



Cuando el caos había empezado a condensarse, pero la fuerza y la forma todavía no se manifestaban y no había nada nombrado, nada hecho, ¿quién podría conocer su forma?...Entonces, todos esos espíritus celestes ordenaron a la última pareja que hiciera, consolidara y trajera al mundo a este país flotante, Japón, concediéndoles una lanza decorada con piedras preciosas. Y ellos se inclinaron sobre el Puente Flotante del Cielo y agitaron el agua salada con la lanza. Cuando la hubieron removido hasta que se “coaguló-coaguló” (koworokoworo), levantaron la lanza y el agua que goteó de su extremo, al acumularse, se convirtió en una isla llamada Autocondensada, sobre la que descendió la augusta pareja.

Kojiki.

CHAMANISMO JAPONÉS

La integración de las energías femeninas y masculinas

DANIELA PÁEZ AVILÉS



Escribir sobre el chamanismo japonés nos lleva inexorablemente a la compleja tarea de intentar definir en unas cuantas líneas en qué reside la espiritualidad japonesa, así como a realizar un recorrido por sus transformaciones. Menciono los aspectos relativos a la “complejidad” y a la “transformación” puesto que la espiritualidad tradicional japonesa en su conjunto se ha comportado como un ser vivo que durante miles de años se ha adaptado y servido fielmente a las necesidades de su pueblo, al mismo tiempo que ha sabido nutrirse de las inicialmente amenazadoras influencias extranjeras.

Al mencionar la singularidad de Japón, el mitólogo Joseph Campbell resalta en su libro *Las máscaras de Dios. Mitología oriental* un aspecto esencial relacionado al carácter primitivo de la nación en su momento de “entrar en la historia”, razón por la cual, según el autor, Japón conserva una sensibilidad sorprendente, para una sociedad “avanzada”, ante la sacralidad de la naturaleza (1999, pp. 507-508). En la base de esta sensibilidad se encuentra la espiritualidad reflejada primariamente en el shinto 神道¹, un conjunto de creencias y rituales mágico-religiosos milenarios nacidos por el encuentro de tres pueblos de tradición chamánica: los aino-siberianos, los mongoles y los malayo-polinesios, para, finalmente, expresar en cuerpo, mente y alma “la vía de los espíritus”. La fluidez y adaptabilidad de estas creencias o elementos primarios que hacen que el shinto permanezca ni teórica ni eclesiásticamente sistematizado, es lo que le ha permitido penetrar, interrelacionarse e incluso transformar instituciones religiosas tan antiguas como el budismo (Hori, 1968, p. 1).

El folclorólogo japonés Hori Ichiro observa que este grupo de rituales y creencias han sido experimentados y transmitidos a profundidad de generación en generación, de tal manera que el shinto ha permanecido en la base de la estructura social del pueblo al punto de definir “la razón de ser japonés”, es decir, su consciencia, su modo de sentir y de ser en el mundo (Hori, 1968, p. 2). Queda preguntarse

¹ 神 (kami) espíritu, deidad, divinidad, alma; 道 (michi, do) camino, vía, enseñanzas.

entonces cuál es el origen y la evolución de estas creencias y prácticas chamánicas en Japón; cuáles han sido sus transformaciones ante el encuentro de sistemas tan complejos como el budismo, y cuál ha sido el resultado del encuentro de las energías femeninas y masculinas en las tradiciones niponas. Estas son algunas preguntas que se intentarán resolver en el presente ensayo.

RAÍCES CHAMÁNICAS DEL SHINTO

Una de las primeras explicaciones sobre el término “shaman” fue dada por el antropólogo ruso Shirokogoroff al presentar en sus investigaciones el trabajo de campo realizado junto al pueblo siberiano Tungus. Acorde a la cosmovisión de este pueblo, el “shaman” era aquel individuo, hombre o mujer, capaz de introducir espíritus en su cuerpo y de emplear los poderes de estos para sus propios intereses, incluido el ayudar a quienes sufrían a causa de los mismos (Shirokogoroff citado por Nishimura, 1987, p. 59). Años después, Eliade agregaría en su trabajo *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1951) que lo que diferenciaba al chamán de otras figuras religiosas era su habilidad para discernir las causas de la enfermedad tanto en sí mismo como en los demás, gracias a su conexión con el mundo de los espíritus a través de su éxtasis o vuelo chamánico (Eliade, 2016, p. 23).

La psiquiatra y especialista en psicopatología y cosmovisión Nishimura Kho señala que lo que distingue al chamanismo japonés es justamente la variedad de técnicas empleadas para llevar a cabo el “vuelo chamánico”, las cuales dependen de la experiencia y habilidades del chamán. En su artículo “Shamanism and medical cures” (1987), Nishimura presenta estas tres formas principales de éxtasis: extático, en donde el espíritu del chamán sale del cuerpo y se dirige hacia el mundo o dimensión de los espíritus; posesión, momento en el que los espíritus o divinidades toman control del cuerpo del chamán y transmiten a través de este profecías u oráculos; y, finalmente, ensoñación, en la que el alma del chamán permanece en su cuerpo y este se conecta con los mensajes de los espíritus en su misma dimensión por medio de estímulos sensoriales (Nishimura, 1987, p. 59).

Son muchos los investigadores que durante décadas han catalogado el chamanismo japonés como uno de tipo exclusivamente femenino. Tal afirmación se argumenta a través del término japonés para chamán, *miko*, el cual traducen literalmente como “mujer chamán”. Aunque se mencione la presencia de algunos chamanes hombres en las islas, se dice que no existe como tal un término que aluda a ellos. El otro término empleado para las mujeres chamanas es *fujo* (巫女), compuesto del ideograma “fu” (巫) que significa “chamán” y “jo” (女), mujer (Lakić Parać, 2015, p. 3). No obstante, el etnólogo japonés Nakayama Taro afirmó que el significado más preciso para estos ideogramas es “divinidad” o “aquel que es poseído por la divinidad”, explicación a la que el investigador Fairchild añade que el ideograma empleado para el término “chamán” (巫) representa la unión del cielo y la tierra a través del pilar o *axis mundi* provista por las dos figuras humanas que se encuentran realizando una danza ritual (人 “hito”, persona) (Fairchild, 1962, p. 57).

