cree que su construcción data del año 4 a. C., no obstante, se tienen registros de su edificación solamente a partir del siglo VII. Eso sí, dieciséis de las 125 edificaciones se reconstruyen cada 20 años para preservar su vitalidad (Naofusa, 2019).

La montaña adquiere un carácter fundamental como lugar religioso. Es el espacio de lo sagrado, representado por el *yama no kami*. Esta divinidad del arrozal, la fertilidad y la riqueza, cuando comienza el cultivo de arroz en primavera, desciende al valle para estar con los seres humanos. Cuando se termina la cosecha, se celebra una fiesta de acción de gracias en su honor con bailes y cantos que la acompañan de nuevo a la montaña. El reino de las almas de los muertos también es representado en la montaña. En la fiesta del *bon* (mediados de agosto), las almas de los difuntos descienden al valle, son acogidos en las casas y venerados con ofrendas. De hecho, algunos espíritus de los antepasados, habiendo transcurrido treinta años desde su muerte y tras haber sido purificados, se vuelven divinidades tutelares del pueblo y habitantes de las montañas. La montaña también tiene un fuerte carácter místico, con comunidades de *yamabushi* (ascetas apartados de la religiosidad oficial) que unían distintas tradiciones religiosas dando forma a lo que se conoce como *shugendō*. La importancia la montaña es tal que incluso el budismo de Amida se apropió de su simbolismo (Raveri, 2000, p. 334).

1.6: Festivales

El *matsuri* (festival) es un ritual complejo que tiene como objetivo el encuentro y la comunión de las ofrendas de una comunidad claramente definida y su divinidad tutelar (véase *figura 9*). Aquí cobra mucha importancia el endurecimiento de las reglas de pureza. Frente al lugar más sagrado del santuario, el sacerdote lee las fórmulas rituales y pide al *kami* que descienda entre los seres humanos, manifestándose en un objeto oculto en el lugar más puro del templo. Hay veces que el receptáculo del *kami* es un niño por ser más próximo a la realidad divina. Las ofrendas más comunes son el arroz y el sake. Posteriormente éstas son repartidas en el interior del templo y consumidas por toda la

comunidad. Estas fiestas definen la identidad del grupo social. El *matsuri* no es simplemente un mero rito religioso, ya que lo largo de los días que dura hay fiestas, eventos, representaciones, danzas, música... (Raveri, 2000, p. 335)

Cada santuario tiene una gran variedad de festivales importantes cada año, desde festivales de verano, como el *Toshigoi no Matsuri* (festival de rezo para la cosecha) o festivales de otoño, donde se encuentra el importantísimo *Niiname-sai* (festival de la cosecha). El concepto de *matsuri* podría traducirse literalmente como ‘festival’, pero también como ritual que implica el encuentro entre la comunidad y el *kami*. Normalmente, en cada gran festival hay varios ritos de purificación, adoración, apertura, ofrecimiento de comida, etc., que sirven para reforzar la identidad de grupo y sancionar las jerarquías sociales. Otros festivales muy importantes son el *bon*, que, aunque es una celebración budista que simboliza el retorno de los muertos a su hogar ancestral, incluye muchos ritos sintoístas; o el festival local anual en la que el santuario es transportado a lo largo de la comunidad local para purificar y asegurar el bienestar futuro de las personas (Naofusa, 2019).

2: SINTOÍSMO EN EL PERIODO ANTIGUO (SIGLOS VII-IX)

2.1: Significado original de Shintō

Para poder entender bien en qué consistía el sintoísmo en sus orígenes primero tenemos que conocer el significado que tenía la palabra *Shintō* en el Periodo Asuka (538-710 d. C.) y Nara (710-794), momento en el que se traslada la capital a la ciudad de Nara y cuando aparecen los primeros escritos. Tradicionalmente, el considerado «establishment» ha argumentado que la palabra *Shintō* es un término acuñado a mediados del siglo VII para diferenciar la religión local japonesa, existente desde que los japoneses pisaron por primera vez las islas, del budismo, la religión extranjera. Además, aparece un importante componente racial porque incluso se llega a decir que es la religión originaria y desarrollada por la raza japonesa en contraposición al budismo (Naokazu, 1966, pp. 40-51). Sin embargo, es complicado encontrar algún ejemplo de la palabra *Shintō* con el significado de religión indígena de Japón.

El historiador Tsuda Sōkichi en el primer capítulo de su obra (Sōkichi, 1949) diferencia el significado de esta palabra en seis categorías: 1) «creencias religiosas aparecidas en costumbres indígenas que han dejado un sustrato en Japón, incluyendo creencias supersticiosas»; 2) «La autoridad, poder, actividad o acto de un *kami*, el estatus de los *kami*, ser un *kami* o el propio *kami*»; 3) conceptos y enseñanzas referidas a los *kami*; 4) las enseñanzas que son propagadas por un santuario particular; 5) «el camino de los *kami*»⁴ referido a comportamientos y normas morales y políticas; y 6) sectas sintoístas. Sōkichi cree que en el *Nihon Shoki* la palabra *Shintō* concuerda con la primera definición en un intento de los contemporáneos para diferenciarse del budismo. También admite que las otras cinco definiciones subyacen a ésta (Sokichi, 1949, apud Toshio, 1981, p. 4).

Esta afirmación, no obstante, ha sido reexaminada en tiempos recientes por historiadores como Maruyama Masao (Masao, 1972, apud Toshio, 1981, p. 2). Él asegura que las ideas encontradas en mitos como el de *Kojiki* y el de *Nihon Shoki* continúan

⁴ Etimológicamente la palabra *Shintō*, de origen chino, está formada por dos caracteres: *shin*, que significa *kami*, y *tō*, que significa camino o conducta recta.

existiendo actualmente como un «sustrato antiguo» al que luego se le añadirán otras capas posteriores. Sin embargo, el historiador Kuroda Toshio con el fin de dar un poco de luz a la compleja definición del término *Shintō* en sus orígenes analizó minuciosamente las veces que aparece ese término en el *Nihon Shoki* (Toshio, 1981, p. 4):

- 1) El emperador creyó en las enseñanzas de Buda y veneró *Shintō*
- 2) El emperador veneró las enseñanzas de Buda, pero despreció *Shintō*. Cortó los árboles del santuario Ikukunitama
- 3) La expresión *kamunugara* significa adecuarse a *Shintō*. También significa en esencia poseerse a uno mismo en *Shintō*

Se podría interpretar en los dos primeros casos como una distinción de «la religión indígena de Japón» respecto al budismo, pero no es la única interpretación. Podría significar, por ejemplo, la propia segunda definición que dio Tsuda. Él mismo, indica que la palabra *Shintō* significa en China religiones populares referidas a, por ejemplo, el budismo y sobre todo el taoísmo. Se puede entender entonces la palabra *Shintō* como creencias populares tanto en China, Japón y Corea⁵. El matiz principal en el primer y en el segundo ejemplo es que, si se asume que la palabra *Shintō* significa ‘costumbres, rituales y creencias populares de Japón’, en ningún caso se puede saber la procedencia de estos ‘rituales y creencias’, ya que su origen podría no estar en el país del Sol naciente, rompiendo la idea tradicional de un *Shintō* puramente japonés. El tercer ejemplo, por otro lado, es una nota aclaratoria del siglo IX por lo que no sirve como muestra para entender el significado de *Shintō* en sus orígenes. Eso sí, es muy probable que el que añadió la nota eligiera darle el mismo significado que los otros dos ejemplos, es decir: «La autoridad, poder, actividad o acto de un *kami*, el estatus de los *kami*, ser un *kami* o el propio *kami*» (Toshio, 1981, p. 5).

Historiadores como Tim Barrett creen que el significado de *Shintō* puede traducirse literalmente como taoísmo. Él argumenta que tras el colapso del sistema imperial chino en el siglo II d. C., las consecuencias en la esfera religiosas fueron altas porque se dejó de lado la estabilidad para dar lugar a creencias de un mundo espiritual no visible altamente organizado. A lo largo de estos siglos aparecieron elementos que serán esenciales para el sistema político de China y que luego se exportaron a Japón: el sistema imperial, la metáfora imperial en la religión, jerarquía y burocracia religiosa, etc. En un

⁵ El *Nihon Shoki* fue escrito en una época en la que la influencia China era muy grande. No es de extrañar que el significado de la palabra para los chinos fuera igual que para los japoneses.

principio la influencia del budismo fue marginal, pero conforme se acrecentaba la división política de China en el siglo V entre el norte y el sur, comenzó a cobrar mucha importancia junto con el taoísmo. Pese a intentos de reconciliación, el norte decidió posicionarse con el taoísmo y repudiar el budismo, mientras que el sur tomó el camino contrario. La conclusión de este conflicto fue la victoria del norte, denominado Zhou. Lo peculiar de esta lucha fue que el emperador eliminó elementos del taoísmo problemáticos para él y los repudió para dejar en un lugar especial su figura, influenciando a Japón (Barret, 2000, pp. 13-16).

El debate sobre la influencia del taoísmo en Japón es muy complejo, algunos consideran que el sintoísmo se formó en gran medida gracias al taoísmo, otros consideran por el contrario que apenas tuvo impacto. Para dar un poco de luz voy a usar el trabajo de Fukui Fumimasa, académico de los estudios del taoísmo. En el capítulo seis de su obra (Fumimasa, 1995) considera que hay cuatro argumentos para entender esta cuestión: 1) el gobierno japonés ya desde el siglo IV prohibió el taoísmo, y para argumentarlo se basa en el *tō daiwajō tōseidon*, que es un documento escrito en el siglo VIII referido a un episodio del siglo IV; 2) el taoísmo no existió como religión ni como grupo religioso, fue el budismo el que ejerció realmente una gran influencia en la sociedad japonesa; 3) el taoísmo es una amalgama de varios ritos y creencias populares junto con otros elementos religiosos que evolucionaron en una religión en el norte de China en el siglo V. Por lo tanto, todo lo anterior son meras tradiciones propias de China; y 4) creencias y rituales populares de proveniencia China en Japón son erróneamente considerados taoístas.

Tim Barrett, por el contrario, critica estos argumentos. Cree que la influencia taoísta en Japón fue continua desde el comienzo de nuestra era hasta el siglo VIII. Tanto creencias populares taoístas como la propia ideología imperial impregnaron el país. Considera que Japón heredó concepciones taoístas imperiales de China, como es el propio taoísmo estatal (que luego tendrá su semejante en Japón llamado sintoísmo estatal). Como prueba de ello, muestra que Japón adoptó durante estos siglos un grandísimo número de instituciones chinas a través de la medición exclusiva de los textos. ¿Qué pasaría si los japoneses encontrasen en el taoísmo no simplemente una religión sino más bien una parte de la política de China? Tradicionalmente se ha asociado a las instituciones chinas en su totalidad con el confucianismo, pero para Barrett esto no es del todo correcto (Barret, 2000, pp. 18-22).

Toshio también entra en este debate y se posiciona del lado de Barrett. Saca a relucir varios elementos que el taoísmo influyó a Japón: veneración por las espadas y escudos como símbolos religiosos, títulos como *tennō*⁶, la concepción taoísta de inmortalidad, etc. Toshio incluso plantea la hipótesis de que estas enseñanzas, rituales y conceptos relacionados con la autoridad imperial pueden considerarse retazos de un intento de establecer una tradición taoísta en Japón. La idea que quiere transmitir Toshio es que las tradiciones que se habían asumido como sintoístas y propias de Japón no parecen ser japonesas, sino simplemente una versión local del taoísmo. Si asumimos esta idea, el significado de la palabra *Shintō* en el *Nihon Shoki* sería inequívocamente taoísmo (Toshio, 1981, p. 6).

Lo más aceptado actualmente es que no entró una forma ordenada de taoísmo en los periodos antiguos en Japón. No obstante, ese hecho no elimina la importancia que tuvo el taoísmo a lo largo de los muchos siglos que estuvo influenciando estas islas, acabando por impregnar el ambiente religioso hasta, al menos, el periodo medieval cuando el budismo lo inundó todo.

