

El Colegio de México

HADAKA MATSURI: ESTUDIO DE LOS CONCEPTOS DE PUREZA E IMPUREZA
AL INTERIOR DE UN FESTIVAL JAPONÉS

Tesis presentada por
JANAINA MACIEL MOLINAR
en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD: JAPÓN

Centro de Estudios de Asia y África

2016

Índice

Agradecimientos.....	3
Introducción.....	5
Capítulo I. Delimitación del concepto de impureza y distintos rituales de purificación.....	14
1.1. <i>Kegare</i> (穢れ)	
1.2. <i>Tsumi</i> (罪)	
1.3. Muerte	
1.4. <i>Harai</i> (禊い)	
1.5. La importancia y uso del agua en el <i>harai</i>	
Capítulo II. <i>Hadaka Matsuri</i> : estructura del festival.....	31
Capítulo III. Análisis de los agentes de pureza e impureza en el <i>Hadaka matsuri</i>	44
3.1. Estudio del <i>harai</i> (禊い) en el <i>Hadaka matsuri</i>	
3.2. El caos que acompaña al <i>kami</i>	
3.4. El <i>shin-otoko</i> al alcance de la mano	
Reflexiones finales.....	57
Bibliografía.....	60

Agradecimientos

El agradecimiento es una manera modesta de reconocer la ayuda recibida. Recorrer el camino de la investigación de Japón implica, de manera forzosa, una relación estrecha con el ser humano. Por ello, en este breve tránsito viene a la memoria todas las personas que de mil maneras contribuyeron a la realización de este trabajo. Quisiera no olvidar a ninguna, si así ocurriera, nada hay de intencional en ello y sería más bien una mala jugada de la memoria.

En primer lugar va mi gratitud para El Colegio de México, en cuyo Centro de Estudios de Asia y África pude realizar uno de mis más grandes sueños, estudiar y especializarme en Japón. Más específicamente, en todo lo concerniente a la historia, sociedad, literatura, idioma, en fin, a todo aquello que constituye al país que, desde que era una niña, idolatraba. Haber estudiado en El Colegio de México me permitió acercarme a algo que ya sentía calado tan dentro y a profundidad en mi alma, algo que me fascinará hasta el final de mis días y que, sin importar a dónde me dirija la vida, significa mi gran pasión: Japón.

Por supuesto, investigar exige siempre apoyos financieros, sin estos sería extremadamente difícil llevar a cabo las actividades que todo trabajo científico reclama. En mi calidad de becaria recibí el apoyo invaluable del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). He de reconocer que sin dicho apoyo hubiera sido imposible solventar los gastos que generó esta investigación. Por lo que, además de agradecerlo, espero que las políticas actuales de nuestro país no impacten negativamente en los recursos destinados para ello.

También debo agradecer a Fundación Japón por la ayuda económica que nos brindó para poder realizar el viaje de investigación a Japón. Sin su sostén financiero hubiera sido imposible hacer realidad uno de los sueños de toda mi vida, por no mencionar la importancia que tuvo ese viaje para la elaboración de esta tesis, pues conocí el *Hadaka matsuri* estando en Japón y, estoy

segura, no hubiera podido ser de otra manera. Por ello, mi gratitud será eterna para Fundación Japón.

Qué decir de mi director de tesis, que tanto me aportara, no sólo en cuanto a su orientación en el terreno académico, que es invaluable, sino además porque tuvo siempre una palabra de aliento ante los embates de este trabajo, instándome a continuar con entusiasmo y sin perder de vista la importancia del conocimiento científico en el estudio del *shintō*. Es por esto y mucho más que en mi quehacer profesional tendré presente el ejemplo del Dr. Luis Oscar Gómez, por sus indicaciones siempre atinadas, muchas gracias.

