

Entre lo sagrado religioso y lo sagrado secular. Permanencias mitológicas en el shintō de Estado y el nacionalismo japonés

Nayeli Olivia Amezcua Constandce¹

RESUMEN

El objetivo de este artículo es contribuir a una discusión más amplia relativa a la participación de lo sagrado en ámbitos considerados “seculares”, como la política, a partir del uso de elementos provenientes de la mitología o la ritualidad religiosa. Se considera el caso específico de Japón, en donde, a partir del shintō, específicamente del llamado shintō de Estado, se desarrolló una doctrina particular, *kokutai*, cuyo objetivo político fue enfatizar el nacionalismo japonés, luego del encuentro de Japón con las grandes potencias mundiales.

Palabras-chave: shintō de Estado, *kokutai*, sagrado religioso, sagrado secular.

Between the sacred religious and the sacred secular. Mythological Permanences in State Shintō and Japanese Nationalism

ABSTRACT

The objective of this article is to contribute to a broader discussion regarding the participation of the sacred in areas considered “secular”, such as politics, based on the use of elements from mythology or religious ritual. The specific case of Japan is considered, where, from shintō, specifically the so-called state shintō, a particular doctrine was developed, *kokutai*, whose political objective was to emphasize Japanese nationalism, after Japan’s encounter with the great world powers.

Keywords: State shintō, *kokutai*, religious sacred, secular sacred.

¹ Doctor y Maestro en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, sociólogo por la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa, especialista en religión urbana, catolicismos, identidad y género; e-mail: rolmacrod@gmail.com.

Introducción

La relación entre lo político y lo religioso ha sido objeto de análisis y debates desde hace varias décadas y a partir de diversos puntos de vista, considerando también los aportes teóricos y metodológicos de distintas disciplinas, como la sociología, la historia o la antropología. Esto se debe al hecho de que, a pesar de la larga trayectoria de la llamada secularización alrededor del mundo, dicha relación sigue siendo una realidad, sumamente compleja, que tiene trascendencia en diversos ámbitos de la vida económica y social de las sociedades contemporáneas. Dada la amplitud del tema, quise de una manera breve reunir aquí algunas reflexiones sobre aspectos y conceptos que he trabajado de manera más profunda en otros espacios pero aplicándolos a un caso que si bien se ha estudiado bastante, a la luz de estos conceptos podría dar pie a otras reflexiones, a fin de aportar a la comprensión de un problema general más amplio en el ámbito del estudio de lo sagrado y de su relación con la política.

Lo que voy a proponer en este texto es que, en un contexto internacional en el que la llamada secularización ha dado paso al desarrollo de los Estados modernos y de lo que podemos llamar lo *sagrado secular*, el caso de Japón resulta bastante peculiar. Podemos plantearlo de la siguiente manera. En un extremo, tenemos procesos en los que la religión toma el poder político y rige todos los elementos de la vida económica y social, como sucede en algunos países del mundo islámico. En el otro extremo, tenemos Estados que se han definido como laicos pero en los cuales se ha retomado lo que podemos considerar una estructura típica de las religiones, lo que les permite construir una historia y una política sagradas a partir de elementos seculares sacralizados, como personajes históricos convertidos en héroes de la patria. Muchos países, incluido México, tienen aquello que los historiadores denominamos “historia de bronce”, con fechas en el calendario en las que se conmemora determinado suceso que se narra a la manera de un mito religioso, mientras sus protagonistas son exaltados como si se tratara de seres cuasi divinos. El caso de Japón de finales del siglo XIX y principios del XX podría ubicarse entre ambos extremos, porque lo que tenemos es un gobierno que se debate entre la recuperación de una figura monárquica y la influencia de los potencias occidentales y sus modelos democráticos, mientras al mismo tiempo se retoma la mitología de la religión más antigua del país, creándose una variante de esta

misma religión para legitimar al proyecto gubernamental y a toda su política tanto nacional como internacional.

Además, esta cosmovisión se difundiría mediante dos vías. En la propiamente religiosa tenemos el surgimiento del llamado shintō de Estado, mientras que una vía “laica” se aprecia en el ámbito de la educación, en donde tuvieron un papel fundamental dos documentos: el *Rescripto Imperial sobre la Educación* y el *Kokutai no hongí*. En ambos casos un concepto central será el de *kokutai*, que podemos traducir en este primer momento como *esencia nacional*, el cual a su vez tendrá sus bases en la figura imperial. Para comprender este fenómeno recurriremos a una breve revisión del concepto de lo sagrado, planteando que dicha categoría no puede reducirse al ámbito de la religión, aunque su estructura sí tenga su origen en el ámbito de las creencias religiosas, para mostrar después que el caso que veremos puede entenderse a partir de este “desdoblamiento” de lo sagrado, lo que posibilita la existencia de lo sagrado religioso y de lo sagrado secular.

Lo sagrado en el estudio académico de las religiones

Dado que se ha considerado que lo sagrado es la categoría central de toda religión, prácticamente desde el momento en el que inició su estudio académico, con el surgimiento de las llamadas ciencias de las religiones a mediados del siglo XIX, surgió el interés por dilucidar lo que podía entenderse por sagrado, de ahí que hasta el día de hoy tengamos una gran variedad de definiciones y de teorías al respecto. No es el objetivo del presente artículo nombrar de manera exhaustiva a todos los autores que han tocado el tema ni tampoco revisar a fondo alguna propuesta concreta, simplemente me limitaré a explicar brevemente los aportes de tres grandes etapas en el estudio de lo sagrado.