Varias posibles interpretaciones de la palabra *Shintō* se han debatido. La definición es muy compleja, y afirmar que una de ellas es la correcta no es una tarea sencilla. Lo que sí que se podría asegurar es que no se puede afirmar que la palabra *Shintō* en tiempos antiguos significase «religión indígena de Japón», ni que se puedan entender las creencias populares japonesas antiguas como autóctonas de Japón. Vemos entonces que la visión tradicional del «establishment» no se puede sostener.

2.2: Sistema religioso antiguo

En los primeros siglos de la era cristiana, la región central de Japón estaba ocupada por muchos clanes diversos que unidos formaban una forma de confederación bajo la corona japonesa Yamato (siglo III). Cada uno de estos clanes semiindependientes tenían un *kami* propio al cual adoraban y le realizaban ritos. Paulatinamente se crearon unos puntos de unión que acabaron por centralizarse en unos mitos de origen idénticos que legitimaban la ideología centralizadora de los emperadores. Fue en este momento cuando surgió el mito de la diosa del Sol, Amaterasu, como antepasada de la familia imperial.

⁶ Señor del universo para el taoísmo, emperador para los japoneses.

Todos estos mitos tardaron varios siglos en codificarse, pero cuando se escribieron en el *Kojiki* y el *Nihon Shoki* en el siglo VII, la legitimación de la institución imperial estaba asegurada. Muchas de estas historias mitológicas eran traídas de otras tradiciones extranjeras, pero eso no impidió que se revistieran de un aura propiamente japonesa. Y es que, a lo largo de estos primeros siglos de historia de Japón, hubo una intensa entrada de elementos religiosos y culturales procedentes de otras partes de Asia, especialmente China. (Smart, 1998, pp. 136-138).

Los *kami* tradicionales y locales que habían tenido un proceso de evolución independiente (montañas, arroyos...) acabaron por mezclarse con los *kami* ancestrales de los distintos clanes para finalmente integrarse en un mismo sistema. A partir de ese momento, los *kami* pasaron a categorizarse en varios planos de existencia: 1) *Takamanohara* (el alto cielo); 2) *Nakatsukuni* (tierra intermedia); y 3) *Yomi* (mundo subterráneo). Los más importantes, sobre todo por su implicación en la vida de la gente, eran los *Nakatsukuni*. Muchos de éstos jugaban un papel esencial en la agricultura, el cuidado de la casa o en prácticas chamánicas (Smart, 1998, p. 138).

Con la influyente entrada del budismo a mediados del siglo VI, muchos de estos principios comenzaron a verse sustancialmente modificados. En primer lugar, porque el budismo enraizó fuertemente en la vida de los japoneses, especialmente con el reinado de Shotoku Taichi (574-622), ya que decretó que se declaraban indisolublemente unidas las tres joyas budistas: Buda, Dharma y el Sangha, y que tenían que ser adorados por encima de todo. En su devoción por el budismo, decidió escribir comentarios en tres de los textos budistas Mahāyāna más importantes, como el Sutra Loto. El budismo, por lo tanto, comenzó a ser la guía moral de la familia imperial. Este favorecimiento del budismo no significó el desprecio del culto a los *kami*, sino que simplemente este emperador priorizaba la doctrina moral budista (Smart, 1998, pp. 138-142).

2.3: El culto estatal y el comienzo del sistema ritsuryō

Una vez debatido el significado original de *Shintō*, es conveniente analizar las implicaciones institucionales que tiene tanto ese término como los *kami* en el periodo Nara (710-794) y al comienzo del periodo Heian (794-1185).

El siglo VII en Japón está marcado por sucesivos intentos por reformar totalmente la estructura política existente siguiendo los modelos del Imperio Chino. A comienzos del siglo VII, Japón emergió como un imperio bien organizado con burocracia y regido por leyes. En este proceso de adaptación, la religión tuvo un papel central. En los últimos años del siglo VII y principios del VIII, se promulgaron un gran número de códigos que culminaron en el código *Yōrō* del año 718 en el que, siguiendo el modelo chino, se creó un órgano de gobierno superior llamado *jingikan* (departamento de los asuntos de los dioses). Todos estos cambios se fundamentaron en la idea de vuelta a la tradición, aunque éstos fueran novedosos (Ellwood, 1972, pp. 44-48)

El matiz diferenciador del sistema político japonés respecto al chino es la forma de legitimación. Mientras que en el Imperio Chino ésta dependía del ‘Mandato de los Cielos’, en Japón, para evitar que la legitimación pueda volverse contra el emperador, Tenmu (672 - 686), que había tenido una experiencia de guerra de sucesión, decidió que a partir de ese momento la legitimación derivaría de un ancestro suyo que había tenido un supuesto liderazgo divino para gobernar la tierra (véase *figura 10*). Por lo tanto, la legitimación sería dada por su propia dinastía (Breen & Teeuwen, 2000, p. 48). Al igual que Augusto buscó su legitimidad en el pasado a través de la *Eneida*, Tenmu lo hizo a través del *Kojiki* y del *Nihon Shoki*.

Pese a que hay fuentes que indican que el Gran Santuario de Ise fue construido antes del comienzo de la era cristiana, lo más probable es que fuese Tenmu quien mandase su construcción. El hecho de que favoreciese la tradición de los *kami* es significativo (Smart, 1998, p. 140). Tenmu sería, por lo tanto, el emperador considerado un *kami* viviente y que por primera vez se hizo llamar *tennō*, pero fue su sucesora, la emperatriz Jito la que instauró el *jingikan*.

Las funciones del *jingikan* vistas en el código *Yōrō* fueron la regulación de las actividades de los monjes, la supervisión de los festivales para los dioses como la ‘Gran Degustación’, la ‘Pacificación del Espíritu’⁷, etc. Este departamento, altamente burocratizado, en esencia se encargaba del correcto funcionamiento de rituales y festivales que controlaba el propio estado japonés (Breen & Teeuwen, 2000, p. 50). A esta burocratización de los festivales y ritos se la ha denominado culto estatal. Se observa, por lo tanto, cómo paulatinamente el Imperio de Japón va absorbiendo funciones

⁷ La Gran Degustación y la Pacificación del Espíritu fueron dos ceremonias muy importantes cuyo protagonista es el emperador y cuya función principal es la legitimación del poder.

religiosas hasta alcanzar la simbiosis con algunas ceremonias y ritos *Shintō* que acabaron siendo monopolizadas por el estado.

En el fascículo seis del previamente mencionado código *Yōrō*, aparece el *jingiryō*. Éste es una recopilación de las leyes de Japón del momento que dan forma a las ceremonias de los *kami*. Y es que no hay mejor forma de entender la naturaleza del sintoísmo en cada uno de sus periodos que analizando el lugar que ocupan los *kami* en la tradición japonesa a lo largo de su historia. La relevancia del *jingiryō* radica en que los ritos que aparecen en él son los que tienen patrocinio imperial, permitiendo visualizar el papel de los *kami* y el papel que tuvo el culto estatal en Japón. Las ceremonias oficiales aquí descritas se fundamentan en dos categorías: la veneración de los *kami* del cielo y la tierra, y las ceremonias de sucesión imperial denominadas *ōharai* (Toshio, 1981, p. 7).

Tras el *jingiryō*, el siguiente fascículo del código *Yōrō* corresponde al *sōniryō*, que es la recopilación de leyes referidas al budismo para regular la actividad de los sacerdotes y monjes. Teniendo esto presente, se observa que deliberadamente el gobierno colocó las ceremonias referidas a los *kami* en una dimensión religiosa distinta a la del budismo, que estuvo penetrando en Japón desde el siglo V (Toshio, 1981, p. 8). Por lo tanto, podemos concluir que el país del Sol naciente daba un papel preeminente a los *kami* frente al budismo. Además, diferenciaba claramente las ceremonias relacionadas con los *kami* de las ceremonias budistas.

A mediados del siglo VIII, Japón se encuentra, por lo tanto, con un estado con un sistema administrativo y religioso bicéfalo, donde el sintoísmo tiene una red de administración propia basado en los santuarios con patrocinio estatal, es legislado por un código legislativo complejo como es el *jingiryō* y tiene un lugar preeminente en el órgano de gobierno con el *jingikan*. A este sistema político bicéfalo la historiografía lo ha denominado *ritsuryō*. Por todo ello, en estos dos primeros siglos de la historia escrita de Japón, el *Shintō*, entendido como el camino de los *kami*, podría considerarse un ente religioso diferenciado del budismo y en gran medida subordinado al estado imperial.

La pregunta que nos podemos hacer ahora es si antes de estos siglos, *Shintō* tiene o no validez para definir las creencias y ritos relacionados con los *kami*. Es en esta cuestión, entre otras, donde el debate sobre la naturaleza del *Shintō* sigue vivo. Hay constancia de prácticas rituales con los *kami* desde el siglo III, además, a diferencia del término *Shintō*, etimológicamente la palabra *kami* es autóctona de Japón. En el momento en el que se afirma que el *Shintō* puede entenderse como las prácticas religiosas ligadas a los *kami*, se

estaría admitiendo que existe, al menos desde el siglo III, como una religión independiente y autóctona previa al sistema *ritsuryō*. Por lo tanto, estaríamos asumiendo, en parte, las posturas tradicionales del ‘establishment’.

No obstante, los partidarios de la teoría *Kenmitsu Taisei* promulgada por Kuroda Toshio y que desarrollaré en el apartado referido a la época medieval, argumentan que no existió ninguna forma de sintoísmo puro. Asumen que la realidad histórica del sintoísmo es que siempre ha tenido un sincretismo total con el budismo hasta la Restauración Meiji (1868). Aseguran, además, que la propia concepción de *Shintō* habría sido una construcción ideológica del siglo VII y del estado Nara que fue recuperada en periodos específicos de la historia hasta culminar en la Restauración Meiji (Falero, 2006, pp. 1-7).

Por otra parte, Takatori Masao sostiene que no hay un cuerpo doctrinal lo suficientemente asentado como para hablar de *Shintō* antes del siglo XI, en el periodo Heian (Masao, 1979, pp. 240-246). Esta rama historiográfica en la que se sitúan autores como Mark Teeuwen, opta por distinguir entre el ‘culto a los *kami*’ y *Shintō*. Por un lado, entienden el culto a los *kami* como un conjunto de prácticas religiosas populares muy diversas donde predominan elementos animistas, taoístas, chamánicos y, posteriormente, budistas. Afirman que en este culto no hay distinción posible entre *kami*, budas y espíritus de los muertos. Por otro lado, *Shintō* lo explican como «el sistema mitológico-religioso creado por el Estado 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 a las provincias» (Falero, 2006, p. 8), pero también como un término colectivo para referirse a los diversos intentos en diferentes periodos históricos por unificar las creencias y prácticas *kami*, y para crear un ámbito distintivo para los *kami* diferenciado del budismo. Es decir, en lugar de usar sintoísmo para definir el sistema *ritsuryō* de época antigua, Teeuwen prefiere usar el término ‘sistema’ *jingi*’ (Teeuwen & Scheid, 2002, p. 199).

Es interesante analizar el juego de términos que hacen estos autores. Consideran que para referirse a las prácticas relacionadas con *kami* y santuarios es mucho más correcto usar el término ‘culto de los *kami*’ que sintoísmo. De esta forma, es posible ver *Shintō* como una serie de intentos para imponer un sistema unificado sobre diferentes cultos locales de *kami* (Teeuwen & Scheid, 2002, pp. 198-202)

Este debate hoy en día sigue inconcluso. Cada una de las distintas visiones se fundamenta en fuentes similares, pero llegan a conclusiones totalmente distintas. Para

poder entender la naturaleza del sintoísmo en estos primeros siglos de historia escrita de Japón, y si el budismo era a esas alturas una religión lo suficientemente extendida como para que los *kami* y budas se entendieran como lo mismo, es pertinente avanzar unos pocos años en la historia.

2.4: Inicio del predominio budista

A lo largo de los siguientes siglos, la importancia de los *kami* varió sustancialmente de lo que había sido en el sistema *ritsuryō*. A partir del año 749, cuando la emperatriz Shōtoku fue entronizada, el estado abrazó el budismo. Desde ese momento en adelante, paulatinamente se fueron estableciendo políticas que en última instancia tenían el objetivo de asentar el budismo en todo el imperio.