Ser lector de una tesis de maestría no es siempre empresa fácil o placentera, por lo que agradezco el trabajo realizado por mis lectores, Dra. Satomi Miura y Dr. Amaury García, quienes además fungieron como invaluable profesores durante el tiempo que cursé la maestría. A Amaury-sensei le agradezco profundamente el conocimiento siempre crítico y audaz que nos aportó en las clases de historia y cultura japonesa. A Miura-sensei le estaré agradecida de por vida por brindarme todos los conocimientos en el hermoso idioma japonés, así como también por ser nuestra guía y amiga durante el viaje que realizamos a Japón. Siempre corriendo detrás de nosotros, mostrándonos el camino por todo el país, riéndonos y paseando juntos, con frío y lluvia, en la tristeza y las inmensas alegrías que tuvimos esos 32 días, por todo eso le estaré siempre agradecida, y sin lugar a dudas será parte de los mejores recuerdos de ese viaje.

Desde luego, no quiero dejar de agradecer el enorme apoyo y todos los conocimientos aprehendidos a mano de la Dra. Yoshie Awaihara, la Dra. Michiko Tanaka y el Dr. Alfredo Román Zavala, a todos les agradezco el tiempo brindado en clases, los consejos y las críticas siempre oportunas y constructivas a mis trabajos y mis ideas. Mil gracias a las manos y voces que voluntariamente, y a veces sin proponérselo siquiera, me ayudaron a recorrer este trecho del camino.

Introducción

En términos generales, al pensar en religión japonesa, se piensa en el budismo como la religión que la mayoría de las personas practica. Sin embargo, el *shintō* ha estado presente en la vida y práctica religiosa japonesa, antes de que el budismo entrara a tierras niponas. Así, la historia del *shintō* va de la mano con la de Japón y el budismo; es una historia larga, y muchas veces oscura, ya que durante cientos de años poco se escribió sobre el *shintō*, cabe señalar que no hay una doctrina monolítica o una teología del *shintō*. Tanto el *shintō* como el budismo son religiones con una larga tradición histórica que en Japón se remonta al siglo VII, esto es, cuando el budismo entró a Japón, junto a la escritura china, y se comenzaron a hacer registros históricos de ambas religiones en el país. Así, se creó la necesidad de definir una identidad *shintō* ante la identidad budista. En ese período se construyó el neologismo *shintō* 神道 para demarcar la identidad de la religión autóctona frente a otros senderos espirituales o *dao* (pron. jap. *tō* o *dō*) como el budismo.

A partir de la llegada del budismo en el siglo VII, sin duda fue el budismo el que desempeñó el papel más importante, ganando gran cantidad de adeptos y teniendo un rol político y económico, además del religioso, que le confirió gran poder. Con lo anterior no se quiere sugerir que el *shintō* no haya sido practicado o que fuera olvidado por ciertas esferas de practicantes religiosos. No obstante, es importante aclarar que en el transcurso de los siglos, desde la entrada del budismo a Japón, se desarrolló un sincretismo religioso que permitió que aunque el budismo mantuviera ciertos estratos de poder, el *shintō* siguiera existiendo como práctica religiosa del pueblo.

Como ya he mencionado, la historia del *shintō* es difícil de rastrear, debido a que no existía la escritura en Japón antes del siglo VII, por lo que una de las herramientas que se han

utilizado para investigar más sobre esta religión es la arqueología. En excavaciones arqueológicas recientes se han encontrado numerosos artefactos que, se cree, corresponden a la vida religiosa del periodo Yayoi (300 A.C. – 300 D.C. aproximadamente) y que demuestran que la religión, en esta época, mostraba signos de gran complejidad (Brown, 1993). Por ejemplo, en la época, las personas utilizaban métodos de adivinación para tomar decisiones respecto al gobierno de la sociedad. También se introdujo la adoración de un "espíritu de arroz" que acompañaría a la introducción del cultivo de arroz húmedo, lo que es relevante pues la cultura Yayoi dependería en gran medida del arroz como alimento básico. Además, en las tumbas de este periodo se han encontrado espejos, armas, campanas de bronce, copas y jarras, lo que lleva a reflexionar sobre la concepción que se tenía sobre la muerte, cómo habrán sido los rituales mortuorios y por qué requerían del entierro de todos estos implementos junto al cadáver.