Sin embargo, y a pesar de la exclusividad en los términos, las diversas técnicas de éxtasis señaladas por Nishimura (1987) con anterioridad hacen referencia a la riqueza expresada en las técnicas chamánicas que dieron origen al chamanismo japonés actual y que pertenecían a pueblos en los que los hombres también cumplían un papel vital en la ritualidad. Entre los pueblos mencionados, los aino-siberianos, los mongoles y los malayo-polinesios, de los cuales asciende el origen del pueblo japonés, se han encontrado rasgos esenciales en sus mitologías y prácticas chamánicas que han logrado consolidarse y perpetuarse hasta hoy en las costumbres y tradiciones del shinto. En primera instancia, en los pueblos procedentes del norte y el centro de Asia, cuyo chamanismo según varios investigadores tomó forma definitiva por el contacto con el budismo tántrico tibetano, se encuentran fuertes elementos rituales en los que los espíritus de los antepasados juegan un papel vital en la elección de quien será el futuro o futura chamán.

Eliade (2016) menciona que en la tradición buriata estos antepasados son los descendientes del primer chamán mítico, quien fuera creado por la entidad solar en forma de águila. Estos espíritus de antepasados tienen la función principal de poseer al individuo y ayudarlo a convertirse en muerto, es decir, ayudarlo a transformarse en espíritu (pp. 72-88). De manera similar, Campbell (2000) agrega a

lo anterior que entre los aino-siberianos existe la creencia de que los antepasados pueden presentarse en el plano de los vivos a través de formas animales, como espíritus del bosque o del hogar que, en muchas ocasiones, cumplen la función de auxiliar al chamán. Además, estos seres también disfrutaban visitar el mundo humano por considerarlo colmado de excelencias que se hallan a la altura del mundo de los dioses (p. 381).

Muy semejante a estos elementos del chamanismo centro-asiático, en las distantes regiones oceánicas malayo-polinesias los chamanes reciben su poder de un ancestro espiritual con forma de tigre que los lleva al interior de la selva y los inicia en su labor por medio de un ritual de muerte y resurrección. Una vez han sido iniciados, el espíritu del tigre procede a acompañarlos e incluso a poseerlos en las sesiones de sanación (Eliade, 2016, pp. 270-274). Así mismo, en las regiones del norte de China los chamanes solían conectarse con los espíritus animales y de la naturaleza a través de la danza. En dicho ritual, la bestia con la que se identificaba el chamán se consolidaba como su antepasado mítico, por lo que, ponerse la piel del animal implicaba convertirse en el animal y, a la vez, ser transformado por el mismo. A través de la danza que permitía la conexión y transformación con el animal se recuperaban la espontaneidad, la libertad, la simpatía con los ritmos cósmicos y, por tanto, la beatitud y la inmortalidad (Eliade, 2016, p. 354).

Tales prácticas y creencias han dejado un rastro indeleble en las presentes costumbres y tradiciones de “la vía de los espíritus” del shinto, que, más que postularse como una religión de dogmas rígidos, se eleva en los milenios de historia del pueblo japonés como una manera de ser y de actuar en el mundo habitado. Desde esta cosmovisión, es de la esencia y energía de los espíritus de donde se originan todas las formas de vida, por lo que, al ser la naturaleza expresión de la divinidad, todos los seres son susceptibles de elevarse a dicho plano divino.

KOJIKI. RELATOS DE DIOSAS Y DIOSOS CHAMANES

En los relatos míticos del shinto se pueden encontrar más pruebas de la integración de las esencias masculinas y femeninas en el chamanismo.

En el *Kojiki. Crónica de los acontecimientos antiguos* (s. VIII), antología de relatos que fue ordenada por el emperador Tenmu (673-686) debido a la necesidad de construir un pasado en que sostener un sistema político y cultural que se distanciara de las influencias de la civilización china, se encuentran dos relatos fundamentales que apoyan el enunciado con el que se ha dado inicio a este párrafo.

El primero hace referencia a la pareja de dioses, Izanagi e Izanami, principio masculino y femenino, a quienes se les encomendó la gran tarea de crear la Tierra y dar origen a todos los *kami*² o seres espirituales que la habitaran: *kami* de los ríos, los árboles, las rocas, las montañas, etc. La labor creadora de la pareja era cada vez más fructífera hasta que Izanami dio a luz a Kagutsuchi no kami, la divinidad del fuego, quien le quema los genitales y la hace enfermar. Finalmente, se menciona en el relato que la diosa abandona “de forma divina” el plano terrestre y su esposo Izanagi llora su muerte.

Es aquí donde comienza el nudo de la historia. A fin de enterrar a su esposa, Izanagi emprende el viaje a la montaña que, desde la cosmovisión shinto, significa igualmente “el viaje hacia la muerte”. Se indica que Izanami es enterrada en las faldas del monte Hiba, ubicado entre las regiones de Izumo y de Hahaki. No obstante, la energía de la diosa Izanami prevalece, puesto que su muerte representa el paso del plano terrestre al mundo de los muertos, *Yami no kuni* (País de las tinieblas), en donde la diosa, en un principio manifestadora de vida, se transforma en diosa de la muerte.