Takatori Masao interpreta este periodo como uno de oposición de los círculos aristocráticos y cortesanos frente a esta política favorable al budismo. De hecho, asegura que, en conjunción con las reformas políticas de comienzos del siglo IX, emergió el concepto de *Shintō* como religión propia de Japón e independiente del budismo (Masao, 1979, pp. 248-253). Efectivamente a partir del siglo IX es cuando se formalizaron las ceremonias *Shintō* y se organizó el santuario de Ise. No obstante, es poco probable que el sintoísmo fuese visto como una religión independiente del budismo (Toshio, 1981, p. 8).

Desde finales del siglo VIII hasta el siglo XI, con el traslado de la capital a Heian (Kioto) por el emperador Kammu (781-806), el sintoísmo y el budismo sufrieron un proceso de asimilación y sincretismo entre ellos denominado *shinbutsu-shūgō*. Esto se tradujo, como aseguró Toshio, en que «la veneración de los *kami* fue absorbida por el budismo a través de una gran variedad de innovaciones doctrinales y de nuevas formas religiosas». Los *kami*, por lo tanto, dejaron de ser simplemente deidades locales que estaban unidas a través de lazos de sangre o de proximidad a comunidades o al estado imperial. Para Toshio, la explicación doctrinal de los *kami* a partir de ese momento se fundamentaba en cuatro ideas: 1) «los *kami* se dieron cuenta que ellos mismos estaban atrapados en este mundo de samsaras y transmigración, y que buscaban la liberación a través de las enseñanzas de Buda»; 2) «los *kami* son deidades benevolentes que protegen el budismo»; 3) «los *kami* son transformaciones de los budas manifestados en Japón para salvar a todos los seres que sienten (*honji suijaku*)»; y 4) «los *kami* son los espíritus puros de los budas» (Toshio, 1981, p. 9).

Toshio también aseguró que surgieron nuevas formas religiosas como los *jinguji* (complejo santuario-templo) y uniones totales de budas y *kami*. Pone ejemplos, además, de casos en los que se indica implícitamente que son los propios budas los que garantizan la autoridad de los *kami*, afirmando que el sintoísmo jugaría un rol subordinado al budismo (Toshio, 1981, p. 9). Este sincretismo total impide diferenciar lo que podría considerarse como sintoísta y lo que podría considerarse budista. A donde quiere llegar Kuroda Toshio es a la idea de que el budismo y el sintoísmo hasta la Restauración Meiji no pueden considerarse dos entes diferenciados porque en esencia son partes de un mismo ser.

3: SINTOÍSMO EN EL PERIODO MEDIEVAL (SIGLOS XI-XIV)

El periodo medieval en Japón es especialmente complejo. La inmensa variedad de sectas que hay en las religiones del país del Sol naciente; el sincretismo entre distintas tradiciones religiosas como las budistas, taoístas, confucianas y culto a los *kami*; la complejidad de las enseñanzas esotéricas tanto budista como sintoísta; o las distintas teorías para explicar la unión de los budas y los *kami*, hacen de este momento histórico uno de los más complicados de interpretar en el ámbito religioso de Japón. Es por ello que para poder abordar el sintoísmo en el periodo medieval es necesario hablar también del budismo, ya que éste inundó totalmente el mundo religioso de Japón.

3.1: Significado medieval de Shintō

Ya hemos visto que la definición más probable de *Shintō* en época antigua es «La autoridad, poder, actividad o acto de un *kami*, el estatus de los *kami*, ser un *kami* o el propio *kami*». No obstante, con la incesante importancia que en época medieval fue adquiriendo el budismo tenemos que preguntarnos si el significado de *Shintō* varió a lo largo de estos siglos.

La definición que ya hemos dado en el apartado del sintoísmo antiguo se observa de igual forma en época medieval, por ejemplo, en el *Nakatomi no harai kunge*, que es un trabajo versado en *Ryōbu Shintō*, en esta cita concreta: «El buda asume un estado en el que los *kami* y los budas no son dos cosas diferentes, sino absolutamente idénticas. Los budas constantemente confieren su manifestación (*suijaku*) a *Shintō*» (Hoshu, 1909, Vol. 5, apud Toshio, 1981, p. 10). Claramente la palabra *Shintō* significa *kami* o ser un *kami*. Otro ejemplo es un dicho popular medieval: «*Shintō* es una cosa complicada sobre la que especular». Este dicho no significa que uno no pueda cavilar sobre las doctrinas de los *kami*, sino que son demasiado complejos e incomprensibles para el intelecto humano (Toshio, 1981, p. 10).

Durante el periodo medieval, el culto a los *kami* era visto como una parte del budismo, al igual que ocurre con otras tradiciones locales de otras partes de Asia. Esto es

debido a la facilidad que tiene el budismo Mahāyāna de asimilar otras creencias populares. Si tenemos en cuenta esto, y que en Japón había unas ocho sectas diferenciadas surge la pregunta: ¿cuál es el nexo común en el budismo japonés? El nexo común es sin duda un mismo sistema doctrinal denominado *mikkyō* (budismo esotérico). El budismo ortodoxo tenía el *mikkyō* como base, combinado con *kengyō* (budismo exotérico) de cada una de las distintas sectas. A este sistema Kuroda Toshio lo ha denominado como budismo *kenmitsu* o budismo exotérico-esotérico (Toshio, 1981, p. 11). Todo este contexto religioso budista es imprescindible para entender cómo el culto a los *kami* acabó por volverse un segmento de este sistema, y cómo su religiosidad fue reemplazada por la doctrina budista del *mikkyō*, y concretamente, de la filosofía de la secta Tendai.

En esta tesitura, es pertinente introducir la teoría del *honji suijaku*, que al igual que la teoría de *Kenmitsu Taisei*, la desarrollaré individualmente en un apartado posterior. Esta teoría se basa en la idea de que los *kami* son simplemente otra forma de los budas cuya forma, condición y autoridad son los actos a través de los cuales los budas enseñan, guían y salvan a los seres humanos. Se observa entonces que la independencia respecto al budismo que se le puede achacar al culto de los *kami* es nula en esta teoría. Hay cientos de ejemplos en la tradición escrita de Japón de budas que toman la forma de *kami* para salvar a los seres humanos. Si asumimos esta teoría ¿qué ocurre con el culto a *kami* locales? Éstos siguieron existiendo con la misma importancia que antes, solo que se adaptaron a su momento histórico: enfatizaron tanto las enseñanzas propias del santuario como las capacidades para salvar a los seres humanos que tenían sus propios *kami* como manifestaciones (*suijaku*) de los budas (*honji*). Esto último es especialmente relevante porque muchos de estos adoradores de *kami* locales fueron desarrollando complicadas doctrinas religiosas que dieron lugar a una mezcla de ideas y teorías que tradicionalmente se han denominado en conjunto ‘sintoísmo de secta’. Entre las más importantes nos encontramos con el *Ryōbu Shintō*, de la tradición de la secta Shingon, y el *Sannō Shintō*, de la secta Tendai. Por lo tanto, la cuarta definición de *Shintō* de Tsuda Sōkichi «las enseñanzas que son propagadas por un santuario particular» es perfectamente aceptable en estos ejemplos (Toshio, 1981, p. 12).

Sin embargo, la más importante y una de las más misteriosas de todas estas mezclas de ideas y teorías en santuarios particulares es sin duda la del Gran Santuario Ise. Éste, como santuario más importante de la tradición sintoísta, elaboró lo que la historiografía ha denominado como *Watarai Shintō* en el siglo XIII. Los estudiosos

tradicionales del sintoísmo han visto al *Watarai Shintō* como un intento de independencia del sintoísmo respecto al budismo con el fin de mantener la pureza del culto a la diosa del Sol Amaterasu. No obstante, esta interpretación es sumamente simplista ya que, pese a mantener tradiciones no budistas desde hace varios siglos, el santuario de Ise no rechazaba al menos a esas alturas el budismo (Teeuwen, 1993, p. 225).

En el *Hōki Hongi* se observa un tabú frente a términos budistas, ya existente desde época antigua, pero que sigue estando presente en época medieval pese a la enorme influencia que tiene el budismo. Por ejemplo, se usa el término ‘El Verdadero Hombre del Oeste’ para obviar la palabra Buda. Esto podría interpretarse como un rechazo de las enseñanzas de Buda, pero nada más lejos de la realidad ya que, por ejemplo, se aprecia implícitamente la asimilación de ideas budistas: el ‘Gran Dios’ ha vuelto a su ‘residencia original’ y ha dejado el mundo al cuidado de Buda. Por lo tanto, tenemos un libro en el que de alguna manera se siguen algunas enseñanzas budistas, pero se intenta evitar a toda costa el uso de terminología budista (Teeuwen, 1993, p. 230). La solución a esta paradoja ha sido formulada por Mark Teeuwen, pero es demasiado compleja y se aleja en exceso del tema de este trabajo. La idea subyacente de lo que he planteado hasta ahora es que el sintoísmo, en época medieval estaba íntimamente unido a las sectas budistas formando tradiciones únicas que en conjunto estaban dentro de un sistema mucho más grande llamado budismo *kenmitsu*.

Para resumir el significado que tenía la palabra *Shintō* en periodo medieval, un ejemplo claro puede ser el citado en el *Hieisha eizan gyōkōki* del siglo XIV:

Hay aspectos idénticos al igual que diferentes en el método de conversión usado por el *shinmei (kami)* en otras tierras que el usado por *Shintō* en las nuestras. Nuestra tierra, que es la tierra de los *kami*, es superior y tanto es así que los seres humanos son beneficiados por ‘la luz de Buda mezclada y convertida en uno con nuestro mundo de polvo’ (*wakō dōjin*, por ejemplo, el poder de Buda armonizado con nuestra tierra mundana y manifestado como *kami*) (Kankōkai, 1978, p. 366, apud Toshio, 1981, p. 14).

Como se puede observar en esta frase, *Shintō* tiene una íntima relación con el budismo, y significa «la forma en la que Buda lleva a las personas hacia la iluminación o hacia la Tierra Pura» (Toshio, 1981, p. 12). Por otro lado, la palabra *Shintō* a veces es usada como contraste frente a budismo, lo que podría dar a entender que realmente los japoneses

diferenciaban un ‘sintoísmo’ de un budismo. No obstante, lo más probable es que significase simplemente ‘la autoridad de un *kami*’ o la ‘condición de ser un *kami*’. El que se contrastase con el budismo tenía el objetivo de remarcar el papel preeminente que, por ejemplo, en el *Watarai Shintō*, tenían los *kami* dentro de la doctrina budista, y resaltar los principios idénticos que el culto a los *kami* tenía con el budismo. En este sentido, la palabra *Shintō* se referiría a la rama propiamente japonesa de las enseñanzas budistas, lo que abriría el camino a que posteriormente se interpretase como la religión indígena de Japón (Toshio, 1981, p. 18).

Todas estas interpretaciones del significado medieval de *Shintō* dieron un gran vuelco en el tardío periodo Muromachi (1336-1568), cuando un linaje sacerdotal de santuario llamado Yoshida-Urabe empezó a explicar lo que llamaron *Yoshida Shintō* o *Yuiitsu Shintō* (el único sintoísmo). El objetivo de este ‘único sintoísmo/camino de los *kami*’ era establecer una enseñanza que funcionase como una ortodoxia sintoísta. Las implicaciones que esta escuela tuvo en el final del periodo medieval y en el comienzo de la era premoderna fueron tales que incluso algunos investigadores se plantean que aquí puede estar el origen de la concepción del sintoísmo como una religión independiente del budismo (Breen & Teeuwen, 2000, p. 117). Su fundador, Yoshida Kanetomo (1435-1511) y su texto sagrado, el *Yuiitsu Shintō myōbō yōshu* (Los Esenciales de los Nombres y Leyes del Único Camino de los *Kami*) merecerían un apartado concreto en este trabajo. No obstante, voy a introducirlos brevemente con el fin de aclarar si esta enseñanza se podría interpretar como una forma de sintoísmo diferenciada del budismo.