Una primera etapa se presentó en el momento de desarrollo del conocimiento disciplinar y del ya mencionado inicio del estudio académico de la religión desde mediados del siglo XIX y hasta principios del XX, sobresaliendo los estudios de Emile Durkheim y de Rudolf Otto. En su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (aparecida en 1912), Durkheim rechaza dos cuestiones al tratar de proponer una definición de religión. La primera es la idea de que las religiones se caracterizan por tener como centro a una divinidad, lo cual no encaja, por ejemplo, con religiones como el budismo,

que no plantean necesariamente la existencia de dioses. La segunda es la idea de que las religiones tratan de lo sobrenatural, de explicar lo que no es normal. Durkheim rechaza esto porque considera que precisamente para el hombre primitivo lo religioso es parte de lo natural, de lo cotidiano, de manera que la religión no busca explicar lo anormal, lo excepcional, sino justamente lo que hay de regular en el universo. Esto último es lo que aquí interesa para comprender su teoría de lo sagrado, ya que, desde la perspectiva de Durkheim, para el creyente lo sagrado es parte del mundo.

Según Durkheim, toda religión implica creencias y ritos que participan de una división del mundo precisamente entre lo sagrado y lo profano, por lo que el elemento común en todas las religiones es precisamente la clasificación de todas las cosas en estas dos categorías opuestas, que además se conciben como rivales, ya que no puede haber algo del mundo de lo sagrado que entre al mundo de lo profano sin que se vea trastocada su naturaleza. Lo sagrado es entonces aquello que ciertas prohibiciones o interdicciones protegen y aíslan, mientras que lo profano es a lo que se aplican estas prohibiciones. A esto hay que agregar que para Durkheim las creencias religiosas son opiniones sobre la naturaleza de las cosas, es decir, una clasificación de ellas y de las relaciones que mantienen entre sí, mientras que los ritos son reglas de acción, conductas que prescriben cómo el hombre debe comportarse con las cosas sagradas, de ahí una primera definición de religión propuesta por Durkheim: “Cuando un cierto número de cosas sagradas mantienen unas con otras relaciones de coordinación y de subordinación, de manera que forman un sistema con cierta unidad, pero que no entra en ningún otro sistema del mismo género, el conjunto de las creencias y de los ritos correspondientes constituye una religión” (1995: 41).

Cinco años después de la obra de Durkheim se publicó el libro del teólogo y filósofo alemán Rudolf Otto, *Lo santo* (1917), ubicado en el ámbito de la fenomenología de la religión y de manera particular en el terreno de lo psicológico-emocional, en relación con la experiencia religiosa. La obra de Otto parte de la consideración de que la religión no solamente implica cuestiones racionales, discutidas en la teología y que pretenden dar explicaciones del mundo y de la vida, así como normas morales o éticas, sino que tiene también una parte emocional, vinculada con las emociones que experimenta el creyente ante lo que considera divino. Otto hace referencia al término “santo”, que considera árreton (inefable), similar a lo bello, porque es una cuestión subjetiva

respecto a la que cada individuo tiene una experiencia particular. Para Otto, lo santo implica elementos racionales y morales, pero también algo más. Plantea que la experiencia religiosa se puede tratar de definir asimilándola a varios sentimientos, como gratitud, confianza, amor, etc., pero no se reduce a ellos sino que los sobrepasa.

Entonces, para tratar de definir esta experiencia emocional, Otto utiliza el concepto de lo numinoso, de numen, que hacía referencia a las deidades romanas y a su potencia, así como a la de lo sobrenatural en general. Otto retoma este término como una categoría para hablar del ser supremo y de su poder, pero también para hacer referencia a la emoción del hombre que aparece ante aquello que el autor denomina *mysterium tremendum*. Este último término lo utiliza Otto para referirse a aquello que es un misterio, ya que no puede ser definido con palabras o conceptos, pero que sí se puede sentir, empezando por una especie de temor, de miedo, de pánico o pavor y que se asemeja también al estremecimiento y al miedo devoto. Esto último se explica a partir del hecho de que la concepción de Otto es evolucionista, ya que plantea que en la religión primitiva existía un pavor demoníaco, una respuesta irracional, con los “puros sentimientos”, una conmoción ingenua ante lo numinoso. Posteriormente ese pavor se transformó y se convirtió en temor a los dioses, específicamente en temor a un solo dios, de manera que del pavor se pasó a la devoción y los sentimientos empezaron a constituir una religión.

Otto explica que la emoción que provoca el núnmen se debe a sus diversas características (como la majestad o la omnipotencia), pero lo que interesa aquí es el hecho de que lo numinoso provoca en el hombre un sentimiento de anonadamiento, de impotencia, de nulidad, de dependencia, que Otto denomina “sentimiento de creatura”. Así, lo santo se concibe como aquello que merece incomparable respeto y que tiene el valor más alto posible. Esta idea es uno de los elementos más importantes de la propuesta conceptual de Otto, y habrá que tenerla en cuenta para lo que veremos más adelante.

La segunda etapa en el estudio de lo sagrado se ubica ya en pleno siglo XX, con autores que retoman las propuestas teóricas y los debates de la primera. Uno de los académicos más sobresalientes, tanto en el ámbito de la historia como de las ciencias de las religiones en general, es el rumano Mircea Eliade. Si bien su amplia obra abarca diversos temas dentro del ámbito de la religión, en relación a la cuestión de lo sagrado sus reflexiones son herederas

de la propuesta de Otto, al tener entre sus objetivos la comprensión de la experiencia de lo sagrado, experiencia que para Eliade también se vincula a lo emocional, planteando igualmente que la religión tiene una esencia más allá de las particularidades históricas, y teniendo como base la idea de que lo sagrado es lo real por excelencia.

Eliade plantea lo sagrado y lo profano como dos modalidades de estar en el mundo, afirmando que lo sagrado es la realidad absoluta que trasciende este mundo aunque se manifiesta en él mediante lo que el autor denomina *hierofanías* (Eliade, 1998). De esta manera, lo sagrado es el elemento central de toda religión pero es también lo que da significación a toda la vida humana, que sería un caos sin lo sagrado pero que justamente adquiere sentido mediante la imitación de los modelos ejemplares revelados por los seres sobrenaturales. En su análisis de lo sagrado, Eliade distingue dos elementos importantes: el espacio y el tiempo. El espacio sagrado es el que tiene estructura y consistencia, mientras que el profano es amorfo y carente de homogeneidad, por lo que ambos se oponen, aunque es precisamente con las hierofanías cuando se da una ruptura en el espacio. Además, existen elementos para marcar la división entre ambos espacios así como para señalar el paso de uno a otro, como los umbrales, de los que encontramos ejemplos en las entradas a los templos o a los lugares de culto.