Izanagi lamenta en demasía la muerte de su esposa al punto de decidir perseguirla hasta el País de las tinieblas con el deseo de traerla de regreso y así continuar su labor creadora. Una vez allí, Izanami le dice que es demasiado tarde, pues ya ha consumido los alimentos de

² “La definición precisa del término ‘kami’ la ofreció el famoso teórico y restaurador del shinto, Motoori Norinaga (1730-1801): ‘La palabra ‘kami’ hace referencia, en el sentido más general, a todos los seres divinos de los cielos y de la tierra que aparecen en los clásicos. De manera más particular, los *kami* son los espíritus que residen en los templos y que son adorados en los mismos. En principio, los seres humanos, los pájaros, los animales, los árboles, las plantas, las montañas, los océanos —todos pueden ser *kami*. De acuerdo con la antigua costumbre, cualquier ser que resulte sorprendentemente impresionante, poseído de una cualidad de excelencia, o que inspire un sentido de asombro era llamado *kami*’. (Tamaru y Reid, citados por Lakić Parać, 2015, p.152). Mi traducción.

aquel lugar, lo cual indica su paso completo al mundo de los muertos. Sin embargo, debido a la insistencia de su esposo, Izanami intenta hablar con las deidades de la muerte a fin de pedirles que le permitan regresar al plano luminoso por un corto tiempo. Mientras tanto, Izanagi se cansa de esperar, enciende una llama con uno de los dientes de su peineta e irrumpe en el palacio. Al perturbar la armonía de las tinieblas, Izanagi contempla anonadado el cuerpo de su esposa que ahora se encuentra como el de un cadáver putrefacto, lleno de gusanos. La diosa se horroriza por el acto de su esposo y se siente cubierta de vergüenza, por lo que de su pecho nacen las divinidades del rayo a quienes ordena perseguir a Izanagi y matarlo (Requena, 2007, p. 7).

En este punto los planes iniciales de Izanagi se ven trastocados, pues, en lugar de retornar a su mundo acompañado de su esposa, debe huir de ella y de sus secuaces, las mujeres del mundo de los muertos y las divinidades del trueno, a fin de regresar con vida. Para ello, Izanagi realiza una suerte de actos mágicos-chamánicos con los cuales transforma objetos personales en alimentos que los perseguidores devoran con avidez. Una vez logra salir de la cueva pone fin a la persecución al cerrar la entrada del País de las tinieblas con una gran roca. Estando los esposos a cada lado de la roca pronuncian la fórmula de divorcio y algo más: Izanami le dice a su esposo que, en respuesta a los actos deshonorosos que éste ha cometido al perturbar las tinieblas, ahogará cada día mil cabezas de hierba humana, a lo que Izanami responde que, de ser así, él construirá entonces cada día mil quinientas chozas para el parto. De este modo y a partir de aquel entonces, las labores divinas de la pareja quedan separadas: Izanagi continúa exclusivamente como divinidad originadora de vida, mientras que su esposa, Izanami, se transforma en una diosa-muerte. Con la transformación de Izanami se completa el ciclo del simbolismo de la Gran Madre, presente de manera general en las culturas agrícolas: una diosa que en un principio es fuente de vida y luego se convierte en una diosa-muerte de aspecto demoníaco o terrorífico, representante del eterno ciclo Vida-Muerte-Vida (Requena, 2007, p. 9).

Tras lograr dejar a su esposa atrás y a fin de eliminar los rastros de su paso hacia el mundo de los muertos, Izanagi procede a realizar un ritual de purificación que consiste en lavar su cuerpo y espíritu en las aguas de un río. Esta ceremonia es conocida en el shinto con el

nombre de la “Gran purificación” y se realiza a fin de saldar una culpa o deuda o, incluso, antes de emprender alguna empresa; la limpieza llevada a cabo por el dios Izanagi registrada en el *Kojiki* establece, por tanto, el modelo mítico ejemplar. De la realización de este ritual nacen más espíritus o divinidades, entre ellas las tres principales del panteón shinto. El relato menciona que, al lavar su ojo izquierdo nació de éste la gran diosa solar Amaterasu; de su ojo derecho, el dios lunar Tsukuyomi; y de su nariz, el dios veloz del viento, la tempestad y los mares, Susano wo. El relato que sigue tiene como protagonistas a la diosa solar Amaterasu y a su hermano Susano wo.

Todo comienza cuando Susano wo se resiste a cumplir las labores encomendadas por su padre. En lugar de esto se la pasa llorando hasta que con su llanto excesivo termina por secar las aguas de los ríos y los océanos, así como en transformar los campos en desiertos e invocar espíritus malignos y atraer muchos males. Finaliza por decirle a su padre que desea ir al país de su madre, al que denomina “País de las raíces”, ante lo cual Izanagi entra en ira y decide desterrar a su hijo mediante “expulsión divina” (Requena, 2007, p. 10). Este aspecto resulta interesante puesto que algunos investigadores, como Cora Requena en su ensayo «La creación del mundo japonés: representaciones mitológicas y literarias en *Kojiki*», mencionan que los deseos de Susano wo de “ir al país de su madre” resultan incomprensibles, ya que éste ha sido engendrado únicamente por su padre Izanagi. No obstante, es importante tener en cuenta que Izanagi logra engendrar a estos hijos Augustos al realizar el ritual de purificación, que no habría sido posible según el relato de no haber ido al País de las tinieblas. Esto quiere decir que es la integración de su ingreso a este mundo oscuro, su debatir con las sombras y monstruos que lo habitaban y, aún más importante, regresar con vida al plano luminoso, lo que le permite a Izanagi dar a luz a las tres deidades principales del shinto (Shchpetunina, 2010, p. 154). Además, resulta igualmente interesante que Susano wo denomine al lugar donde habita su madre como el “País de las raíces” en lugar de “País de las tinieblas”, dando a entender así, la fuente esencial de vida que representa, sin lugar a duda, la profundidad de la tierra.