En esas mismas excavaciones también se encontraron figuras antropomórficas de madera, que se suponen eran representaciones de seres divinos por sus características, que lleva a pensar en seres que no eran precisamente humanos y, ya que fueron tallados en madera, se puede suponer que eran usados para rituales, o con el propósito de venerarlos. Así, si bien no se puede hablar de *shintō* como tal, los vestigios arqueológicos son prueba de que ya comenzaba una vida religiosa de la que no existen registros escritos. Hablar del *shintō* como una religión independiente antes de la entrada del budismo es un tema que genera polémica hoy en día. Lo cierto es que la arqueología ha demostrado que ya existían rituales religiosos antes del siglo VII, aunque “El shamanismo y la adivinación por oráculos formaron parte en el Shintō temprano, y los ritos para asegurar la prosperidad agrícola continuó como uno de los elementos básicos del Shintō. Todos estos fueron contribuciones del periodo Yayoi para el desarrollo del Shintō. Pero el nombre ‘Shintō’ no se puede atribuir a la época Yayoi o, por supuesto, a las creencias y prácticas

anteriores de Jōmon. Ciertos rasgos característicos del Shintō [...] simplemente no existían en estos tiempos.” (Brown, 1993: 334)

Ya para la entrada del budismo y la escritura china, se le daría a la religión de Japón un nombre: *shintō* (神道). La palabra está compuesta por dos caracteres chinos que, en conjunto, significan “el camino de los dioses”. El primer carácter (神) también se puede leer como *kami*¹ que significa dios, divinidad o poder divino; mientras que el segundo (道) se lee *michi* que significa camino. Siendo una religión que se encontraba presente antes del budismo, no parece extraño que los gobernantes de la época usaran el *shintō* como una base legitimadora de su poder, pues se encargaron de crear una cosmogonía alrededor del *shintō* que los posicionara como el poder que desciende de ese camino de los dioses. En el siglo VIII mandaron a escribir el *Kojiki* (古事記) y el *Nihon-Shoki* (日本書紀), en parte como explicaciones del origen mítico del pueblo japonés. Estas dos obras son las dos crónicas más antiguas que existen, y su contenido narra la creación del mundo —y, en particular, la creación de las islas japonesas— por parte de las deidades Izanagi e Izanami. Ambos registros hacen el recuento de la línea de descendencia de los *kami* que continúan en la línea familiar imperial que gobierna por su ascendencia divina y como mandato del *kami* principal: la diosa Amaterasu, *kami* del sol.

A pesar de lo anterior, al pasar de los años, el budismo comenzó a tener más y más adeptos, no sólo entre la clase noble sino también entre el pueblo, por lo que su poder político y económico comenzó a influir en las esferas del poder. Aun así, la tradición *shintō*, llena de rituales y *matsuri* (祭り) —nombre de los festivales religiosos— continuó siendo una pieza clave en la conformación de las comunidades locales, especialmente en las villas.

¹ Si bien la definición (y traducción) exacta de *kami* ha causado gran debate entre los estudiosos del *shintō*, una aproximación al sentido de *kami* es la de divinidad, aclarando, de nueva cuenta, que no es una definición exacta.

Poco a poco comenzó un sincretismo religioso que permanece hasta la fecha. No por nada se dice que existen cerca de 8,000,000 de *kami* en el panteón *shintō*, y no resulta extraño que los *kami* se identificaran con la gran cantidad de budas y deidades que existen en el panteón budista. Esta identificación se justifica con la teoría conocida como *honji suijaku* (Teeuwen, 2003). Así los *bodhisattva*, seres que pueden llegar a alcanzar la iluminación en el budismo, pudieron integrarse al panteón *shintō* bajo el argumento de que, también eran *kami* y viceversa, los *kami* en realidad eran *bodhisattvas*. Por supuesto, la teoría del *honji suijaku* es mucho más compleja que esto; pero no es una meta del presente trabajo investigar esta teoría y sus implicaciones. Resulta pertinente mencionarla para poder entender, aunque de manera general, cómo se dio el sincretismo entre budismo y *shintō*. En la actualidad este sincretismo perdura en distintas esferas, en lo social, académico y religioso, con este último me refiero a las distintas escuelas del propio *shintō*.