Por otro lado, el tiempo tampoco es homogéneo y continuo, ya que se intercalan el tiempo sagrado y el profano. El tiempo sagrado es propiamente el de las fiestas, el que llama al recuerdo de lo ocurrido en los tiempos primordiales, de los orígenes, pero no como una mera rememoración, sino al hacerse presente nuevamente, ya que toda fiesta religiosa es una reactualización de un acontecimiento sagrado de un pasado mítico, por lo que la participación en un evento de este tipo implica salirse del tiempo ordinario.

Una tercera etapa en el estudio de lo sagrado se encuentra en la época contemporánea, surgida a raíz del cambio a nivel de lo religioso que se presentó después de la Segunda Guerra Mundial, con el desarrollo de movimientos religiosos como el neopaganismo o la *New Age*. Uno de los principales debates de esta etapa ha sido el problema de la secularización y el de la llamada crisis de lo sagrado. Si bien se había planteado que la secularización y lo que Max Weber llamó el “desencantamiento del mundo” culminarían con la desaparición de las religiones, los nuevos movimientos religiosos, así como el desarrollo de

ciertos fenómenos que parecían tener cierta connotación religiosa, llevaron a que se analizará más a fondo la cuestión, dando paso a planteamientos como el de que lo sagrado no desapareció del mundo, pero sí mutó, o que desapareció y ahora ha retornado, o bien a la idea de que hay un redescubrimiento de lo sagrado, o incluso la idea de que lo sagrado ha sido liquidado en el discurso del hombre moderno (Ries, 2005). Al respecto, lo que más interesa aquí es la propuesta de que el concepto de lo sagrado no es inmutable ni exclusivo del ámbito religioso.

Considerando lo que se ha discutido hasta el momento en torno a las nuevas experiencias de lo sagrado en disciplinas como la antropología y la sociología, e incluso la jurisprudencia, podemos plantear lo siguiente. En primer lugar, tenemos la presencia de lo sagrado religioso, que haría referencia a lo que se considera sagrado en cada religión, como la han definido tanto Durkheim como Eliade, en donde existen dioses, objetos, espacios o tiempos propios de esa realidad que se contraponen a la de lo profano. Por otro lado, encontramos la desacralización del mundo como resultado del proceso de secularización, dado que la hegemonía de lo religioso se fue alejando de los diversos ámbitos de la vida cotidiana y se planteó la sustitución del pensamiento mágico-religioso por el científico, así como el desarrollo de un Estado laico. Pero es cierto también que esta secularización/ desacralización no fue exitosa más allá de ciertos ámbitos y entre ciertos sectores de la población y se generó una reacción en tres modalidades:

1. Estatal: Podemos hablar aquí de la “sacralización de lo secular”, ya que es el Estado el que retoma la estructura de lo sagrado religioso (con las características que los estudiosos habían planteado desde el siglo XIX para su comprensión) para crear religiones civiles que lo legitimen, lo que muchas veces se vincula con la ya mencionada historia de bronce, llena de héroes que se veneran como si fueran santos junto a otros elementos simbólicos, como la bandera.
2. Eclesial: en su intento por adaptarse a un mundo en el que se les estaba arrebatando su hegemonía de diversos ámbitos de la vida política, económica y social (al menos en teoría), las grandes instituciones religiosas occidentales, es decir, los diversos cristianismos, han pasado por un proceso de desacralización que les permite constituirse como religiones “modernas” y así poder negociar también con los Estados-

nación, con un cristianismo secularizado que desacralizó el mundo y que prácticamente se redujo a ofrecer orientación moral.

3. Resacralización del mundo a nivel secular y religioso: tanto grupos religiosos como laicos han emprendido una resacralización del mundo con propósitos religiosos pero también seculares que pueden llegar a coincidir. Podemos ubicar aquí a la wicca, al neopaganismo e incluso a movimientos de renovación dentro de las iglesias tradicionales, como la Teología de la liberación, pero también a ciertas manifestaciones que de entrada parecen seculares pero cuya estructura permite entrever elementos típicos de lo sagrado religioso, como ciertos movimientos ecologistas o incluso subculturas vinculadas a un género musical, como el *black metal*.

Una definición que en mi opinión es bastante acertada acerca de lo que podemos entender entonces como lo sagrado tanto dentro del ámbito religioso como fuera de él es la de Roger Callois, quien nos dice que lo sagrado es “lo que provoca respeto, temor y confianza, infunde fuerza, pero compromete la existencia, lo que separa al hombre de sus semejantes, lo aleja de las preocupaciones vulgares, le hace salvar los obstáculos o los peligros que contienen a los otros y le introduce en un mundo severo del que se alejan instintivamente sufriendo a la vez su atracción” (2013: 145). Callois plantea, además, algo que nos es sumamente útil para el análisis del caso japonés que aquí se propone, al afirmar que lo sagrado más allá de lo religioso sirve

...para designar aquello a lo que cada uno consagra lo mejor de su ser, lo que cada uno considera como valor supremo, lo que venera y a lo que sacrificaría incluso su existencia... Entonces es sagrado el ser, la cosa o la noción por la cual el hombre interrumpe toda su conducta, lo que no consciente en discutir, ni permite que sea objeto de burlas ni bromas, lo que no renegaría ni traicionaría a ningún precio: para el apasionado es la mujer a quien ama; para el artista o el sabio, la obra que persigue; para el avaro, el oro que acumula; para el patriota, el bien del Estado, la salvación del país, la defensa del territorio... Es absolutamente imposible distinguir, esas actitudes, de otro modo que no sea por su aplicación, de la del creyente frente a su fe: exigen la misma abnegación, suponen el mismo compromiso incondicional de la persona, el mismo ascetismo, igual espíritu de sacrificio (Callois, 2013: 142).