Antes de aceptar el castigo de su padre, Susano wo decide subir a la Alta Planicie del Cielo para despedirse de su hermana Amaterasu. A fin de convencerla de sus buenas intenciones le propone realizar un

conjuro (*ukehi*) para engendrar hijos. Su hermana acepta y, ubicados uno a cada lado de las orillas del Celestial Río Yasu, proceden a intercambiar sus objetos más preciados: Amaterasu le pide la espada a su hermano y éste le pide a la diosa las joyas de sus brazos y de su corona. Ambos lavan estos objetos en las aguas sagradas del río, los rompen en pedazos, los mastican y luego los soplan. De su saliva y vaho divinos nacen ocho divinidades: tres de la espada de Susano wo y cinco de las joyas de Amaterasu. Entre estos últimos cinco, de la unión de las joyas de Amaterasu con la saliva y vaho de Susano wo nace el *kami*, Oshihomimi, antecesor de la familia imperial (Requena, 2007, pp. 11-12).

Tras haber terminado el conjuro de creación y haberse ganado la confianza de su hermana, Susano wo procede a realizar una serie de daños imperdonables, razón por la cual Amaterasu, ofendida en extremo, decide ingresar a la Celestial Casa de las Rocas en donde se encierra indefinidamente. Este hecho que podría representar un eclipse solar, cumple un papel fundamental dentro del relato, puesto que para las sociedades agrícolas la desaparición del sol podría suponer no solo la muerte de todas las criaturas que dependen de su luz, sino también la muerte parcial de los ciclos solares, día-noche, y lunares –estaciones. Pero, por otro lado, además de retirar su luz del mundo humano, la diosa Amaterasu también lo hace de la Alta Planicie Celeste, lo que conllevaría, por tanto, la muerte de todo lo que existe.

Para contrarrestar los perjuicios que ocasionaría el ocultamiento extendido de la diosa y, dado que resulta imposible mover la roca que cubre la entrada de la cueva, los *kami* celestes deciden realizar una ceremonia para “invocar” a la diosa sol y, así, traer su luz al mundo nuevamente:

Se reunieron entonces las ochocientas miríadas de dioses para idear un plan que lograra sacar a Amaterasu de su escondite y se repartieron las tareas. Juntaron a los gallos de la vida eterna y los hicieron cantar en la oscuridad; cogieron las celestiales rocas del celestial Río Yasu y el hierro de la celestial montaña de minerales; llamaron al herrero Amatsumara, pidieron a Ishikoridome que fabricara espejos y a Tamanoya las joyas de la cinta con las quinientas joyas *yasaka*; pidieron a Ame no Koyane y a Futodama que ejecutaran la adivinación con el omóplato de un ciervo celestial y con

madera celestial de *hahaka* del Monte Kagu; arrancaron de cuajo el árbol *sakaki* y colgaron de sus ramas las joyas *yasaka*, el espejo *yata* y las ofrendas blancas y blandas y las ofrendas verdes y blandas. Futodama sostuvo las ofrendas sublimes mientras Ame no Koyane pronunció las palabras rituales. Tachikarawo se ocultó al lado de la puerta y Ame no Uzume se arremangó y se ató las mangas con *hikage*, se coronó con *masaki*, hizo un ramo con hojas de bambú, colocó un cubo vuelto junto a la puerta de celestial casa de las rocas y saltó sobre él para que retumbara: “ejecutó un canto de posesión divina, mostró los senos y se bajó la falda hasta mostrar el sexo. Entonces retumbó la Alta Planicie Celestial por la risa conjunta de las ochocientas miríadas de dioses”. (*Kojiki*, citado por Requena, 2007, pp. 13-14)

La división de tareas presente en este fragmento del relato hace de este acto ceremonial uno de tipo chamánico ejecutado por los *kami* para atraer a la diosa sol Amaterasu. En un inicio se mencionó que la razón principal de la recopilación de relatos del *Kojiki* fue la de definir a Japón como una nación independiente de las influencias de la civilización china, con una identidad basada en sus creencias y tradiciones ligadas a “la vía de los espíritus”. Teniendo esto en cuenta, en dicha antología no solo se explica míticamente el origen del linaje imperial con su raíz en la diosa solar Amaterasu, sino, además, el origen divino de otras familias niponas de igual importancia. Este es el caso de las familias sacerdotales Nakatome e Inube dotadas del privilegio de emplear los espejos, las joyas y la adivinación a través de los huesos en las ceremonias, por lo que, al presentar en el relato a los *kami* Ame no Koyane y Futodama como los encargados de tales actos rituales, se otorga un valor espiritual y divino al linaje de estos clanes.

Así mismo, llama en especial la atención la participación de la diosa Ame no Uzume de quien se narra que luego de ataviarse con una serie de plantas sagradas (*hikage* y *masaki*) da vuelta a un cubo que hace retumbar con sus pies, a modo de tambor, y procede a realizar sobre él una danza ritual. Por medio de esta danza, Ame no Uzume entra en un estado de posesión, a pesar de ser ella misma una diosa, y en dicho estado invoca en su ser a la diosa sol Amaterasu (Shchepetunina, 2010, p. 150). El acto sagrado y chamánico de Ame no Uzume cobra sentido en el plano literal, dado que por medio de este relato mítico se le otorga el título de antepasada de la familia Sarume,

originaria del linaje de mujeres chamán *miko*, entre cuyas raíces se encuentran también las mujeres *kataribe* poseedoras del espíritu de la palabra y contadoras de historias ancestrales del pueblo. De esta larga línea sucesoria de mujeres que guardan el secreto de las palabras sagradas, se unen también el poder de la memoria, así como el poder de intervención en la naturaleza y en el mundo real por medio de la gracia divina. De este modo, al ser la diosa Ame no Uzume la Gran Madre de este linaje, el relato mítico confiere legitimidad divina a la práctica ancestral del chamanismo en Japón (Requena, 2007, p. 14).

Finalmente, ante el jolgorio producido por los dioses, Amaterasu decide correr un poco la roca que la encerraba en la cueva y así echar una mirada afuera que le dé razón de aquella celebración. Ame no Uzume le dice que están cantando y celebrando porque entre ellos se encuentra una diosa más venerable que la propia diosa sol. Amaterasu, incrédula y al mismo tiempo celosa, se ve atraída por una luz en extremo brillante que no es más que su propia luz reflejada en el espejo *yata*³ y en las joyas colgadas del árbol *sakaki*⁴.