Dentro del *shintō* existen una gran cantidad de rituales, y la función principal de éstos es la purificación, de la que más adelante profundizaremos. Es importante puntualizar que esta función purificadora está ligada al concepto de impureza (*kegare* 穢れ), el cual tiene una serie de matices que se deben comprender para poder entender, a su vez, los variados y constantes rituales de purificación (*harai* 祓い). Tanto el *kegare* como el *harai* son los pilares sobre los que se sostienen muchas de las creencias y prácticas *shintō*. Resulta tan importante expulsar la impureza para mantener el orden de lo sagrado, que se puede decir que el ritual de purificación es el rito típico de la religión *shintō*. De manera constante, la literatura nos da una explicación de la importancia que tiene la purificación y cómo la mayoría de los rituales tienen como propósito eliminar o reducir la contaminación, que tanto las personas como las cosas pueden adquirir. Sin embargo, pocos son los textos que dan un panorama completo de lo que significa la impureza, no

sólo en la cosmovisión del *shintō*, sino en la propia manera en que las personas viven y reflexionan sobre este estado. Entre éstos podríamos mencionar el texto de Emiko Namihira “Pollution in the Folk Belief System”, el de Edward Norbeck “Pollution and Taboo in Contemporary Japan” y el de Jacqueline Stone “Do Kami Ever Overlook Pollution? Honji Suijaku and the Problem of Death Defilement”.

Si bien ya he expuesto parte de lo que es el *shintō* y su dificultad al no tener una doctrina monolítica o un fundador cuya palabra pueda ser considerada dogma, no he mencionado aún la forma ritual más importante: los *matsuri*, los festivales. Su importancia radica en que constituyen uno de los pilares de la vida religiosa *shintō*. Por lo que el *shintō* puede ser considerado como la religión de la ceremonia, del ritual. Las complejas ceremonias rituales —que explico en el primer capítulo— constituyen la fuente de tradición y creencia en el *shintō*. Si bien la palabra *matsuri* puede abarcar un rango de significados bastante extenso, incluyendo rituales, festivales y ceremonias; el *matsuri* es, en esencia, un acto simbólico mediante el cual los participantes pueden entrar en comunicación mental o espiritual —indirecta, y que no necesariamente requiere de la presencia física de la deidad— y muchas veces en contacto, ahora sí, físico, con el *kami*, este acto es acompañado por una comunión estrecha y solidaria entre los participantes que se da en forma de festejo. El *matsuri* permite la unión entre los propios miembros de la comunidad y de ésta con el *kami*. En los *matsuri* yace el aspecto más importante del *shintō*, el ritual. Esto ha contribuido a la pervivencia de esta religión, a pesar de que carece de doctrinas y libros sagrados, pues su importancia radica en el aspecto cotidiano de sus prácticas, en los rituales que se llevan a cabo todos los días como parte de una tradición religiosa volcada hacia el diario vivir.

Además de los rituales cotidianos de carácter local, existen ritos translocales que siguen un calendario litúrgico a nivel nacional. Así, se pueden distinguir dos tipos de *matsuri*. Por una parte se realizan festivales que son celebrados en todo Japón, y los rituales son ejecutados por los

santuarios más importantes de la nación. Entre estos *matsuri* se encuentran, por ejemplo, el *Shōgatsu* o festival de año nuevo, el *Hinamatsuri* o festival de las muñecas, el *Hanami* que se realiza cuando comienza la temporada del cerezo en flor. La característica principal de estos *matsuri* radica en que son festivales que toda la nación festeja. Por otra parte se encuentra el *matsuri* que se realiza en el santuario de una villa, en el cual se venera a un *kami* local y que, por lo tanto, tienen rituales y festejos específicos de esa localidad. Si bien cualquiera que lo desee puede participar, o por lo menos ser espectador, en estos *matsuri*, normalmente son sólo los habitantes de la villa los que participan en el festival.