Considerando lo expuesto hasta aquí, analicemos el caso específico de Japón, recordando de manera particular la posibilidad de que lo sagrado se encuentra más allá del ámbito religioso, generando una experiencia que a su vez implica una serie de sentimientos que generan determinada actitud hacia aquello que se considera necesario proteger.

El shintō de Estado: la mitología al servicio de lo sagrado estatal

Lo primero que es importante mencionar es que una particularidad que encontramos en el caso que nos interesa es la resacralización de la figura del emperador y de la historia de Japón, pero no desde una mera secularización a la manera de las religiones civiles, sino vinculada estrechamente con la mitología, de manera específica con ella perteneciente a la que se considera la religión más antigua de Japón y la que es propia de dicho país, el shintō o kami no michi, “camino de los kami”. Si bien el término kami se ha traducido como “dios”, en referencia específica a las deidades principales de este sistema religioso, lo cierto es que se trata de un concepto más complejo, ya que no sólo abarca a las divinidades presentes en los mitos y vinculadas principalmente a las fuerzas de la naturaleza, sino también a espíritus que viven en la tierra, en lugares como montañas y árboles, así como a seres humanos que, por diversas razones, se consideran superiores y adquieren por tanto un estado en el que se les venera. Daniel Holtom afirma al respecto algo sumamente interesante, vinculado a lo planteado aquí en las páginas anteriores: de cierta forma, el término *kami* refiere a una realidad particular, distinta de la de la mera materialidad, que inspira emociones como el respeto y la veneración:

...se puede decir que kami es esencialmente una expresión utilizada por el antiguo pueblo japonés para designar las experiencias que evocaban sentimientos de prudencia y misterio ante la manifestación de lo extraño y maravilloso... es sobre todo un término que distingue entre un mundo de cosas y seres superiores que se consideran llenos de un poder misterioso y un mundo de experiencias comunes que está dentro del control de la técnica humana ordinaria. Con frecuencia, la mejor traducción es simplemente la palabra “sagrado”. (Holtom, 2004: 36)

Así, el shintō tiene como base la relación entre los kami y los hombres, en el marco de la búsqueda por parte de estos últimos de salud, prosperidad y otros elementos considerados importantes en la vida cotidiana, particularmente en un contexto agrícola y, por lo tanto, de una estrecha relación con la naturaleza proveedora, de manera que también implica una fuerte presencia de la magia,

a través del uso de amuletos protectores, de la consulta de oráculos, etc. Como explica Holtom, en sus orígenes el shintō no tenía un nombre específico ni una estructura organizativa o litúrgica, esto hasta la llegada de otros sistemas religiosos a Japón, como el budismo, tras lo cual estos sistemas religiosos iniciaron un proceso de intercambio y de síntesis, que poco a poco se tornó en una división ritual en la que los rituales y las festividades shintō se vinculan a las necesidades de la vida cotidiana, mientras el budismo está al frente de los rituales mortuorios².

Fue a partir de este encuentro de religiones, entre los siglos VI y VIII, cuando los sacerdotes shintō se empezaron a preocupar por organizar el ritual y la mitología, que fue puesta por escrito en los textos conocidos como *Kojiki* y *Ninhonshoki*. En dicha mitología, la pareja primordial de dioses, Izanami e Izanagi, crearon Japón y engendraron a varias deidades, aunque al final terminaron separados: Izanami como diosa vinculada a los muertos e Izanagi como un dios engendrador de nuevas deidades. Así, luego de una purificación tras un encuentro con su esposa en el lugar de los muertos, Izanagi engendró a Amaterasu, diosa del sol y deidad principal del shintō, esto debido no solo a la importancia del sol como elemento que coadyuva en la generación de vida en la tierra, sino debido también al hecho de que, según el mito, luego de sufrir varias peripecias, la diosa decidió enviar a su nieto Ninigi a gobernar Japón, siendo este el que se concibe como el momento fundacional del linaje imperial japonés, considerada en la actualidad la familia real más antigua del mundo.

Como mencioné anteriormente, el shintō y el budismo, con sus mitos y sus deidades, han mantenido una relación cordial en general (aunque a veces no tanto) y a nivel de la práctica se han integrado, de manera que los japoneses practican rituales de ambas religiones. En el siglo XVI inició la evangelización cristiana, que aunque tuvo un primer momento de éxito al final terminó con la prohibición por parte del Gobierno, a lo que se sumó el hecho de que Japón cerró sus fronteras a toda influencia extranjera hasta el siglo XIX, cuando fue obligado por las potencias de Occidente a abrirse para participar del comercio internacional. Vino entonces un momento de rápida modernización de Japón y por lo tanto de occidentalización. Es importante mencionar que durante la etapa de cierre de Japón el emperador fue perdiendo su poder real, quedando

² Es de resaltar que en las décadas recientes el cristianismo se ha integrado a esta división ritual debido al hecho de que el modelo de boda cristiano/ occidental está atrayendo a un gran número de japoneses que desean tener una boda de este estilo aunque no practiquen la correspondiente religión.

como un mero símbolo, mientras el gobierno real estaba a cargo del clan Tokugawa.

En este contexto de modernización y de occidentalización, un grupo de japoneses, tal vez debido a la misma presión ejercida por Occidente, que se veía como una amenaza a las costumbres y a las tradiciones del país, empezó a manifestarse a favor del regreso del gobierno imperial y se desarrolló así un movimiento radical basado en los principios *sōnno* (reverencia al emperador) y *jōi* (ahuyentar a los bárbaros) (Hane, 2003). Según explica Mikiso Hane los líderes que participaron en este movimiento pueden considerarse como los precursores de los ultranacionalistas que aparecerán unas décadas más tarde. El movimiento tuvo éxito y en 1867 el emperador recuperó de manera formal la autoridad política, iniciándose así la llamada Era Meiji y su respectiva Renovación Meiji, que se ha considerado una revolución cultural o al menos una reforma cuyo resultado (más allá de los objetivos de sus participantes) fue la creación de un Estado-nación moderno, lo que implicó grandes transformaciones a nivel de sociedad, costumbres, economía y política y en donde dos elementos tendrán un papel central: el nacionalismo y el militarismo.