Realmente, el *Yuiitsu Shintō* no es más que una conclusión de lo que desde el periodo Kamakura (1185-1333) llevaba ocurriendo en Japón: el surgimiento de un sintoísmo esotérico diferenciado de su contrapartida budista. Muchísimos textos de diferentes santuarios, autorizados por monjes budistas e incluso por académicos neoconfucianos, fueron escritos con el fin de transmitir en secreto unas supuestas tradiciones esotéricas. Algunos ni si quiera se referían a los *kami* como tal, sino a una cosmología china sobre la creación mitológica del mundo, o a formas de budismo esotérico como el *kaji*, mantras, mudras, etc. Estas grandes discordancias entre cada uno de estos textos se fundamentan en las igual de grandes discordancias doctrinales que había entre cada santuario sintoísta. Pese a basarse en principios cósmicos taoístas, este sintoísmo esotérico intentó erradamente crear un sistema ritual que pudiera compararse

con el budista (Breen & Teeuwen, 2000, pp. 118-120). Volveré a esta escuela en el apartado de la teoría del *Honji Suijaku*.

Por último, cabe destacar la novedosa aportación de Teeuwen. Él argumenta que la palabra *Shintō* se originó en el periodo medieval como una nueva forma de leer la palabra *jindō* (ámbito de las deidades no budistas), mucho más antigua. Para él, esta palabra es la que realmente aparece en el *Nihon Shoki*, así como en varias fuentes chinas como el *Gaosengzhuan*. Sería a partir del Periodo Heian (794-1885) cuando empezó a utilizarse como un término budista para referirse a los *kami*. El término *Shintō* surgiría tras una reinterpretación del término *jindō* en el siglo XIV. Los *kami*, con esta reinterpretación, serían un agente cosmogónico más puro y más fundamental que los budas, mientras que el término *Shintō* surgiría en época medieval precisamente para remarcar esa primitiva pureza del ámbito de los *kami* (Teeuwen, 2002, pp. 234-242). Esta idea no es un intento por desengañar a los *kami* de la teoría *Kenmitsu Taisei*, sino que más bien en esa época los japoneses habrían usado el término *Shintō* como una forma de especialización dentro de ese marco, ya que muchos usaban a los *kami* como llave para alcanzar la iluminación.

Teniendo todo esto presente, Teeuwen cree que no se puede considerar que los ritos esotéricos, donde aparecen símbolos *kami* o imperiales que han reemplazado a la simbología budista, son aberraciones sincréticas desde una óptica tanto de un ‘budismo puro’ como desde la ortodoxia sintoísta. Por lo tanto, *Shintō* no sería algo que haya existido como tal en la historia de Japón, sino «un término colectivo para definir los varios intentos hechos en diferentes periodos históricos para unificar las prácticas y creencias de los *kami*» (Teeuwen, 2002, p. 233).

3.2: La teoría *Honji Suijaku* y la contrapartida de *Kanetomo*

Complementaria a la teoría *Kenmitsu Taisei*, esta teoría se resume en la idea de que al menos desde el siglo XI los *kami* son identificados como trazas manifestadas (*suijaku*) de la sustancia original de budas y de bodhisattvas (*honji*). Este proceso de identificación fue paulatino, regular y lento. El punto de inicio puede datarse en el siglo VIII, cuando surgieron los complejos santuario-templo (*jinguji*). Estos complejos generaron el caldo de cultivo necesario para que el proceso de identificación de los *kami* y budas resultase.

Al mismo tiempo, se produjo la identificación del *kami* Hachiman con una divinidad protectora de la ley budista, para posteriormente ser considerado un bodhisattva, y, además, los templos budistas decidieron adoptar *kami* tutelares a lo largo y ancho de Japón. En el siglo IX, surgió la noción de que algunos *kami* eran emanaciones de budas, de bodhisattvas o de devas que ‘mezclan la luz de Buda y la convierten en uno con nuestro mundo de polvo’ (*wakō dōjin*) con el fin de llevar a los seres humanos al camino del budismo. Durante los dos siglos siguientes, los *kami* ascendieron en el marco religioso budista a emanaciones locales de budas y de bodhisattvas que personificaban su sabiduría y compasión. Previamente, los *kami* tenían una consideración mucho peor, de hecho, la gente corriente usaba la ley budista para contactar con los *kami* por el miedo que éstos les profesaban (Breen & Teeuwen, 2000, p. 95).

El culmen de este proceso data de finales del siglo XII y siglo XIII, cuando algunos *kami* pasaron de ser emanaciones (*suijaku*) secundarias de divinidades principales del budismo (*honji*), a personificaciones de la iluminación universal de Dainichi (Buda universal). Estos selectos *kami* estaban íntimamente relacionados con Amaterasu, y consiguieron ser protagonistas en algunos de los rituales más elaborados de toda la doctrina budista. Esta nueva visión de los *kami* es sumamente importante porque marcó las bases de las primeras escuelas del pensamiento sintoísta como *Watarai Shintō* o *Yoshida Shintō*. Las enseñanzas basadas en esta doctrina entendieron que existe una iluminación inherente (*hongaku*) y natural que es superior a la obtenida a través del budismo exotérico, y que puede ser alcanzada a través de las enseñanzas de algunos *kami*, es decir, en el momento en el que se logra la unión *kaji* con Dainichi o con una de sus emanaciones. Por lo tanto, se le está dando a los *kami* un rol central en la iluminación en un budismo esotérico totalmente único. Los *kami*, a través de los ritos, se volvieron parangones del *hongaku*, que junto con la asociación de Amaterasu con Dainichi, y con la creencia de que es Japón y no la India la tierra original de Dainichi, formaron los tres pilares a través de los cuales esta doctrina y teoría religiosa está sostenida. Los santuarios Hie fueron los nombres dados a los lugares de culto asociados a este principio (Breen & Teeuwen, 2000, pp. 96-99).

En todo este contexto, surgió el *Yuiitsu Shintō*, que revolucionó toda esta concepción. Esta escuela defendía el principio de que el sintoísmo era la fe más original y profunda de todas. Tanto el confucianismo, como el budismo como el taoísmo se

habrían inspirado en el sintoísmo (Raveri, 2000, p. 338). Su fundador, Kanetomo, creó una clasificación tipológica tripartita del sintoísmo: 1) *Honjaku-engi Shintō*, basado en la teoría *honji suijaku*; 2) *Ryōbu-shugō Shintō*, basado en la asimilación de Dainichi y Amaterasu; y 3) *Genpon-sōgen Shintō*, que es la propia enseñanza de Kanetomo y a la que me voy a referir. Este tercer tipo de sintoísmo, según Kanetomo, lleva existiendo desde siempre, es la enseñanza más básica y original de los *kami*, y se puede contrastar con las otras dos, las cuales están influenciadas por el budismo. Kanetomo invierte la idea original del *honji suijaku* al asumir que los *kami* son la divinidad principal original (*honji*), de los budas (*suijaku*). Si en los periodos anteriores los *kami* tuvieron un claro carácter subordinado a la doctrina budista, para Kanetomo es justo lo contrario. No obstante, pese a cambiar la concepción del *honji suijaku*, esta escuela nunca cuestionó la coexistencia de los *kami* y los budas ni los separó (Breen & Teeuwen, 2000, pp. 119-139).

En este contexto, el sistema religioso japonés tenía una dimensión ritual profundamente variada, donde la devoción y el retorno a la ortodoxia de la meditación ganaban terreno. Aparecieron ceremonias donde se mantuvo el antiguo ritualismo *Tendai* y *Shingon* sin que eso supusiese la ruptura del *honji suijaku*. Lo más significativo sin duda fue «la apertura de las dos experiencias religiosas básicas: la numinosa y la mística». Respecto a la primera, tenemos el ejemplo de la devoción al buda Amidha, centrada en la gloria de Dios y la humildad del individuo. Y respecto a la segunda, fue el budismo zen el que se centraba en la búsqueda mística de la luz interior a través de la unión con la naturaleza en una experiencia panenhénica. También se le achaca al budismo zen la importancia de la dimensión artística de la religión japonesa, ya que otorgaron a las actividades mundanas un significado trascendental, recreando una nueva idea de belleza como imperativo religioso. El ritualismo más sintoísta, por otro lado, se centraba más en la experiencia de la pureza y la eliminación de la impureza (Smart, 1998, pp. 151-152).

3.3: La teoría *Kenmitsu Taisei*

La teoría de Kuroda Toshio del *Kenmitsu Taisei* (sistema exotérico-esotérico), que ya he introducido, es un modelo interpretativo sólido de época medieval sobre la sociedad y religión japonesas. La influencia que ha tenido en los estudios del budismo, del *Shintō*, y en el entendimiento de la propia historia del país del Sol naciente ha sido muy grande, no obstante, lejos de ser una teoría perfecta, todavía tiene muchos puntos que tienen que

ser aclarados. En este apartado voy a explicar brevemente en qué consiste esta teoría con el fin de mostrar la importancia que tuvo el budismo japonés medieval en el devenir del culto a los *kami*.

Toshio propuso su teoría de este sistema exotérico-esotérico (*Kenmitsu Taisei*) en 1975, cuando también desarrollaba el concepto de los complejos templo-santuario (*jinguji*). Estas ideas revolucionaron la historiografía medievalista japonesa, que previamente interpretaba el periodo medieval en otros términos más ligados a la aparición de un ‘nuevo budismo’ (Masayuki, 1996, p. 427). Esta teoría se centra esencialmente en explicar cómo todo este sistema de creencias (confucianas, taoístas, de culto de los *kami*, y, por supuesto budistas), doctrinas, rituales, deidades y tradiciones que se agrupan en el *Kenmitsu Taisei* acaba formando una estructura religiosa propia al menos desde el siglo XI bajo el paraguas del budismo *kenmitsu*.

Para empezar, Toshio interpretó que el desarrollo del *Kenmitsu Taisei* ocurrió en tres fases (Masayuki, 1996, p. 439):

1. La unificación de la religión japonesa basada en ritos taumatúrgicos para el reposo de los espíritus
2. La aparición de enseñanzas expresivas de la unificación doctrinal de las respectivas sectas *kenmitsu* y la formación de reglas sectarias para los rituales *kenmitsu*
3. El reconocimiento por la sociedad secular de la legitimación de las seis sectas tradicionales y de la formación de un nuevo tipo de orden social religioso

Este desarrollo histórico tuvo lugar en diferentes momentos: el primero sería en el siglo IX, con la integración de la religión japonesa en un sistema de pensamiento esotérico; un segundo momento ocurre en el siglo X, cuando aparece el movimiento de la Tierra Pura de la secta budista Tendai; y un tercer momento en el siglo XI, que es cuando según Toshio surge la ‘dependencia mutua’ de los sistemas de creencias de Japón que acabaron por solidificarse en el *Kenmitsu Taisei*, dándole a éste el control de toda la ortodoxia religiosa de Japón: «en esta fase, el *Kenmitsu Taisei* era más que un simple sistema religioso. Emergió como estructura de poder y en ese sentido asumió el estatus de una religión ortodoxa establecida» (Toshio, 1991, pp. 79, apud Masayuki, 1996, p. 439). En este siglo también es cuando los complejos santuario-templo alcanzaron el estatus de ‘élites dominantes’ en el mundo religioso (Masayuki, 1996, p. 439).

En este sistema los llamados complejos santuario-templo, donde los *kami* y los budas eran venerados juntos, fueron las estructuras religiosas paradigmáticas que ejemplificaron la unión del culto a los *kami* y del budismo. Como he introducido antes, para Toshio, el pensamiento religioso de esa época no eran dos sistemas religiosos separados que habían llegado a un tipo de acuerdo para formar instituciones unidas, sino más bien un sistema unificado de pensamiento religioso que integraba una gran variedad de deidades. Efectivamente había sustanciales diferencias, ya que había casos en los que ciertos grupos se especializaban más en cultos a *kami* locales tradicionales, y otros en un sistema budista más «oficial». Sin embargo, en ningún caso ni los unos ni los otros cuestionaban el marco budista en el que los *kami* estaban establecidos, al menos hasta el siglo XVII, cuando unas primeras formas de sintoísmo propiamente dicho emergieron (Teeuwen & Scheid, 2002, p. 196).