La siguiente parte del relato se enfoca en el dios Susano wo. Tras haber sido expulsado de la Alta Planicie Celestial, el dios veloz del viento, la tormenta y los mares decide encaminarse a la región donde habita su madre. En el camino, se encuentra con el *kami* Ashinazuchi, un anciano que llora junto a su esposa la muerte de sus primeras siete hijas y la segura muerte de la octava y última. Susano wo interroga a los ancianos por el motivo de las muertes, a lo cual estos le responden que cada año un dragón de ocho colas y ocho cabezas llamado *Yamata no Orochi* viene a reclamar la vida de las doncellas. Susano wo se identifica e idea un plan para ayudarlos. Les pide que le den a su hija, a la que transforma en una peineta que ubica en sus cabellos. Ordena, además, que fermenten ocho veces el vino, construyan una verja de ocho puertas detrás de la cuales deberán estar ocho vasijas con la

³ Dado que en el mito este objeto sagrado es capaz de recordarle a la diosa Amaterasu la luz que puede y debe ofrecer a los distintos planos de existencia, el espejo es considerado en el shinto como un símbolo de sabiduría eterna. Por ello, los templos suelen ser adornados con un espejo grande suspendido en el santuario, pues se considera que ante él los fieles, similar a la diosa, pueden recordar y ver reflejada la verdadera esencia de su corazón que es puro y divino.

⁴ Árbol sagrado ubicado en el centro de la Alta Planicie Celestial.

bebida. Una vez llega el monstruo se dispone a beber de todas las vasijas, se embriaga y cae dormido. Susano wo aprovecha el estado de inconsciencia del dragón para matarlo cortándolo con su espada de ocho palmos hasta que, al llegar a su cola, se encuentra con la sagrada espada *kusanagi*.

Este evento cumple una función vital dentro del relato, pues demarca la integración de la relación vida-muerte presente en el dios Susano wo. El dragón *Yamata no Orochi* como figura serpentina representa el ciclo de la regeneración de la vida y, el número ocho, tan explícito en los elementos del relato, lo erige como la fuerza omnidestructiva que amenaza con extinguir por completo las formas de existencia. Todo lo anterior se confirma gracias al encuentro místico de la espada *kusanagi* en la cola del dragón, la cual, a su vez, revela la función de la criatura. La palabra *kusanagi* significa “segadora de hierba”; si recordamos el relato de la primera pareja de dioses, Izanami emplea la palabra “hierba” para hacer referencia a los seres humanos. Por tanto, la espada “segadora de hierba” es en realidad la manifestación de la muerte de la humanidad. De este modo, el acto heroico del dios Susano wo de darle muerte al dragón empleando su sagacidad mental en lugar de la fuerza cumple la función mítica de simbolizar la limpieza cósmica requerida para el nuevo mundo aún por civilizar (Requena, 2007, p. 17).

El relato de los hermanos Amaterasu y Susano wo culmina con la ofrenda de la espada *kusanagi* de parte del segundo a su hermana, ratificando con este acto la soberanía de la divinidad solar y el poder que ésta le confiere al linaje imperial. En los relatos mitológicos presentados se puede ver con claridad, en cada una de las divinidades protagonistas, la importancia simbólica que comprende la integración del complejo cíclico Vida-Muerte-Vida para la sociedad agrícola del Japón de la antigüedad. Finalmente, todas y cada una de estas cuatro figuras representan en sus recorridos la encarnación de ambos aspectos, demostrando así que, lejos de ser opuestos, la integración de esta polaridad aparente es esencial para dar a luz a la multiplicidad de las formas de la existencia.

LAS CHAMANAS MIKO: LIDERESAS DEL ESPÍRITU

Desde la antigüedad el shinto ha pregonado la existencia de un mundo superior al humano habitado por seres espirituales de una naturaleza trascendente. Estos seres ocupan su lugar dentro de la esfera celeste y, además, cumplen un papel fundamental en la formación y jerarquía del chamanismo (Fairchild, 1962). No obstante, dentro del panteón de divinidades del shinto también existen otras similares a los humanos, de quienes se dice habitan en un mundo que es un reflejo del nuestro, tanto en sus estructuras políticas como sociales. Aunque estas divinidades tienen sus esferas de influencia, en realidad sus funciones no son delimitadas. No existe como tal una jerarquía y en su conjunto entra cualquier fenómeno considerado “sobre-humano”. Por ello, en esta categoría de *kami* se hallan divinidades de las montañas, rocas, ríos, o espíritus ancestros de familias que en muchas ocasiones han ocupado un lugar central en el culto de diversos clanes (Fairchild, 1962, p. 30).

Lo anterior se complementa con los hallazgos arqueológicos pertenecientes a periodos tempranos de la historia de Japón. Durante el periodo Jommon (6000-250 a.C.) la religión tenía un gran énfasis en la fertilidad. Figuras femeninas de arcilla, que se cree pudieron representar diosas o madres de la tierra, han sido encontradas en sitios de dicho periodo, mientras que algunas representaciones fálicas masculinas han sido halladas en las casas y en los templos. Otros aspectos de este periodo sugieren la existencia del culto a las serpientes, asociadas también a la fertilidad, y el uso de máscaras de arcilla probablemente reservadas para el uso chamánico. En el siguiente grupo cultural, perteneciente al periodo Yayoi (300-100 a.C.), la religión se centraba en rituales agrícolas y en el chamanismo. Los hallazgos han demostrado que desde entonces las mujeres chamanas cumplían roles de gran importancia tanto para la vida del pueblo, como de oráculos en asuntos de Estado (pp. 73-74). Se conjetura que durante el periodo Jommon las creencias relacionadas al mundo de los espíritus prevalecieron y que fue más adelante, en el periodo Yayoi, que se instauró el culto a los ancestros. La adoración de los *kami*, los rituales de purificación, así como los servicios de adivinación y de oráculo provistos por las chamanas-

médium, fueron aspectos predominantes de las prácticas tempranas del shinto (Yusa, citada por Jahangir, 2014, p. 75).