Un claro ejemplo de estos grandes cambios fue la promulgación de la Constitución Meiji, el 11 de febrero de 1889, así como de diversos códigos y reformas políticas, económicas y sociales en donde vemos un movimiento que se debate entre el mantenimiento de los valores tradicionales y la influencia de los modelos occidentales de gobierno y por supuesto de la cultura en general. Al respecto, hubo muchas propuestas y se presentaron diversos debates en relación a lo que debería considerarse como lo propiamente japonés, es decir, cómo podía definirse a la cultura japonesa. Podemos decir que se trata de un interés propiamente antropológico, ya que de hecho, a nivel académico, aparece el término *nihon bunka*, (cultura japonesa) asociado a la idea de civilización (Morris, 1998). Y como los antropólogos han expresado acertadamente, la religión es un elemento central de la cultura, así que tendremos, en el marco de este debate, una alianza entre educación, nacionalismo, política y religión. Por supuesto, no es algo exclusivo de Japón, pero la manera en la que se estableció dicha alianza tuvo sus particularidades.

A lo largo de la historia se han presentado casos en los que el Estado ha buscado tener una legitimación en alguna religión que se convierte entonces en la religión oficial. En un contexto en el que el cristianismo seguía concibiéndose

como una religión extranjera y el budismo tenía una estructura institucional bastante independiente del Estado, el Gobierno japonés recurrió al shintō, que a final de cuentas era de donde, como hemos visto, provenía la idea del origen divino del emperador. Así, de inmediato se estableció el Ministerio de Shintō (1868) y en un rescripto el Estado dejó en claro cuál era su posición respecto a su relación con esta religión:

Anunciamos solemnemente: Las divinidades celestiales y la Gran Antepasada (Amaterasu- Omikami) establecieron el trono y aseguraron la sucesión. El linaje de los emperadores, que se siguen uno tras otro, entró en posesión del mismo y lo ha ido transmitiendo. Las ceremonias religiosas y el gobierno estaban unidos y los innumerables súbditos tenían un mismo objetivo... Sin embargo, a partir de la Edad Media, hubo a veces épocas de decadencia y a veces épocas de progreso... Pero ahora, en el ciclo del destino (todo esto) se ha reformado. El Gobierno y la educación deben ser claros para que el Gran camino de la fe en los kami pueda ser difundido. Por consiguiente, nosotros designamos nuevamente propagandistas que proclamen todo esto a la nación. (Citado en Holtom, 2004: 67)

Como se aprecia en el documento, estamos propiamente ante la creación del llamado *shintō de Estado*, que implica, incluso hasta ahora, la unión del gobierno y la religión (*saisei itchi*) y que enfatizó la idea de que el emperador era un descendiente de la diosa Amaterasu y que la monarquía japonesa era la más antigua del planeta, lo cual no tendría equivalente en ningún otro país, por lo que de inmediato se emprendió una campaña para difundir este origen divino del emperador y la unidad del shintō.

Se nombraron instructores que si bien no eran sacerdotes sí estaban facultados para enseñar religión y moral y el Estado se adjudicó la administración de algunos santuarios ya existentes y mandó construir otros nuevos. A estos santuarios controlados por el Estado se les dio el nombre de *jinja* (casa del dios) para distinguirlos del resto de santuarios shintō, porque hay que mencionar que este proceso no se dio de una manera completamente armoniosa o pacífica: hubo ataques al budismo, intentos fallidos de unir al budismo en esta legitimación imperial, ataques al cristianismo y dentro del mismo shintō hubo sacerdotes que no estuvieron de acuerdo con lo que sucedía, de manera que se empezaron a fundar nuevas escuelas a las que se les llamó sectas. De esta manera, en 1882 se realizó una separación entre el shintō de santuario, es decir, el shintō de Estado, y el shintō de secta, siendo la diferencia central el que mientras el shintō de secta tendría fundadores históricos, el shintō de Estado se centraría en ceremonias y fiestas tradicionales, de larga tradición y cuyo

objetivo era enfatizar el culto a los ancestros y el origen divino del emperador, buscando con esto la unificación del país en torno a la nueva ideología de la Renovación Meiji (Holtom, 2004).

Pero esta campaña de recuperación mitológica para reforzar el origen divino del emperador no se quedó en el ámbito religioso, sino que el gobierno la llevó todavía más lejos, radicando aquí una de las particularidades del caso de Japón. Como vimos, en 1889 se promulgó la Constitución, en donde encontramos también la misma idea relativa al origen divino del emperador. En el Artículo 1°. se lee: “El Imperio del Japón será regido y gobernado por un linaje de emperadores ininterrumpido por toda la eternidad”, mientras que en el Artículo 3°. se afirma que “El Emperador es sagrado e inviolable” (Citado en Holtom, 2004: 89- 90). Por supuesto, esto nos remite al texto de Callois citado anteriormente, en donde se plantea lo sagrado como una categoría que va más allá de lo sagrado, pudiendo hacer referencia a elementos nacionalistas. En ese sentido las constituciones son uno de los espacios idóneos para plasmar lo que un Estado considera sagrado, en términos de sacralidad secular.