Cabe aclarar que Kuroda Toshio, pese a asegurar que el sintoísmo no existió como religión independiente hasta el siglo XIX, no resta importancia al hecho de que existieran cultos a *kami* en santuarios. De hecho, les atribuye un rol central y especial en el propio sistema *kenmitsu* como una forma particular de budismo en el territorio y estado japonés. No obstante, su teoría tiene algunos problemas que no ha conseguido resolver. El más importante, sin duda, es la aparición en los textos del siglo XIII-XIV del *Watarai Shintō* o del *Yuiitsu Shintō* con una doctrina ritualizada y en parte diferenciada del budismo. Para justificarse, asegura que en el sistema *kenmitsu* también estaban incluidos formas confucianas y taoístas, junto con elementos *kami*, que acabaron siendo el sustrato para la posterior formación y evolución de escuelas confucianas y sintoístas no budistas del siglo XVII (Teeuwen & Scheid, 2002, p. 197). Para comprender la larga duración del sistema *Kenmitsu Taisei*, el mayor discípulo de Toshio, Taisha Masuyuki, aclara que el papel que tuvieron las ocho sectas *kenmitsu* o la interdependencia de éstas con el Estado fueron esenciales para el funcionamiento de este sistema durante tantos siglos (Masayuki, 1996, p. 440).

Concluimos entonces que no había razón alguna para que los budistas japoneses despreciasen a los *kami*. De hecho, seguían venerándolas como deidades propias siempre y cuando concediesen un lugar preeminente a Buda y a los valores budistas. Las peregrinaciones sagradas de *kami* y budas terminaron por combinarse en esta época, sobre todo con el gigantesco aumento de *yamabushi* (ascetas budistas de la montaña). Los emperadores, por un lado, pudieron mantener la legitimación de origen divino sin que eso

supusiese de ninguna forma una tensión con su fe, la budista. Por otro lado, respecto a lo popular, era muy frecuente tener un *kamidama* y un *butsudan* (altar dedicado a un *kami* y altar dedicado a Buda) en una misma casa. No obstante, lo más significativo del sincretismo en la vida popular sin duda son los ritos de paso. Los budistas tenían un control absoluto de los ritos y ceremonias funerarias, mientras que los matrimonios eran realizados normalmente a través del rito *kami*. El confucianismo no quedó de lado en todo este sistema, de hecho, actuaba como inspirador de la ética de la vida diaria (Smart, 1998, pp. 149-150).

3.4: *El papel secular de los kami*

Como introduje en el apartado de época antigua, es pertinente desarrollar el marco institucional en el que se encontraba el culto a los *kami* y el papel que los *kami* tenían en todo este sistema.

Si el sintoísmo es una manifestación de Buda y una forma en la que se convierte y salva a los seres humanos, ¿qué rol juegan los *kami*? ¿juegan el mismo papel que el Buda o por el contrario uno subordinado? Kuroda Toshio contesta a esta pregunta afirmando que el sintoísmo tuvo también un carácter secular en época medieval. Pese a admitir que hay ejemplos de sincretismo con el budismo como es el caso del *kami* Hachiman (véase *figura 11*) remarca también cómo el papel secular del sintoísmo se trasladaba a la corte y al emperador en numerosos ritos y fiestas de época medieval que tenían el fin de envolver en un halo de misterio a la autoridad (Toshio, 1981, pp. 14-15).

Para justificar el papel secular de los santuarios dentro de un budismo *kenmitsu*, afirma que la palabra *suijaku* (manifestación) era entendida no en el sentido filosófico del budismo Mahāyāna, sino como algo mucho más simple: el descenso desde el cielo a un punto concreto para volverse el *kami* guardián local de ese punto. A raíz de esto, los primeros santuarios eran representados con la forma de un mandala. Tanto la leyenda de fundación del santuario como su arquitectura y los rituales que se realizaban ahí expresaban filosofía budista. El quid de la cuestión para Kuroda Toshio es que el papel secular que tenía el sintoísmo, que muchos estudiosos del sintoísmo achacaban a un intento de la ‘religión indígena de Japón’ por labrarse un hueco en un mundo budista, estaba de igual forma unido al budismo (Toshio, 1981, p. 15).

Por lo tanto, como los santuarios eran el brazo secular del budismo, su responsabilidad estaba ligada a legitimar el poder de la propia autoridad secular. Esto se manifestó en la creación de un estado ritualizado, que ya introducimos en el apartado de la época antigua, cuyo énfasis iba dirigido al gobierno sagrado y a que el estado imperial se hiciera responsable del culto a los *kami* en santuarios específicos. Esto se concretaría en el siglo X, cuando eligieron veintidós santuarios totalmente patrocinados por el estado, cuyo núcleo era el santuario de Ise, a través de los cuales se legitimaría el poder. Estos veintidós santuarios se convirtieron en un intento por parte del estado de crear un sistema unificado de modos de ritualización para establecer una ideología de gobierno profundamente entrelazada a la relación simbiótica entre santuarios y templos. Con este sistema, el Imperio de Japón quería el poder legitimador del sistema exotérico-esotérico de los complejos santuario-templo a cambio de financiación para éstos (Breen & Teeuwen, 2000, pp. 68-89).

Desde la perspectiva popular, la gente normal tenía un profundo sentimiento de pavor hacia los *kami*. Para los asuntos terrenales, normalmente el rezo iba dirigido a los *kami*, mientras que para los asuntos del otro mundo, a Buda. Por ejemplo, si uno quería pedir ayuda para ganar una batalla, se recurría esencialmente a los *kami*. Entonces, ¿de dónde surge el miedo? La clave está en los actos de los *kami*: si uno complace a los *kami*, la recompensa es suma, pero si por el contrario les enfadas, el castigo será igual de estricto.

Por lo tanto, la idea extendida de que Japón es la ‘tierra de los *kami*’, tanto en sus implicaciones políticas como religiosas, estaba basada en el propio rol secular de los *kami*. Esto no significa que el sintoísmo no tuviera carácter religioso, sino que muestra que el budismo *kenmitsu*, en el que el sintoísmo se encontraba, había inundado todos los aspectos de la sociedad (Toshio, 1981, p. 16).

4: SINTOÍSMO EN LA ÉPOCA MODERNA (1868-1914)

El Periodo Meiji (1868-1914) es sin duda el periodo más estudiado y trabajado por los académicos del sintoísmo. No es para menos. Ésta fue la época en el que la figura del emperador recuperó su poder absoluto tras setecientos años en los que su papel como líder del Imperio había quedado relegado a rituales y ceremonias. Después de setecientos años de gobiernos militares de samuráis liderados por el *shogun* (jefe militar), el emperador volvió a tener el poder. También fue el periodo en el que el sintoísmo y el budismo fueron separados (*shinbutsu bunri*) artificialmente en dos religiones distintas, forjando una nueva tradición sintoísta totalmente ligada a la institución imperial que apelaba a la antigüedad. Además, también fue cuando el cristianismo y todas las demás religiones occidentales fueron duramente reprimidas por parte de las autoridades. Por todas estas razones, es pertinente hablar extensamente de la situación política del país antes de centrarnos específicamente en el ‘nuevo sintoísmo’.

4.1: Situación política de Japón

A lo largo de todo el apartado anterior he intentado mostrar cómo el culto a los kami y el budismo eran dos partes de un mismo cuerpo religioso denominado budismo *kenmitsu*. También he explicado la relación íntima que tenían los budas y los *kami*, así como la formación de sectas sintoístas que variaban ligera o abruptamente esa misma concepción. Todo este sistema, con matices, fue el que dominó el mundo religioso de Japón durante siglos. ¿Cómo pudo el culto a los *kami* desengancharse de este sistema hasta acabar siendo una religión independiente en la actualidad?

La época que lo cambió todo rápida y abruptamente fue sin duda la Restauración Meiji (1868). En ese momento, el estado no dudó en separar de manera forzosa y artificialmente las tradiciones concernientes a los *kami* y las de los budas con el objetivo de establecer una independencia institucional del sintoísmo. De hecho, a este proceso los contemporáneos lo denominaron *shinbutsu bunri* (la separación de *kami* y budas). ¿Por qué razón el Imperio de Japón disgregó el sintoísmo del budismo? ¿Cómo la gente pudo creerse este hecho y asimilarlo hasta nuestros días? ¿Qué ocurrió con el budismo japonés al verse duramente dañado por perder gran parte de su identidad? ¿En qué situación

quedaba el sintoísmo, y qué relación tiene con la institución imperial? Para contestar a estas preguntas hay que comprender en qué situación política se encontraba Japón a la altura del año 1800.

Al menos desde que existen registros escritos del VII, hasta el final del Periodo Heian en el siglo XII, Japón fue gobernado por un emperador. Éste tenía un poder absoluto tanto en el plano político, legislativo y religioso. Con el paso de los siglos, una nueva clase militar, los samuráis, fue ganando mucho poder hasta formar auténticos señoríos feudales que controlaban extensas regiones. A fines del siglo XII, uno de estos líderes feudales dio un golpe de estado exitoso. A partir de ese momento hasta 1868, Japón dejó de estar gobernado por un emperador y pasó a estar regido por un jefe militar denominado *shogun*. La figura del emperador no desapareció, simplemente quedó relegada a una función secundaria totalmente alejada de la política y vinculada a ritos y ceremonias (Hall, 1980, pp. 1-115).

A inicios del siglo XIX, cuando Japón dejó de seguir una política aislacionista y se abrió al mundo, el gobierno militar que regía Japón (*bakuhan*) entró en una profunda crisis que no pudo superar. Opositores al *bakuhan* comenzaron a aflorar: desde revoltosos campesinos hambrientos a samuráis profundamente aislacionistas, pasando por comerciantes enriquecidos que vieron en un golpe de estado una oportunidad. El aperturismo y el gobierno militar eran vistos como una amenaza al sistema tradicional japonés. Por el contrario, el emperador encarnaba todas las virtudes tradicionales que tenían los japoneses frente al resto del mundo, los bárbaros. Todo este proceso culminó en la llamada ‘Guerra Boshin’ (1868-1869), que finalizó con una clara victoria de los partidarios de la restauración de todos los poderes a la corte imperial (Walker, 2017, pp. 161-201). Cuando el emperador Mutsuhito (también llamado Meiji Tennō) más necesitaba legitimarse, encontró en las raíces del culto estatal sintoísta del periodo antiguo una forma perfecta para justificar su ascenso al trono. No obstante, se encontraba con un serio problema: el sintoísmo y el culto de los *kami* de hace mil años no era el mismo que el del siglo XIX. Para solucionarlo, decidió separar al budismo del sintoísmo y apelar a la tradición (a veces real, a veces inventada) de un Imperio de Japón que había perdido su gloria. El sintoísmo subordinado al estado (sintoísmo estatal) permitió al emperador de Japón dar legitimidad a su reinado y cohesión a su imperio.

4.2: Precedentes: *kokugaku*

Ya he explicado cómo y por qué el culto a los kami y el budismo formaban parte de un mismo ente religioso. ¿Qué ocurrió para que de un día para otro toda esta concepción diera un vuelco de ciento ochenta grados?

El ‘Estudio Antiguo de Japón’ (*kokugaku*) es un movimiento intelectual de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII centrado en el estudio de la literatura clásica de Japón. Este movimiento en un comienzo estaba impulsado por académicos del neoconfucianismo que acentuaban la importancia de la literatura clásica China y asentaban ideológicamente a la clase militar dominante como la cúspide social. Bien entrado el siglo XVIII esta escuela cambió radicalmente, oponiéndose al estudio de los textos clásicos de Confucio y a la primacía de la clase militar dominante. En lugar de textos chinos, propugnaron por estudiar lo japonés: textos antiguos, literatura, lengua, etc. El objetivo a partir de ese momento no era otro que la purga total de cualquier influencia extranjera en el estudio la literatura japonesa. Todo lo que pudiera haber tenido influencia extranjera dejaba de ser puro, incluyendo el confucianismo y budismo. Este fue en última instancia el origen de la idea del sintoísmo como ‘la religión indígena de Japón’ (Naofusa, 2010).