De la ascendencia divina de las mujeres chamanas en Japón, cuyo origen se remonta al relato en que la *kami* celestial Ame no Uzume invoca en su ser a la diosa sol, surgieron las *kataribe*, mujeres que, en medio de una sociedad en la que se desconocía la escritura, fueron elegidas por el pueblo para poseer y compartir el espíritu de la palabra a través de las historias que narraban. Se creía que estas mujeres poseían un gran poder mágico, por lo que eran las únicas a las que se les había legado el privilegio de transmitir a la sociedad los mensajes de los *kami* (Requena, 2007, p. 3). Los registros literarios y arqueológicos pertenecientes a la época Nara (710-794 d.C.) han comprobado tiempo después la presencia de una creencia que estuvo centrada en dos *kami*: la figura masculina *Hachiman-daijin* y la femenina *Himegami*. El folclorista y padre de la etnología en Japón, Yanagita Kunio argumentó que dichas figuras fueron las que más tarde evolucionaron y dieron origen a la concepción de dos roles: el primero, ligado al *kami* Hachiman y, el segundo, aquel de la mujer que cumplía el papel de agente o mediadora del *kami*: la chamana (Yanagita, mencionado por Hori, 1975, p. 234).

A partir de esta creencia se desarrolló un sistema de organización social que giraba en torno a la figura “hitogami”⁵, una mujer elegida por los *kami* para gobernar y llevar a cabo los deseos de estos en el mundo humano. En efecto, entre los registros históricos se ha hallado que hace más de 1500 años existía un sistema de gobierno liderado por mujeres de quienes se creía poseían poderes especiales para conectarse con las divinidades. Uno de estos casos es el de la gran reina Himiko quien, en compañía de su mensajero y de su hermano menor, gobernó y unificó a más de treinta estados entre los años 180-248 d. C. (Hori, 1968, p. 187; 1975, p. 234). Más adelante, tal sistema de liderazgo fue reemplazado por una administración burocrática derivada del confucionismo y el budismo procedentes de China, por lo que las mujeres anteriormente ligadas a estos poderes especiales se trasladaron a las provincias desde donde cumplieron un papel vital en el mundo espiritual y religioso (Lakić Parać, 2015, p. 2).

⁵ 人 (hito), persona y 神 (kami), divinidad, espíritu.

De acuerdo con la clasificación de Nakayama Taro, publicada en su estudio *Nihon fujo-shi* (1930), las mujeres chamanas en Japón se dividen principalmente en dos grupos: *jinja miko*, asociadas a los templos shinto, y *kuchiyose miko*, mujeres que viven en los pueblos o que viajan constantemente de un lugar a otro. A las primeras se les conoce por proceder de familias de herencia sintoísta y se dedican principalmente a realizar danzas rituales y a encargarse de las ofrendas en los templos. Las *kuchiyose miko*, por el contrario, no provienen de ninguna familia o linaje específico, sino que se convierten en chamanas tras pasar ciertas pruebas iniciales y entrenar bajo la guía de alguna chamana anciana (Taro citado por Hori, 1968, pp. 182-183).

En estudios más recientes, Kunimitsu Kawamura (2003) presenta una elaborada teoría acerca de las chamanas japonesas basada en los dos tipos de chamanismo de la prefectura de Miyagi. El primero son las *ogamisama*, mujeres ciegas que incurren en el oficio por voluntad propia o tras ser escogidas por una chamana de experiencia. Su entrenamiento conlleva el aprendizaje de varias disciplinas como lo son: ayunos, baños de agua helada y abstinencias. De sus maestras aprenden técnicas de trance, de comunicación con espíritus de otros mundos (entre ellos los difuntos), adivinación, liturgias, plegarias, así como a recitar historias y baladas. Durante el ritual de iniciación la mujer entra en contacto con una divinidad, ya sea un *kami* del shinto, o un Budha, quien será a partir de entonces su espíritu patronal y su esposo espiritual, por lo que, dicho ritual comprende, además, su paso al mundo como mujer. Las funciones de la *ogamisama* se centran en el contacto con espíritus de muertos y en la invocación de deidades.

El segundo tipo de mujer chamana es la *kamisama*. Estas mujeres, contrario a las anteriores, no deciden por su propia voluntad ingresar al camino del chamanismo, sino que, antes bien, afirman ser elegidas por los *kami* o *budhas* para cumplir este cometido. Por lo general, son mujeres entre los 30 y 40 años que cuentan con esposo e hijos y que realizan algún tipo de trabajo para colaborar en el hogar. El proceso hacia la inclinación chamánica comienza cuando la mujer se ve envuelta en una situación dramática en su familia, entendida como problemas económicos, de salud de alguno de los miembros o, incluso, en desordenes psicosomáticos en ellas mismas. Ante esto, la mujer busca ayuda médica, pero, sin resultados, opta por la asesoría de los

guías espirituales locales. Estos aseguran que su situación se debe a la presencia de algún *kami* o de un espíritu maligno, por lo que el tratamiento a seguir constituye en una serie de rituales de purificación o de exorcismo.

Sin mayores cambios, la mujer empieza a desatender sus obligaciones familiares y laborales, razón por la cual vive el rechazo de su familia y de la sociedad por considerarla holgazana o desviada. La mujer entonces opta por consagrarse a la divinidad de la que empieza a recibir sus mensajes y a transmitirlos a los demás. En este proceso de posesión y aceptación del llamado sus síntomas iniciales van desapareciendo a medida que hace prueba de su don al ayudar a los demás, con lo cual, a su vez, ganará la aprobación de los otros. El trabajo principal de esta chamana consiste en invocar diversas deidades, realizar exorcismos, expresar profecías, así como en transmitir mensajes de los muertos (Kawamura citada por Lakić Parać, 2015, pp. 13-14).