Al año siguiente de la promulgación de la Constitución, en 1890, se publicó el llamado *Rescripto Imperial sobre la Educación (Kyōiku chokugo)*, en el que el emperador Meiji llamaba al pueblo japonés a la lealtad y a la práctica de diversos valores, cerrando con la aseveración de que dichos valores eran un legado proveniente de la antigüedad, así como reafirmando nuevamente su procedencia divina: “El camino aquí señalado es la enseñanza que nos han legado mis ancestros imperiales, enseñanza que debe ser observada igualmente por los descendientes imperiales y los súbditos, la verdad infalible y universal desde la antigüedad” (citado en Tanaka, 2016: 59). Uno de los aspectos más relevantes respecto a este documento es el hecho de que fue enviado a las escuelas primarias y secundarias para ser propiamente un objeto de veneración ritual junto al retrato del emperador y de la emperatriz, con lecturas solemnes en ocasiones especiales. De hecho, más adelante se presentaron algunos incidentes, como el protagonizado por Kanzo Uchimura, un profesor japonés cristiano que se negaba a inclinarse ante el retrato del emperador y del *Rescripto* por considerar que se trataba de un ritual religioso, no propio de un ámbito escolar.

Mientras esto sucedía, el país se fue militarizando cada vez más, sobre todo tras las guerras que sostuvo Japón contra China (1894- 1895) y contra Rusia (1904- 1905), y con la participación de Japón en la Primera Guerra Mundial,

buscando frenar los intereses de Alemania en China. En 1912 el emperador Meiji falleció y se construyó en su honor un santuario que existe hasta la fecha, el santuario Meiji, aunque el edificio original se destruyó durante la Segunda Guerra Mundial. Le siguió un muy breve periodo de gobierno del emperador Taisho y en 1926 subió al trono el emperador Showa. Las circunstancias y el desarrollo de las ideas que hemos visto hicieron que en los años siguientes, sobre todo ya en la era Showa, se gestara un nacionalismo de derecha muy radical así como la definición de lo que se conoce como *kokutai*, ya en un ámbito completamente secular, y que según autores como Jhon Brownlee (2000) constituye la idea política más original desarrollada en Japón.

Del shintō de Estado al concepto de *kokutai*, el culmen de la sacralización

Quienes han estudiado el concepto de *kokutai* han propuesto diversas traducciones que, no obstante, no abarcan del todo las implicaciones y la importancia de dicho término en el ámbito de la política e incluso de la cultura en Japón. En general, se considera que fue Seishisai Aizawa quien, en 1825, inventó el término, o al menos quien fue el primero en reunir en torno a él una serie de ideas cuyos antecedentes, en opinión de Brownlee, pueden remontarse precisamente hasta el momento en el que la mitología del shintō fue puesta por escrito, y en donde, como vimos, aparece como una idea central el origen divino del emperador. En el contexto de relación con las potencias occidentales y de la modernización de Japón, Aizawa vinculó el término *kokutai* con la idea de “nacionalidad” y de “unidad nacional”, a partir de la observación de las potencias extranjeras, cuya fuerza y unidad, según Aizawa, podía entenderse debido a su religión, el cristianismo. Estableciendo un comparativo al respecto, Aizawa reconoció que en Japón también era posible encontrar la unidad y la fuerza nacional en su historia más antigua en relación a la idea de que el elemento sobresaliente de la identidad nacional de Japón era precisamente el linaje imperial reconocido como divino (Brownlee, 2000). En su obra *Shinron (Nuevas tesis)* Aizawa plantea:

Nuestro Reino Divino está donde emerge el sol. Es la fuente de la fuerza vital primordial que sostiene toda vida y orden. Nuestros Emperadores, descendientes de la Diosa del Sol, Amaterasu, han accedido al Trono Imperial en todas y cada una de las generaciones, un hecho único que nunca cambiará. Nuestro Reino Divino constituye verdaderamente la cabeza y los hombros del mundo y controla todas las naciones. (Citado en Yonehara, 2003: 2).

3 La traducción del inglés es propia.

Por supuesto, esta idea contrastaba con lo que se consideraba como un origen ordinario de los “bárbaros” occidentales, que llegaban al país utilizando su cristianismo como una herramienta de dominación. A partir de esta idea, en los años siguientes otros pensadores, continuaron reflexionando acerca de este concepto y de lo que sería lo esencial de la “japoneidad”, si se me permite el término, y de su relación con elementos que podían llegar a considerarse externos, como el confucianismo, el budismo y por supuesto el cristianismo, o las costumbres occidentales que se estaban recibiendo, esto tanto en el ámbito de lo político como en un terreno filosófico- religioso e incluso antropológico, al hablarse por ejemplo del “espíritu de la nación”. Al respecto, un caso particular fue el de Yukichi Fukuzawa.

Como bien explica Yonehara (2003), Fukuzawa fue pasando de una actitud similar a la de sus predecesores, quienes negaban todo lo proveniente de occidente, y de manera particular al cristianismo, a la consideración de que era prácticamente inevitable ingresar al mundo moderno y no recibir la influencia de Occidente. Luego de leer la obra de J. S. Smith, Fukuzawa tradujo kokutai como “nacionalidad”, considerando: “Hay muchos orígenes del sentido de nacionalidad: raza, religión, idioma, geografía, etc. Pero el factor más fuerte es una historia por la cual la gente tiene el mismo recuerdo de su nación” (Citado en Yonehara, 2003: 4⁴). Fukuzawa dio entonces un paso más en el planteamiento de kokutai, al considerar que el origen divino del emperador debía ser un elemento central no solo de la religiosidad de Japón, sino de su historia misma, de tal manera que los sacerdotes shintō cumplieran una labor de enseñanza de dicha historia: “Nunca hemos sido invadidos por extranjeros desde la fundación de la nación, los japoneses hemos mantenido la línea imperial. Cuando los sacerdotes sintoístas enseñan a la gente la historia antigua japonesa, esto necesariamente refuerza la fortaleza de la gente porque nuestra ascendencia imperial nunca ha sido dañada por una invasión extranjera” (citado en Yonehara, 2003: 5).

De esta manera, la discusión sobre la esencia de la nacionalidad japonesa se acentuó cada vez más en la figura del emperador, con consecuencias más allá de la religión, de manera particular en el ámbito de la educación (como vimos anteriormente), pero teniendo su máxima expresión en las reflexiones sobre el modelo de Estado que debía tener el Japón moderno (siendo la conclusión un modelo monárquico en el que el emperador tenía todo el poder y del cual provenía toda ley y toda autoridad, plasmado finalmente en la Constitución,

4 La traducción del inglés es propia.

de la que ya hemos visto un par de artículos). Por supuesto, en el ámbito de la educación debía reforzarse el discurso mitológico presentado como un acontecimiento histórico en un ámbito que podría considerarse supuestamente secular.