Con el paso de los años, cada vez más intelectuales abandonaban el estudio del confucianismo y abrazaron los estudios japoneses como, por ejemplo, los centrados en el santuario de Ise. Motoori Norinaga (1730-1801), estudioso más importante de esta escuela, intentó desarrollar un sistema moral del Japón antiguo (el cual era considerado ‘puro’ por no tener influencia extranjera) al cual denominó *kokugaku no michi* (‘camino de los dioses’) (Naofusa, 2010). Él, junto a Hirata Atsutane (1776-1843), el poeta Kamo Mabuchi (1693-1769) y el sacerdote sintoísta Kada no Azumamaro (1669-1739) son considerados los cuatro grandes profesores del *kokugaku*. Pese a los muchos intentos de ampliar la base social de esta escuela, sobre todo entre campesinos y comerciantes, nunca lograron crear un movimiento de masas.

El *kokugaku* consiguió ser por fin un auténtico movimiento social cuando a mediados del siglo XIX se extendió entre la población en el Valle de Ina gracias a Katagiri Harukazu (1818-1866), dando lugar al llamado ‘nativismo’. Este movimiento emergió en un contexto en el que Japón estaba sufriendo una intensa presión extranjera y un

crecimiento de la conflictividad social. Además, existía un agresivo debate entre el *shogun* y el emperador sobre si mantener o no la política aislacionista ante el supuesto riesgo de una invasión extranjera. Integrado por clases bajas y comerciantes cuyo lema principal era ‘reverenciar al emperador, expulsar a los bárbaros’ (*sonnō jōi*), tenían el objetivo de acabar con el gobierno militar que había regido Japón durante casi setecientos años. Los nativistas, siguiendo las doctrinas de los cuatro grandes profesores, aprendieron que sus ancestros debían ser adorados como *kami* y que el emperador debía ser adorado también como una divinidad viviente, mediador entre el mundo de los dioses y el camino de los hombres. Como dijo Hirata Atsutane: «El camino de los *kami* (*Shintō*) es el gran camino de nuestro país. Al ser el camino regido por el emperador, claramente debe ser reverenciado por encima del confucianismo o del budismo» (Breen & Teeuwen, 2000, pp. 205-206). Esta escuela, tanto en su forma intelectual como en movimiento social, era claramente contraria al *bakuhau* (gobierno militar). Anhelaban restauración del poder imperial y la vuelta a la tradición. No obstante, nunca llegaron a tener la fuerza suficiente como para tumbar al régimen, ni pudo convertirse en un movimiento social más allá del valle Ina.

El *kokugaku* es especialmente interesante para este periodo porque de alguna manera refleja que había existido un movimiento intelectual previo a la Restauración Meiji que había propugnado por gran parte de las doctrinas que luego fueron aplicadas por el emperador cuando recuperó su poder: divinización del emperador, vuelta a la tradición de la antigüedad, patrocinio estatal del culto, diferenciación del budismo y sintoísmo con la exaltación de este último, etc. Esta escuela de pensamiento permite comprender mucho mejor que el sintoísmo estatal y la ‘separación de los *kami* y los budas’ (*shinbutsu bunri*) no fueron creados en el año 1868, sino que tenían precedentes intelectuales y de pensamiento que ya proponían un predominio del sintoísmo frente al budismo.

4.3: Transformación del sintoísmo desde arriba: shinbutsu bunri y la separación de cultos populares

Ōkuni Takamasa, discípulo de Hirata Atsutane, Kamei Koremi y Fukaba Bisei son los ideólogos que crearon la doctrina imperial basada en el sintoísmo antiguo. No

obstante, y aunque parezca extraño, gran parte de lo que podría considerarse sintoísmo de base estuvo totalmente enfrentado a esta nueva ideología. Tenemos el caso de Yoshida Ryōgi, por ejemplo, que encabezada la escuela *Yoshida Shintō*, y que se opuso fervorosamente a las ideas que propugnaban hombres como Fukaba Bisei. Del mismo modo, incluso en personas con ideologías similares como es el caso de Tokoyo Nagatane, discípulo de Hirata Atsutane de la escuela *kokugaku*, hubo una gran oposición. Los nuevos ideólogos imperiales se granjeaban enemigos dentro de la supuesta religión que ellos mismos deseaban reformar y reforzar. Es decir, que una gran parte del sintoísmo de base, a excepción de algunos estudiosos del santuario de Ise, estaba totalmente en contra de las reformas que desde arriba se planeaban implantar (Breen & Teeuwen, 2000, p. 232).

Poquísimos tiempo después de llegar a la cumbre de su carrera política gracias al impulso de la victoria imperial, Koremi y Bisei publicaron los famosos edictos *shinbutsu bunri rei* ('edictos de separación de los santuarios y templos') entre marzo y abril de 1868. Toda esta nueva ideología imperial estaba fundamentada en el recientemente reimplantado principio *saisei itchi*. Estos ideólogos no titubearon en restaurar el *jingikan* (departamento de los asuntos de los dioses), la institución que dirigió el sistema ritualizado de culto estatal del gobierno *ritsuryō*. El objetivo era establecer un sistema que con la institución imperial a la cabeza abarcara asuntos políticos y religiosos como santuarios, sus sacerdotes y los rituales derivados de ellos. La diferencia fundamental entre estas reformas y las del siglo VII es que el estado japonés tenía muchísimo más poder para imponer su ideología y doctrina en absolutamente todos los santuarios del país. Los varios edictos se fundamentaban en (Breen & Teeuwen, 2000, p. 233):

- 1) Los monjes budistas que trabajaban en santuarios sintoístas localizados junto a templos budistas debían dejar de participar en los ritos de los santuarios.
- 2) Se dejaba de aplicar la antigua práctica de nombrar con terminología budista a deidades de santuarios budistas. Por ejemplo, el *kami* Hachiman dejaba de ser un bodhisattva, para convertirse simplemente una divinidad indígena sintoísta llamada Hachiman Daijin.
- 3) Se eliminaba cualquier tipo de simbología budista de todos los santuarios sintoístas (campanas, imágenes, pinturas, estatuas...)

Más que separar el sintoísmo del budismo, lo que estaban haciendo estos ideólogos era crear un sintoísmo totalmente nuevo (Breen & Teeuwen, 2000, p. 234). Tres simples edictos destruyeron de un día para otro gran parte de la tradición cultural y religiosa que llevaba existiendo en Japón desde hacía muchos siglos. A partir de ese momento, los santuarios quedaron totalmente aislados, perdiendo una gigantesca parte de lo que era suyo (simbología, monjes, rituales...) y provocando la desnaturalización las religiones de Japón. Además de estos edictos, los ideólogos promulgaron nuevas leyes con el objetivo de sacar al budismo de su estatus privilegiado para ponerlo al servicio del estado, e imponer una supuesta *fukko Shintō* (restauración del sintoísmo) bajo tutela imperial (Breen & Teeuwen, 2000, pp. 235-238).

La política anticristiana también es muy destacada en estos ideólogos. En abril de 1868 el cristianismo fue declarado una secta dañina, y se fomentó la delación recompensando a los que delatasen cristianos. Había un odio irracional hacia las ‘religiones occidentales’, pero, y pese a que daban prioridad al sintoísmo, las religiones asiáticas corrieron mejor suerte ya que, como decía el mismo Fukaba Bisei: «aunque es verdad que el budismo y el confucianismo vinieron a Japón desde el extranjero, no contravienen la voluntad de los dioses» (Breen, 1990, p. 580). Esta visión de cierta libertad religiosa de Bisei, no muy común entre sus colegas, contradecía en parte los prejuicios que derivaban del principio del *saisei itchi*, que inevitablemente daba a entender la supresión del cristianismo y la aniquilación del budismo. No obstante, a partir de 1872, la política anticristiana y antibudista se dejó de lado porque el estado, como explicaré un poco más adelante, quería incorporar al budismo en un nuevo sistema (Breen, 1990, pp. 580-581). Toshio resume este proceso de esta forma (Toshio, 1981, p. 20):

La noción del sintoísmo como una religión indígena de Japón finalmente emergió completamente, tanto de nombre como de hecho, con la llegada del nacionalismo moderno, que evolucionó desde la escuela del ‘Estudio Antiguo de Japón’ (*kokugaku*) de Motoori Norinaga y el movimiento de la Restauración sintoísta del Periodo Edo hasta culminar con el establecimiento del sintoísmo estatal en el Periodo Meiji. La separación del sintoísmo y el budismo (*shinbutsu bunri*) y la simultánea supresión del budismo (*haibutsu kishaku*) eran ‘correctores’ coercitivos y destructivos empujados por la mano del gobierno. Con éstos, el sintoísmo alcanzó por primera vez el estatus de una religión independiente, distorsionado lo que había sido.

No se puede ignorar tampoco la enorme importancia que tienen los cultos populares en el sintoísmo. Para Yanagida Kunio, éstos tienen un papel central por su larga tradición. El sintoísmo sería, según su visión, un sistema armonioso que incluye creencias populares (*minkan shrinkō*) como una expresión original y auténtica de las prácticas sintoístas. La creación de ese ‘nuevo sintoísmo’ en el Periodo Meiji no solo significó la exclusión del budismo, sino que también supuso la marginación de muchos cultos populares. Por lo tanto, *shinkō* podría entenderse tras la Restauración Meiji como un sistema separado que aglutina elementos de ‘culto a los *kami*’, budismo, taoísmo y tradiciones locales. Además, en estos cultos se llegaron a crear lugares sagrados propios y sacerdotes como las médiums chamanes de las *itako* (Breen & Teeuwen, 2000, p. 188).

Concluimos entonces que estos ideólogos crearon una ideología imperial basada en un ‘retorno a la antigüedad’, a veces real a veces ficticia, con el objetivo de restaurar un supuesto sintoísmo puro y original que estuviese subordinado al emperador. Además, querían eliminar los privilegios que tenía el budismo, y separarlo totalmente del sintoísmo. Estas ideas no surgieron espontáneamente en 1868, sino que son traídas de una tradición de intelectuales del *kokugaku* ya desde el siglo XVII que, con grandes matices, ya propugnaban por aplicar medidas similares. También es importante entender el contexto político. No es posible comprender ese rechazo a los extranjeros (llamados bárbaros), sin el miedo a una conquista extranjera que se vivió en el final del Periodo Tokugawa (1603-1868) en Japón, o sin el fuerte apego a la tradición local. El resultado de todo esto fue la creación de un nuevo sintoísmo independiente del budismo por primera vez en la historia.

4.4: Creación del sintoísmo estatal

«El sintoísmo estatal es entendido como todos los esfuerzos del gobierno en los que se usó el pensamiento y las prácticas sintoístas como un pilar para la integración nacional desde la Restauración Meiji (1868) hasta el final de la Segunda Guerra Mundial (1945)» (Shimazono, 2005, p. 1080).

La creación del sintoísmo estatal fue un proceso a través del cual el estado asumió, a partir de 1882 la administración de los santuarios basándose en el principio de que el sintoísmo ‘no era una religión’ para así evitar asumir una preeminencia del sintoísmo

sobre el resto de religiones. Este sistema se basaba en el *jinja no gi wa kokka no sōshi nite*, es decir, en la consideración de algunos santuarios no como lugares de culto religiosos sino como lugares donde se desarrollaban rituales estatales no religiosos. Los santuarios estarían bajo patrocinio del estado hasta que en 1887 se decretó que, salvo excepciones muy concretas como el santuario de Ise, el resto de santuarios tenían un plazo de 15 años para buscar financiación propia. Esta ideología se reflejó en la propia administración, en la que había un departamento para asuntos religiosos (*shukyokyoku*) y otro para los asuntos de los santuarios (*jinkyoku*). Se estaba creando una diferenciación entre un sintoísmo de carácter religioso (sintoísmo de secta) y otro estatal no religioso (sintoísmo de santuario) (Breen & Teeuwen, 2000, pp. 272-273). Junto a esto, se estableció que todos los santuarios sintoístas, tuvieran relación entre ellos o no, debían estar bajo una jerarquía en la que el santuario de Ise fuese la cabeza. Además, ascendieron a todos los santuarios a rango nacional (Hardacre, 1986, p. 43). A partir de ese momento, todos los japoneses tenían la obligación de cumplir los rituales oficiales del estado, pues estaban íntimamente relacionados con la ética dominante de la nueva constitución: lealtad a la nación (Smart, 1998, p. 471)

El sintoísmo estatal llegó a su culmen en 1900 con la creación del departamento de los santuarios sintoístas, tras renombrar y modificar los antiguos departamentos relacionados con santuarios y templos. A partir de ese momento, la jurisdicción de los santuarios y de otras religiones acabó subordinada a diferentes oficinas del gobierno. El alcance del sintoísmo estatal ya no se limitó solamente a ciertos santuarios, sino que también incorporó algunos de los templos budistas más importantes. Más que una religión, el sintoísmo estatal era una entidad que permitía la oficialización de ritos y rituales al servicio del estado (Shimazono, 2005, pp. 1083-1084). En el Periodo Meiji (1868-1914) se observa, por lo tanto, cierta contradicción: no son partidarios del budismo, y de hecho crean normas para perjudicarlo, pero al mismo tiempo aprovechan el poder que les brindan los monjes budistas para expandir la ideología imperial.