CHAMANISMO Y BUDISMO: JAPÓN Y LA ARMONÍA DE LOS ENCUENTROS

La llegada del budismo a Japón no representó necesariamente un periodo de paz y armonía. Cuando el Buda de oro llegó de Corea en el 552 d.C., el emperador japonés Kimmei quedó profundamente impresionado ante la expresión de “severa dignidad” que revelaba el rostro de la escultura. Debido al desconcierto por no saber qué hacer con la majestuosa representación del Buda y al desacuerdo de los miembros de su corte, decidió entregarla a un miembro del clan Soga que se había mostrado favorable ante la llegada de la divinidad extranjera. No obstante, los jefes de los clanes Mononobe y Nakatomi se opusieron enérgicamente al observar que el culto en Japón siempre había estado reservado a los *kami* y, por tanto, al aceptar el ingreso de esta nueva figura sagrada, temían incurrir en la ira de los mismos.

Para resumir las décadas sangrientas que prosiguieron basta con mencionar que el desacuerdo inicial creció hasta convertirse en una guerra que culminó con el asesinato de todos los miembros de la familia Mononobe de parte del hijo de Iname Soga. Tras esto se erigieron más templos budistas en el territorio japonés y, luego de

asesinar al emperador Sushun, su esposa puso en el cargo al hermano menor de éste. Solo entonces, menciona Campbell, “empezaron a hacerse realidad las anunciadas bendiciones de la nueva Ley, pues el estimado príncipe Shotoku (573-621) fue uno de los grandes y nobles gobernantes de todos los tiempos” (Campbell, 1999, p. 527). Así fue como aquella religión extranjera proveniente de China a través de Corea como puente, pasó de ser la religión de un clan a ser la religión del imperio.

No obstante, a comienzos del periodo Nara (710-794 d.C.) el budismo no había producido un pensamiento verdaderamente nacional en Japón, a pesar de que los *kami* se habían visto confrontados a un panteón de deidades budistas mucho más complejo que lo que ellos representaban para el corazón japonés. La llegada del budismo y su consolidación trajeron a la corte una civilización continental que dio vida a un nuevo estilo, mientras que entre el pueblo fue un vehículo de consuelo (Campbell, 1999, p. 528). Para ganarse el corazón sencillo y humilde del pueblo, la suntuosidad del budismo continental tuvo que sufrir varias transformaciones debidas, principalmente, a su interacción con el chamanismo. El orientalista y filósofo Hajime Nakamura enfatiza el hecho de que el budismo ortodoxo generalmente rechazara tendencias chamánicas tales como la magia y los hechizos, negaba la validez de los poderes espirituales de los brahmanes quienes ejecutaban públicamente rituales de exorcismo, además de pedirle a sus fieles abstenerse de creer en interpretación de sueños, lectura de la mano, horóscopos, o en predicciones surgidas a partir del llamado de los animales. No obstante, ante el encuentro con las creencias tradicionales del pueblo japonés, el budismo supo que no podría expandirse en las clases populares sin comprender su fe ni adaptarse a las costumbres chamánicas que éstas habían mantenido sin ningún cambio significativo durante siglos (Nakamura citado por Lakić Parać, 2015, pp. 6-7).

Entre los primeros casos del encuentro armonioso de estas creencias, Hori Ichiro menciona que cuando el budismo comenzó a ingresar en las comunidades rurales, los sacerdotes realizaban una suerte de compromiso tanto con las personas como con sus *kami* locales. De esta manera, se construyeron santuarios dedicados a los *kami* locales

dentro de los templos budistas y pequeños recintos dedicados a Buda dentro de los santuarios shinto (Hori, 1968, pp. 37-38).

Otro de los resultados más sorprendentes de esta armonización de creencias fue el *Shungendō*, una secta de ermitaños de las montañas que se originó a principios del periodo Heian, en el siglo VII. El *Shungendō* —Camino de las pruebas y la práctica— consiste esencialmente en la integración de creencias relacionadas a los espíritus de los muertos, espíritus que habitan las montañas, creencias y prácticas chamánicas del shinto, taoísmo y filosofía yin-yang provenientes de China, así como el empleo de rituales del budismo esotérico. Existen varias historias que datan de aquella época sobre un gran número de magos y de ascetas de las montañas quienes, por medio de variadas experiencias místicas, buscaban obtener poderes mágicos sobrehumanos. Entre estos hombres, afirma el orientalista Hori, hubo sin lugar a duda muchos que experimentaron el “calor místico” chamánico del que habla Eliade como parte de su iniciación en su peregrinación al mundo de los espíritus (Eliade, 2016, p. 364). Estos hombres, denominados *yamabushi* (aquel que hace su lecho en el espíritu de una montaña), consideran a las montañas como seres inicialmente cósmicos y diosas-madre de la muerte y el renacimiento. *Yamabushi* es aquel que, al entrar en la matriz de la madre Tierra y superar diversas pruebas, muere como miembro de la sociedad mundana y finalmente renace como un miembro del mundo sagrado: un ser que se ha hecho “uno” con su espíritu divino (Hori, 1975, pp. 265-266).