Para la década de 1930, el nacionalismo japonés, basado en lo planteado en estas ideas, se fue volviendo más radical, negando cualquier crítica o debate al respecto. El momento culmen llegó tras la acusación a Minobe Tatsukichi, un reconocido profesor de la Universidad Imperial de Tokio. En el contexto de la discusión del concepto de kokutai, Tatsukuchi cambió su concepción anterior, considerando ahora que el poder no radicaba en la figura del emperador en sí, sino en otras instituciones, de manera que el emperador no era otra cosa más que un órgano del gobierno (Brownlee, 2000). Este planteamiento le ganó a Tatsukichi el perder su puesto, la crítica y la censura, e incluso un intento de asesinato, pero también visibilizó la necesidad de una definición más clara de lo que debería entenderse por kokutai. Por esta razón, académicos del Centro de Investigación sobre Cultura Religiosa del pueblo fueron comisionados para esta clarificación, y en 1937, el Ministerio de Educación publicó el documento titulado *Kokutai no hongī*, que algunos autores traducen como *Principios cardinales de kokutai* y que en una traducción del Colegio de México, coordinada por Michiko Tanaka (2016) aparece como *Auténtico significado del ente nacional*.

El documento contiene la postura oficial del Estado en relación a la figura y a las atribuciones del emperador y constituye también el punto culmen de la recuperación/ actualización de la mitología y la consolidación de la figura imperial como una encarnación de lo divino/ sagrado y, por tanto, con plena autoridad. El índice del documento es el siguiente:

- Prefacio
- Índice
- Introducción
- Capítulo 1. El ente nacional del Gran Japón
 - 1) Fundación del país
 - 2) Virtudes divinas
 - 3) Normas del súbdito
 - 4) Armonía y “sinceridad”
- Capítulo 2. Revelación del ente nacional a través de la historia
 - 1) Espíritu que se perpetúa a través de la historia
 - 2) Territorio y vida nacional
 - 3) Carácter nacional

- 4) Rituales y moral
 - 5) Cultura nacional
 - 6) Política, economía y asuntos militares
- Conclusiones (Citado en Tanaka, 2016: 224- 225)

No es el objetivo aquí hacer un análisis extenso de dicho documento, por demás interesante, pero llama la atención el hecho de que la mera revisión del índice nos permite ver la manera en que se articularon las distintas ideas desarrolladas desde tiempo atrás en torno al concepto de kokutai, así como el hecho de que podemos apreciar elementos de la sacralización de la nacionalidad japonesa a partir de su mitología, con todo lo que dicha sacralización implica. El documento inicia con un Prefacio y una Introducción en donde se señala que los males que padecían los japoneses en aquél momento se debían al abandono de las costumbres ancestrales en favor de la adopción de las occidentales⁵. Posteriormente, el texto continúa con la narración de la fundación del país, que por supuesto remite a la mitología resaltando el origen divino del emperador:

El Gran Imperio de Japón es gobernado por el tennō del único linaje perpetuo por mandato divino por toda la eternidad. Este es el ente nacional inmutable. Con base en esta gran causa, como una gran nación familia, miles de millones, todos unidos por el propósito divino, practican las virtudes de la lealtad y la piedad filial. Esta es la quintaesencia del ente nacional. Este ente nacional constituye el gran fundamento inmutable de nuestro país y brilla a través de la historia. Y es cada vez más sólido con el desarrollo del Estado, y es infinito como el Cielo y la Tierra. (Citado en Tanaka, 2016: 227)

Y más adelante se afirma:

Amaterasu Omikami, con el propósito de realizar su idea y su empresa y que se desarrollaran infinitamente, como el Cielo y la Tierra, ordenó a su nieto celestial descender y, por medio de un edicto divino, estableció el Gran reglamento del monarca y el súbdito, y también el fundamento de los ritos, la política y la educación, concluyendo así la gran tarea de la fundación del país. Nuestro país comienza con estos hechos remotos y eternos de su fundación y se desarrolla sin límite, al igual que el Cielo y la Tierra; este gran acontecimiento no tiene par entre todos los países (citado en Tanaka, 2016: 229).

Podemos ver en estos fragmentos el hecho de que la narración mitológica se presenta como una narración con validez histórica. Cabe hacer una aclaración al respecto. Si bien es cierto que el término “mito” ha devenido en nuestro lenguaje en una palabra con una connotación negativa, vinculado a la idea de falsedad, es verdad que en su sentido original, dentro del ámbito de la religión, y de manera

⁵ Se trata de una idea que encontramos en diversos casos a lo largo de la historia, incluidos los múltiples intentos de vuelta a un cristianismo primitivo.

específica en relación a su estudio académico, el mito es una narración que da cuenta de un origen, dando sentido al mundo, explicando por qué las cosas son como son, cómo se llegaron a constituir de cierta manera. Y en ese sentido, se trata de historias que se consideran verdaderas, porque la prueba es precisamente la existencia del mundo tal cual es. Pero se trata también de historias sagradas, porque remiten a un tiempo primordial, sagrado por excelencia, el tiempo de los orígenes, que, como vimos anteriormente, se reactualiza en cada fiesta sagrada. Por lo tanto, el mito de Amaterasu y del origen divino del emperador es un relato que no se cuestiona, que es sagrado.