Todo comenzó con el intento fracasado de crear una religión fundamentada en el estado. Para poder convencer a los ciudadanos de esto se inició la llamada ‘Gran Campaña de Promulgación’, en la que el estado se estaba enfrentando a un budismo con una presencia muy enraizada en Japón. No era una tarea sencilla. El objetivo de esta campaña, que estuvo activa entre 1870-1884, era el crear un credo religioso: ‘Gran Enseñanza’ (*taikyō*), que trascendiera las sectas religiosas sintoístas. Los promotores de esta campaña

eran tanto sacerdotes sintoístas como monjes budistas. No se nombraba explícitamente esta nueva ‘religión’ como sintoísta, pero se usaban santuarios, vestimentas sintoístas, sacerdotes sintoístas, etc. Las tres grandes enseñanzas eran; 1) respeto a los *kami*, amor para el país; 2) dejar claros los principios del cielo y del camino de los hombres; y 3) reverenciar al emperador y obedecer la voluntad de la corte imperial. Como se puede ver, el estado quería crear una religión nueva que legitimara a la institución imperial teniendo como base el sintoísmo (Hardacre, 1986, p. 45).

En un comienzo, el objetivo también incluía incorporar a sectores budistas, pero éstos rápidamente se retiraron. Los sintoístas no estaban en su mayoría a favor de todos estos cambios: dos nuevas religiones declararon ser organizaciones sintoístas independientes de esta campaña, es decir, sin supervisión estatal: *Shintō kurozumiha* y *shusei-ha*. En cuanto las demás sectas sintoístas se desmarcaron, el estado imperial vio imposible crear una religión estatal para la población. El sintoísmo estatal no pudo dar el salto a convertirse en una auténtica religión porque el mundo religioso de Japón se lo impidió. Por lo tanto, el intento de crear una religión fundamentada en nuevos credos de deidades que, a excepción de Amaterasu, nadie adoraba, y el intento de inculcar a la población el deseo de seguir las directrices del estado, acabó en absoluto fracaso (Hardacre, 1986, pp. 50-54).

Fue tras el fallido intento de intentar crear una religión cuando el estado estableció a partir de 1889 la estrategia de no considerar a este sistema de santuarios estatales una religión. También descartaban que las prácticas que en esos santuarios específicos se realizasen fueran religiosas. Fue en ese momento cuando se dividió el sintoísmo entre el sintoísmo de santuario (no religioso) y el sintoísmo de secta (religioso). Pese a esta concepción artificiosa, la inmensa mayoría de sacerdotes sintoístas creían que los santuarios eran religiosos y que en los santuarios se realizaban prácticas religiosas. La idea era mantener un estado ritualizado asegurándose la especial relación entre el sintoísmo de santuario y el estado, sin que al mismo tiempo significase el incumplimiento del principio de libertad religiosa de las organizaciones religiosas recién promulgada en la constitución (Shimazono, 2005, pp. 1085-1086).

Realmente, ¿qué doctrinas religiosas seguía este sintoísmo estatal para que existiera un debate sobre si considerarlo una religión o no? Lo central sin duda fue la figura del emperador. Bajo el sintoísmo estatal, el emperador era considerado un ser sagrado, junto

con la tierra, dioses y espíritus tradicionales exclusivos de Japón. El estado, con la ‘Gran Campaña de Promulgación’ intentó sin éxito convencer a los japoneses de que la adoración del emperador y de las morales nacionales eran deberes nobles que debían ser llevados estrictamente. Los medios más usados para la propagación iban desde enseñanzas en santuarios hasta el *mass media*, pasando por guerras y días festivos. Pese a que esta campaña no pudo lograr el objetivo de impregnar a toda la población, sí que se asentó en sectores importantes de la sociedad. Toda esta ideología acabó por convertirse en el sustento para la posterior fascistización del país (Shimazono, 2005, p. 1089).

El resultado de este convulso periodo fue la creación de un sintoísmo independiente del budismo tras el *shinbutsu bunri*, y que correspondería salvando las distancias, con el sintoísmo que conocemos actualmente. Por otro lado, el sintoísmo estatal terminó sus días con la caída de dos bombas atómicas en Hiroshima y en Nagasaki en el verano de 1945 y la llegada de una nueva era para el país del Sol naciente. Por lo tanto, el sintoísmo habría obtenido por primera vez en su historia el estatus de religión independiente; además, se creó la conciencia histórica de que esta religión había existido en Japón a lo largo de toda su historia (Toshio, 1981, p. 19). Por último, la última gran consecuencia de este periodo fue la creación de nuevas religiones que siguiendo tradiciones sintoístas o budistas tuvieron y tienen un papel independiente del sintoísmo como la *tenrikyo* o el *omoto* (Smart, 1998, pp. 474-476).

CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo, he mostrado algunas de las diversas interpretaciones que la palabra *Shintō*, sintoísmo o ‘culto a los *kami*’ tienen. Muchos investigadores han intentado dilucidar cuál es la naturaleza del sintoísmo, sus implicaciones, sus características y doctrinas, pero parece que no se ha conseguido dar una respuesta convincente que dé por finalizado este debate historiográfico.

Las interpretaciones del periodo antiguo son especialmente polémicas. Historiadores como Kitagawa o Naofusa aseguran que es claramente el momento en el que la religión de los *kami* por fin se institucionalizó, dando como resultado el sintoísmo en su máxima expresión. Esta visión en última instancia implica la idea de que el sintoísmo existe desde época prehistórica de manera ininterrumpida hasta nuestros días. Otros, como Mark Teeuwen, creen que no se puede denominar sintoísmo a ese sistema religioso ritualizado del culto estatal presidido por el *jingikan*. Teeuwen asegura que es más apropiado el término ‘sistema *jingi*’ porque la palabra *Shintō* no habría existido hasta el periodo medieval: «más que una forma de sintoísmo, el sistema *jingi* había sido un lienzo en el que el sintoísmo acabó por ser dibujado en el periodo medieval» (Teeuwen & Scheid, 2002, p. 205). Kuroda Toshio, por otro lado, afirmaba que el sintoísmo en el periodo antiguo no existió como religión independiente, sino que, pese a que los *kami* tuvieron una importancia evidente, su culto estaba en una posición subordinada dentro de un esquema mucho más amplio de budismo. Mientras tanto, otros como Tim Barrett creen que la influencia del taoísmo fue tal que incluso el sintoísmo podría llegar a considerarse una forma de taoísmo en Japón.

En lo que sí están todos de acuerdo es en el funcionamiento de este sistema ritualizado. El sistema imperial japonés copió la estructura política existente de China para fabricar su propia versión materializada en los muchos códigos que se redactaron en esa época, como el código *Yōrō* (718). Tenmu (627-686), creó todo un sistema de legitimación imperial vigente desde entonces, en el que la familia imperial sería descendiente de la diosa del Sol Amaterasu, a través de los textos del *Kojiki* y el *Nihon Shoki*, que mezclan historia y mitología. En este nuevo sistema imperial se instauró el *jingikan* (departamento de asunto de los dioses) de inspiración china, a través del cual se consiguió alcanzar un sistema ritualizado denominado ‘culto estatal’ en el que se

realizaban ceremonias y ritos en santuarios con patrocinio imperial con los *kami* como núcleo. A todo este sistema se le ha denominado *ritsuryō*.

No creo que a este sistema se le pueda catalogar como una forma de sintoísmo puro. Basándome en Mark Teeuwen, es más apropiado diferenciar ‘culto a los *kami*’ de sintoísmo. El sintoísmo sería los diversos intentos en la historia por unificar las creencias y prácticas *kami* para crear un ámbito distintivo del budismo, mientras que el ‘culto a los *kami*’ sería un conjunto de prácticas religiosas populares diversas donde predominan elementos tanto animistas, taoístas, chamánicos y budistas y donde no hay a penas distinción entre *kami*, budas o espíritus de los muertos.

El periodo medieval, por otro lado, es particularmente complejo. El mundo religioso de Japón fue absorbido por el budismo. Cualquier práctica religiosa, ya sea de ‘culto a los *kami*’, taoísta o incluso confuciana se encontraba bajo esquemas claramente budistas. Kuroda Toshio fue pionero en la idea de los *jinguji* (complejo santuario-templo) y en la teoría del *Kenmitsu Taisei*. En el contexto de los años 80, cuando apenas se conocía casi nada de lo que había significado el mundo religioso medieval japonés⁸, Toshio acuñó los complejos santuario-templo, existentes ya desde el siglo VIII, y los definió como las estructuras religiosas simbióticas que unían el culto tradicional de los *kami* con el budismo. Para él, esto tenía una significación más allá de un mero sincretismo religioso, todo estaba dentro de un mismo sistema religioso llamado budismo *kenmitsu* que agrupaba las creencias y rituales que desde contextos sintoístas, taoístas, confucianos o budistas, existían. Es decir, que la religión que había en Japón a lo largo de los muchos siglos de periodo medieval no es otra que el sistema religioso del budismo *kenmitsu*. Mientras tanto, el estado japonés implementó un nuevo sistema ritualizado de veintidós santuarios totalmente patrocinados por el estado a través de los cuales se legitimaría el poder.

El rol que jugó el sintoísmo en este sistema fue de subordinación, al menos en un principio. En el siglo IX existió la consideración de que algunos *kami* eran emanaciones de budas, de bodhisattvas o de devas que ‘mezclan la luz de Buda y la convierten en uno con nuestro mundo de polvo’ (*wakō dōjin*) con el fin de llevar a los seres humanos al

⁸ Además de la idea de que el sintoísmo había existido desde siempre, la mayoría de la historiografía aseguraba que en el periodo medieval había surgido un ‘nuevo budismo’ con características diferenciadas para poder definir vagamente todo este sistema religioso.

camino del budismo. A partir del siglo XI, los *kami* actuarían como trazas manifestadas (*suijaku*) de la sustancia original de budas y bodhisattvas (*honji*). Dos siglos más tarde, algunos de estos *kami* comenzaron a ser personificaciones de la iluminación universal de Dainichi (Buda universal). Las enseñanzas de estos nuevos *kami*, íntimamente relacionados con Amaterasu, permitían a los fieles alcanzar la iluminación inherente (*hongaku*) superior a la obtenida con el budismo esotérico. Los *kami* en esta época comenzaron a tener un rol esencial para alcanzar la iluminación budista.

Los brazos de este sistema eran las diversas sectas budistas y sintoístas como la Tendai o Shingon. Y es que el ‘culto a los *kami*’ estaba absolutamente unido a las distintas sectas, formando tradiciones únicas que en conjunto estaban dentro del gran marco del budismo *kenmitsu*. No obstante, las más relevantes para este tema fueron la *Watarai Shintō* y la *Yuiitsu Shintō*. La primera, cuyo núcleo era el Santuario de Ise, el más importante para el sintoísmo y el que alberga a la divinidad del Sol Amaterasu, tenía un importante componente budista, pero por el contrario rechazaba el uso de terminología budista. La segunda, representada por Kanetomo, fue especialmente interesante porque invirtió los papeles del *honji suijaku* al asumir que los *kami* son la divinidad principal original (*honji*) de los budas (*suijaku*). En estas sectas puede encontrarse el sustrato último para la posterior formación y evolución de escuelas confucianas y sintoístas no budistas en el siglo XVII.