Finalmente, otros casos de armonización entre las costumbres y prácticas del shinto con las del budismo son aquellos que tienen que ver con la concepción del alma y el espíritu. Durante miles de años el shinto ha creído en la inmortalidad y en la igualdad de las almas de todos los seres vivos; no existe diferencia alguna entre las almas de los humanos, las plantas o los animales. Sin embargo, existen tipos de almas: almas de poder (*chi/ki*), esencias energéticas que dotan de poder a las rocas, árboles, agua, o incluso a los seres humanos a través de los alimentos o de los objetos; almas de los vivos (*tamashi*), esencia vital que puede abandonar el cuerpo en periodos de enfermedad o en definitiva por caso de muerte, y finalmente, almas de los muertos. Las creencias shinto afirman que las almas, una vez separadas del cuerpo en la muerte, pasan por un periodo de purificación de entre 33, 49

o 50 años en el País de los muertos, después del cual se transforman en *kami* de las montañas o en espíritus ancestros guardianes de los clanes familiares. No obstante, si las almas no tienen seres queridos que las honren, se cree que permanecen en el plano humano asediando y asustando a los vivos. En consecuencia, las almas de aquellos que han vivido o muerto en desgracia son especialmente temidas, pues se cree que son capaces de transformarse en espíritus malignos causantes de un sinfín de infortunios a los vivos (Fairchild, 1962, pp. 33-34).

En cuanto a este último aspecto, durante la misma época del nacimiento del *Shugendō* (Heian s. VII) se hizo muy popular la creencia en los *goryo*, espíritus malignos de personas que en vida habían pertenecido a la nobleza y que habían muerto por intrigas políticas en situaciones sospechosas y trágicas. Eran temidos, pues se creía que a fin de tomar venganza eran capaces de generar desastres naturales, epidemias y guerras (Hori, 1968, p. 43). Las chamanas *miko*, acompañadas de estos ascetas de las montañas o de sacerdotes budistas de otras sectas, eran las encargadas de contactar estos espíritus a través de la posesión y de transmitir sus mensajes. Mientras tanto, los ascetas y sacerdotes recitaban plegarias para liberarlos (Hori, 1975, p. 277).

Por último y como se mencionó anteriormente, para el shinto no existe diferencia entre las almas humanas y las de los animales; por lo tanto, en la antigüedad se consideraba que las almas de estos últimos también pasaban por un periodo de purificación de igual extensión al de las almas humanas, tras el cual se transformaban en espíritus de la naturaleza o, incluso, en espíritus guardianes de clanes familiares. Entre estos espíritus guardianes se encontraban comúnmente los zorros, los perros y los insectos. Los clanes que interrelacionaban sus vidas con las de estos espíritus pertenecían a grupos chamánicos que generalmente formaban alianzas matrimoniales con otros clanes sacerdotales budistas (Fairchild, 1962, p. 34-38).

A lo largo de los siglos Japón ha demostrado la astucia y fortaleza de su espíritu, no solo por la increíble capacidad de adaptación *a* y *de* las influencias extranjeras, sino, principalmente, por asirse de la espiritualidad como su herramienta más importante de valor y resistencia. Aún tras muchas batallas, intentos de dominación extranjera, la Segunda Guerra Mundial, dos bombas atómicas y la influencia capitalista de Occidente, el pueblo japonés persiste en

vivir y observar el mundo a través de una espiritualidad que no se ostenta necesariamente en el título exclusivo de una fe, sino como una parte viva que reside en el corazón de cada individuo. Por ello, aún hoy en medio del estrés y del ruido excesivo de las grandes urbes, la espiritualidad se expresa de manera inherente a través de distintos medios: música, cine, teatro, manga y anime, por nombrar algunos. Japón es, sin lugar a duda, una nación sorprendente que ha sabido enlazar los encuentros religiosos de manera armoniosa; un país en el que todavía los adultos consultan a las chamanas *miko*, asisten a las decenas de miles de santuarios shinto y templos budistas a lo largo del año y consideran a las montañas como lugares sagrados y portales a otros mundos, mientras que entre los personajes más admirados por los niños y adolescentes se encuentran los héroes y chamanes de sus series.

REFERENCIAS

- Campbell, J. (1999). *Las máscaras de dios: Mitología oriental*. Alianza.
- _____. (2000). *Las máscaras de dios: Mitología primitiva*. Alianza.
- Eliade, M. (2016). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica.
- Fairchild, W. (1962). Shamanism in Japan. *Folklore Studies*, 21, 1-122. <https://doi.org/10.2307/1177349>
- Hori, I. (1968). *Folk religion in Japan*. J. Kitagawa y A. Miller, (Eds.). The University of Chicago Press.
- _____. (1975). Shamanism in Japan. *Japanese journal of religious studies*, 2(4), 231-290. <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2386>
- Jahangir, A. M. (2014). The early Japanese and their religio-cultural life: A historical overview. *Philosophy and Progress*, (LV-LVI), 69-90. <https://doi.org/10.3329/pp.v55i1-2.26391>
- Kawamura, K. (2003). A female shaman's mind and body, and possession. *Asian Folklore Studies*, 2(62), 257-289. <https://www.jstor.org/stable/30030289>
- Lakić Parać, I. (2015). Social context of the fujo: Shamanism in Japan through a female perspective. *Asian Studies*, III(XIX), 1, 145-170. https://www.researchgate.net/publication/281536211_Social_Context_of_the_fujo_Shamanism_in_Japan_through_a_Female_Perspective/fulltext/5641a13f08ae24cd3e41ba4c/Social-Context-of-the-fujo-Shamanism-in-Japan-through-a-Female-Perspective.pdf
- López, R. (Ed.) y Moratalla, R. (Trad.). (2008). *Kojiki: crónicas de antiguos hechos de Japón*. Editorial Trotta.
- Nishimura, K. (1987). Shamanism and medical cures. *Current Anthropology*, 28(4), 59-54. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/203589>
- Requena, C. (2007). La creación del mundo japonés: Representaciones mitológicas y literarias en *Kojiki*. *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 37. <https://hispadoc.es/servlet/articulo?codigo=2383325>
- Shchepetunina, M. (2010). Questioning image of Japan as a miko country: representation of shamanism in ancient Japanese myths. *Regioninês studijos*, 4, 145-160. https://www.vdu.lt/cris/bitstream/20.500.12259/32420/1/ISSN2029-2074_2010_V_4.PG_145-160.pdf