Pero el origen divino del emperador tiene algo más importante detrás: el linaje del emperador fue establecido con la finalidad de concretar la misión de una deidad, el proyecto de Amaterasu. Si bien en la mitología encontramos la narración de estos eventos como algo que se fue dando sin premeditación, en el texto citado casi pareciera que Amaterasu tiene una especie de plan salvífico vinculado a la fundación de Japón, y es por esto que no sólo se trata del emperador, sino también del papel que juega cada japonés bajo la idea de que se es parte de esta gran familia que tiene a la cabeza al emperador, a quien más adelante se le denomina “dios viviente”. Esto es lo que hace que los japoneses no sean meros individuos pertenecientes a un pueblo, sino verdaderos súbditos:

El camino del súbdito es unir la mente de cien o mil millones de personas para servir al tennō como los numerosos dioses sirvieron al nieto imperial Ninigi- no- mikoto en el momento de su descenso. Nosotros por nuestra naturaleza servimos al tennō y practicamos el camino del país del tennō... somos totalmente diferentes del llamado pueblo en las naciones occidentales. Las relaciones entre el tennō y los súbditos no se pueden comparar con las relaciones de oposición del pueblo y el monarca... las relaciones entre el tennō y los súbditos surgieron de un mismo origen y han prosperado juntos desde su fundación... En esto consiste este ente nacional único en el mundo y todos los caminos de los súbditos pueden existir solo sobre la base de este ente nacional; el camino de la lealtad y la piedad filial también se basa en eso. (Citado en Tanaka, 2016: 233- 234)

Según los planteamientos de Otto y de Callois revisados anteriormente, lo sagrado implica un sentimiento particular de anonadamiento, de creatura, se total sometimiento ante aquello que se considera omnipotente, majestuoso, sentimiento que implica el convencimiento de que lo sagrado amerita el sacrificio, incluso el más extremo, es decir, el de la vida misma. Así se expresa en el documento:

La lealtad es el camino de colocar al tennō en el centro y practicar la obediencia absoluta. La obediencia absoluta significar abandonar el ego y servir al tennō devotamente. Avanzar por el camino de la lealtad es

el único camino de vida para nosotros los súbditos y la única fuente de todas las fuerzas. Por lo tanto, ofender la vida y el cuerpo al tennō no es el llamado auto-sacrificio sino vivir unido con el gran espíritu augusto y realizar la auténtica vida como súbdito. (Citado en Tanaka, 2016: 234)

Esta idea de sacrificio como una forma de llegar a la plenitud en el camino de la lealtad del súbdito se comprende mejor si consideramos que para el momento de redacción del documento Japón se encontraba ya en un contexto de fuerte militarización, que culminaría con la participación del país en la Segunda Guerra Mundial, que, desde el punto de vista de muchos japoneses, constituía la oportunidad perfecta para mostrarse como auténticos practicantes de la virtud.

Reflexiones finales

Podemos considerar que la exaltación del origen divino del emperador fue la base del nacionalismo japonés porque la idea no era solamente plantear que el pueblo japonés tenía un gobernante distinguido o particular. Esta exaltación, este recordatorio constante de que ningún otro país, al menos desde el punto de vista de los japoneses, tenía en su historia un origen similar, es decir, un origen divino, hacía que Japón se viera como una nación privilegiada, que recibió dicho privilegio por alguna razón. Y por supuesto, la razón que se estableció fue que Japón debía llevar más allá de sus fronteras lo que podemos llamar “plan salvífico”, que implicaba en primer lugar “liberar” a Asia del dominio occidental, de la misma manera en la que algunos países occidentales han pretendido llevar la “civilización”, el orden y el progreso a territorios considerados bárbaros.

Sin duda, el impulso que generaron estas ideas tuvo consecuencias trágicas para los países vecinos, particularmente para China y Corea, cuyos habitantes experimentaron un dominio verdaderamente brutal por parte de los militares japoneses. Tres años después de la publicación del *Kokutai no hongī* inició la Segunda Guerra Mundial, en la que Japón tuvo una participación importante y en la que fue posible apreciar la influencia del sentimiento de sacralización en relación a la llamada “esencia nacional” en elementos como los llamados pilotos suicidas o *kamikaze*. El final es bien conocido por todos: al igual que el régimen nazi, el gobierno japonés fue derrotado y, no obstante, la permanencia de su historia sagrada en la mentalidad de cada uno de los japoneses seguía tan fuerte que una de las condiciones para la promulgación de la nueva Constitución de Japón fue precisamente que se eliminara la afirmación del linaje divino del emperador, lo que por supuesto fue un duro golpe para los japoneses, quienes, no obstante, mantienen a su emperador como un símbolo de unidad.

Si bien se ha dicho mucho sobre este tema y falta mucho también por analizar, me parece que retomar el caso de Japón en un contexto general y contemporáneo podría proporcionarnos elementos que nos permitan entender mejor, ya alejados de las “míticas” ideas relativas a la secularización y al Estado laico, la constante relación entre religión y política, entre mito e historia, la manera en la que la religión ejerce influencia sobre los diversos ámbitos de la vida humana y por supuesto las nuevas experiencias de lo sagrado y las consecuencias de la sacralización más allá de lo religioso.

Referencias

- BROWNLEE, J. (2000). *Four Stages of the Japanese Kokutai (National Essence)*. Recuperado de <https://www.adilegian.com/PDF/brownlee.pdf>
- CALLOIS, R. (2013). *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DURKHEIM, E. (1995). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.
- ELIADE, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- HANE, M. (2003). *Breve historia de Japón*. Madrid: Alianza Editorial.
- HOLTOM, D. (2004). *Un estudio sobre el shintō moderno. La fe nacional del Japón*. Barcelona: Paidós.
- OTTO, R. (2005). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- RIES, J. (2005) (coord). *Tratado de antropología de lo sagrado. Vol. 5.El creyente en las religiones judía, musulmana y cristiana*. Madrid: Trotta.
- TANAKA, M. (2016) (coord.). *Historia documental de la educación moderna en Japón*. México: El Colegio de México.
- YONEHARA, K. (2003). *Nationality and Christianity in Modern Japan: 'Self' and 'Others' in Japanese Political Thought*. Recuperado de <https://www.osipp.osaka-u.ac.jp/archives/DP/2003/DP2003E006.pdf>