La mayoría de la historiografía acepta el budismo *kenmitsu* como el sistema religioso por el que Japón fue regido durante el periodo medieval. No obstante, han surgido voces dispuestas a matizarlo como Mark Teeuwen. Él cree que el término *Shintō* surgió en el siglo XIV para remarcar a los *kami* como agentes cosmogónicos más puros y más fundamentales que los budas. Antes de este siglo, los japoneses habrían usado el término *jindō* (ámbito de las deidades no budistas) para referirse a lo que nosotros podríamos entender como sintoísmo.

Resumo entonces con que el sintoísmo en el periodo medieval forma parte de un sistema religioso mucho más amplio que abarca no solamente el ‘culto a los *kami*’, sino también creencias taoístas, confucianas o budistas. Con el paso de los siglos, los *kami* ganaron más importancia en la iluminación budista, mientras que diversas sectas como la *Yuiitsu Shintō* marcaban un importante precedente en lo que a partir del siglo XVII fue el *kokugaku*.

En el periodo moderno, con la llegada de la Restauración Meiji (1868), el mundo religioso de Japón dio un vuelco. En un contexto de nacionalismo aislacionista y de retorno a lo antiguo, la institución imperial volvió a recuperar el poder después de cinco siglos. En un intento por emular el sistema *ritsuryō*, reinstauraron el *jingikan* e implantaron medidas antibudistas y anticristianas con el fin de crear un nuevo sintoísmo ligado a la institución imperial. Pese a lograr la separación de los *kami* y budas (*shinbutsu bunri*) y la disgregación de los cultos chamánicos del sintoísmo, la ‘Gran Campaña de Promulgación’ fue un fracaso. No pudieron convencer a los japoneses de participasen activamente en ese nuevo sistema religioso en el que el emperador divinizado era el eje central. Estas ideas tuvieron el claro precedente en el *kokugaku*, donde ya desde el siglo XVII y XVIII se propugnaba por un retorno a la antigüedad y a la primacía de lo japonés sobre el resto.

Tras el fracaso de la Gran Campaña, el estado imperial dio un vuelco en su política religiosa. Pasó a considerar a los santuarios como ‘no religiosos’ para así no contradecir la nueva constitución que declaraba la libertad de culto y la separación entre los asuntos estatales y religiosos. En la mayoría de los casos, el budismo y sintoísmo de base no estaba de acuerdo con estas medidas gubernamentales que en última instancia eran una clara intromisión del estado. El periodo Meiji también tuvo una consecuencia inesperada: la creación de nuevas tradiciones sintoístas o budistas con un papel independiente como son la *tenrikyo* u *omoto*. Estos nuevos cultos, algunos con más duración que otros, jugaron un papel importante en el mantenimiento de la piedad religiosa de los japoneses en un momento en el que el estado parecía que no consideraba a los santuarios como religiosos.

Por primera vez en la historia, el sintoísmo pasó a tener un estatus de religión independiente. Es claro que hay una continuidad desde al menos el siglo III en toda esta tradición: *kami*, santuarios, festivales, sacerdotes... El problema es que, si miramos de esta forma el sintoísmo, lo estamos separando de lo que había sido. Estamos extrayendo el sintoísmo del budismo de la misma forma que lo hicieron en la Restauración Meiji, es decir, de manera artificial. No es posible comprender antes de 1868 el sintoísmo sin el budismo porque formaban parte de un mismo ser: el sistema religioso de Japón del budismo *kenmitsu*, que como he dicho a lo largo de este trabajo, incluye tradiciones confucianas, taoístas, budistas y sintoístas.

Hay algunos que mantienen que nuestro país se sostiene por las doctrinas del Camino de los Budas y los *Kami*, pero *Shintō* no se ha establecido como un cuerpo doctrinal. Mientras algunos identifican «restauración» (*fukko*) con *Shintō*, *Shintō* ha sido siempre un títere del budismo, y durante cientos de años, ha fracasado en enseñar sus verdaderos colores. Uno ocasionalmente escucha el nombre de *Shintō* en estas fechas, pero es solo un movimiento insignificante intentando avanzar cogiendo ventaja de la institución imperial en una época de cambio político. En mi opinión, es solo un hecho fortuito, y no se debería reconocer que tiene una doctrina establecida (Yukichi, 1983, p. 195, apud Hardacre, 1986, p. 29).

Este pasaje de Fukuzawa Yukichi escrito en 1875 refleja muy bien el pensamiento que algunos intelectuales tenían sobre esta nueva concepción del sintoísmo en el Periodo Meiji, y expresa tanto el pensamiento de Kuroda Toshio como la conclusión a la que quiero llegar en este trabajo.

No obstante, ¿qué significa entonces la palabra sintoísmo? Para contestar a esta pregunta voy a remitir a lo que dice Mark Teeuwen y su separación de ‘culto a los kami’ y sintoísmo. El ‘culto a los kami’ sería el conjunto de diversas prácticas religiosas populares donde abundan elementos taoístas, animistas, chamánicos y budistas. La palabra *Shintō*, por otro lado, es mucho más compleja porque ha ido variando de significado a lo largo de toda su historia. Si aceptamos la tesis de Mark Teeuwen, sería un término surgido en el siglo XIV para subrayar la pureza de los kami, mientras que para una gran parte de la historiografía sería ‘camino de los kami’ o incluso la religión indígena de Japón. He mostrado cuál ha sido la evolución del término y su implicación con los *kami*, por lo tanto, voy a usar la definición que Mark Teeuwen da para el sintoísmo: los diversos intentos del estado japonés a lo largo de la historia por unificar las creencias y prácticas kami, y para crear un ámbito para los kami diferenciado del budismo.

Los estudios del sintoísmo varían mucho en la comunidad académica internacional. Mientras que la Internacional Shinto Foundation promueve el sintoísmo como un paradigma de la cultura japonesa, en Europa el holandés Mark Teeuwen y su colega John Breen, son defensores de la teoría de Kuroda Toshio. Alfonso Falero, niponólogo español, reclama que los estudios sobre sintoísmo deben traspasar estas diferencias entre nacionalismo vs progresismo para alcanzar un punto medio. Argumenta que es claro que el sintoísmo tiene un sustrato antiguo en un sistema de creencias y de rituales donde los *kami* juegan un papel central. Hoy en día también han surgido nuevas líneas de

investigación centradas en el campo de la ecología de las religiones. No es de extrañar teniendo en cuenta la unión indisoluble entre los *kami* y la naturaleza.

Concluyo entonces con que el sintoísmo, pese a tener importantes raíces desde hace muchos siglos, no puede considerarse una religión hasta la Restauración Meiji. Tampoco tiene un cuerpo doctrinal, una teología o una ética establecida, pero eso no significa que carezca totalmente de esos elementos. Lo que sí está claro es que la religión sintoísta ha trascendido lo meramente religioso para convertirse en un elemento que impregna el mundo cultural de Japón.

BIBLIOGRAFÍA

- Barret, T., 2000. Shinto and Taoism in early Japan. En: J. Breen & M. Teeuwen, edits. *Shinto in History: Ways of the Kami*. Richmond: Curzon, pp. 13-31.
- Breen, J., 1990. Shintoists in Restoration Japan (1868-1872). *Modern Asian Studies*, 24(3), pp. 579-602.
- Breen, J. & Teeuwen, M., 2000. *Shinto in history: ways of the kami*. Richmond: Curzon.
- Cartwright, M., 2017. *Ancient History Encyclopedia*. [En línea] Available at: <https://www.ancient.eu/Kami/> [Último acceso: 14 abril 2020].
- Ellwood, R. S., 1972. Shinto and the Social Order. *Journal of Church and State*, 14(1), pp. 43-58.
- Falero, A., 2006. *Aproximación a la cultura japonesa*. Salamanca: Amarú Ediciones.
- Fumimamsa, F., 1995. The History of Taoist Studies in Japan and Some Related Issues. *Acta Asiatica*, Volumen 68.
- Hall, J. W., 1980. *El imperio japonés*. Madrid: Siglo XXI.
- Hardacre, H., 1986. Creating State Shinto: The Great Promulgation Campaign and the New Religions. *The Journal of Japanese Studies*, 12(1), pp. 29-63.
- Hoshu, H., 1909. *Kōbō Daishi zenshu*. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Ichirō, H., 1975. *Hijiri to zoku no kattō*. Tokyo: Heibonsha.
- Josephson, J. A., 2012. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago: University of Chicago Press.
- kankōkai, O. M. h. k. k., 1978. *Muromachi gokoro-chusei bungaku shiryōshu*. Tokyo: Kadokawa Shoten.
- Kitagawa, J., 1988. Some Remarks on Shintō. *History of Religions*, 27(3), pp. 227-245.
- Kunio, Y., 1952. Japanese Folk Tales. *Folklore studies*, 11(1), pp. 2-97.
- Masao, M., 1972. Reikishi ishiki no kosō. En: M. Masao, ed. *Reikishi shisōshu*. Tokyo: Chikuma shobō.
- Masao, T., 1979. *Shintō no seiritsu*. Tokyo: Heibonsha.
- Masayuki, T., 1996. Kuroda Toshio and the Kenmitsu Taisei Theory. *Japanese Journal of Religious Studies*, 23(3/4), pp. 427-448.

McMullin, N., 1989. "The Encyclopedia of religion": a critique from the perspective of the history of the Japanese religious traditions. *Method & Theory in the Study of Religion*, 1(1), pp. 80-96.

Naofusa, H., 2010. *Encyclopaedia Britannica*. [En línea] Available at: <https://www.britannica.com/topic/Kokugaku> [Último acceso: 17 marzo 2020].

Naofusa, H., 2019. *Encyclopaedia Britannica*. [En línea] Available at: <https://www.britannica.com/topic/Shinto> [Último acceso: 14 abril 2020].

Naokazu, M., 1966. What is Shinto?. *Contemporary Religions in Japan*, 7(1).

Nobutaka, I., Satoshi, I., Teeuwen, M. & Breen, J., 2003. *Shinto: A Short History*. Londres: RoutledgeCurzon.

Pye, M., 1981. Diversions in the interpretation of Shinto. *Religion*, 11(1), pp. 61-74.

Pye, M., 1989. Shinto and the Typology of Religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, 1(2), pp. 186-195.

Raveri, 2000. *Historia de las religiones*. Barcelona: Crítica.

Shimazono, S., 2005. State Shinto and the Religious Structure of Modern Japan. *Journal of the American Academy of Religion*, 73(4), pp. 1077-1098.

Smart, N., 1998. Japón. En: *Las religiones del mundo*. Londres: Cambridge University Press, pp. 134-152.

Smart, N., 1998. Japón en la época actual. En: *Las religiones del mundo*. Londres: Cambridge University Press, pp. 467-483.

Sōkichi, T., 1949. *Nihon no Shintō*. Tokyo: Iwanami Shoten.

Takagi, I. & Shoten, I., 1965. Nihon Shoki. En: *Nihon koten bungaku taikei*. Tokyo: Iwanami Shoten.

Teeuwen, M., 1993. Attaining Union with the Gods. The Secret Books of Watarai Shinto. *Monumenta Nipponica*, 48(2), pp. 225-245.

Teeuwen, M., 2002. From Jindō to Shinto: A Concept Takes Shape. *Japanese Journal of Religious Studies*, 29(3/4), pp. 233-263.

Teeuwen, M. & Scheid, B., 2002. Tracing Shinto in the History of Kami Worship: Editors' Introduction. *Japanese Journal of Religious Studies*, 29(3/4), pp. 195-202.

Toshio, K., 1981. Shinto in the History of Japanese Religion. *The Journal of Japanese Studies*, 7(1), pp. 1-21.

Toshio, K., 1991. *Kenmitsu Taisei ron. Kuroda Toshio Chosakushu 2*. Kyoto: Hōzōkan.

Turner, H. W., 1973. The Wholeness of Human Life. *Study Encounter*, 9/4(3), pp. 1-20.

Walker, B. L., 2017. *Historia de Japón*. Madrid: Akal.

Yukichi, F., 1983. *Bunmeiron no gairyaku*. 18 ed. Tokyo: Iwanami Shoten.

Yusa, M., 2006. *Religiones de Japón*. Madrid: Akal.