En este estudio me concentraré en este segundo tipo de *matsuri*, enfocándome en concreto en los rituales de purificación y el concepto de impureza. Mi objetivo es analizar los rituales de purificación en el *Hadaka matsuri* (裸祭り) o “festival [del hombre] desnudo” para comprender cómo se alcanza la purificación a través de este ritual.

Debo aclarar que este estudio fue posible mediante el análisis de un video del festival que data de 1984, y si bien el festival ha variado desde ese año hasta la fecha, fue el mejor recurso que pude obtener para poder llevar a cabo mi trabajo de investigación. El festival se celebra entre finales de enero y principios de febrero en distintas prefecturas de Japón y varía dependiendo de la villa que lo celebre. El que estudié con el video se celebra en la ciudad de Inazawa, en Aichi, prefectura localizada al centro de la isla principal de Japón, Honshū, específicamente en el Owari Okunitama Jinja, o mejor conocido como Konomiya Jinja.

Analizar y dar significado a los distintos matices que presenta el concepto de impureza no es el objetivo de esta investigación. Tampoco pretendo dar cuenta de todos los rituales de purificación que se practican en el *shintō*. Me enfoco en algunos rituales específicos que se realizan dentro del *Hadaka matsuri*. Aunque en términos generales el *Hadaka matsuri* consiste en

que el *kami* tome posesión, habite o sea cargado en, y en muchas ocasiones posea, el cuerpo desnudo de un hombre o mujer, sea niño o adulto. Los elegidos muchas veces pueden usar alguna prenda de ropa que cubra los genitales, aunque en muchos casos están completamente desnudos durante el festival. Su desnudez implica que la persona se encuentra en un estado de pureza digno del *kami*. El rol de estas personas consiste en eliminar impurezas de la gente de su villa, también en exorcizar² malos espíritus que traen consigo sequías, inundaciones, hambrunas, epidemias, etc. En Aichi, pueden participar cientos o miles de hombres, cuyo único atuendo es el *fundoshi* (褌), una especie de taparrabo que cubre únicamente la zona genital. El objetivo de todos estos participantes es tocar al *shin-otoko* (神男) —hombre-dios u hombre-espíritu— quien, completamente desnudo, debe recorrer 250 metros desde la entrada del santuario hasta el recinto principal de éste, rodeado por los 10 mil hombres que intentarán, de manera desesperada, tocarlo. La labor principal del *shin-otoko* es la de absorber la impureza de aquél que logre tener contacto con su cuerpo, por lo que el hombre-dios se vuelve el recipiente de la contaminación de los participantes. Su cuerpo es sagrado y, como encarna un *kami*, tiene el poder de recoger la impureza y servir de vehículo de purificación.

Mi trabajo de investigación consta de tres capítulos. El primer capítulo “Delimitación del concepto de impureza y distintos rituales de purificación” consiste en demarcar cuáles son las distintas maneras en que una persona puede adquirir la impureza, *kegare*. Si bien existen diferentes términos o formas por las cuales una persona puede ser contaminada, me concentraré en tres condiciones que hace que se considere impura. Daré una explicación de qué significa el *kegare* y, dentro de este término, las causas que producen un estado de contaminación. Después

² Utilizo la palabra exorcismo cuando se refiere a un espíritu malvado o demonio, mientras que la purificación, como tal, no requiere necesariamente de un agente malévolo, sino sólo de la profanación de lo sagrado.

me concentraré en el concepto de *tsumi*, cuya traducción debe ser usada y analizada con cuidado, ya que a menudo se traduce como “pecado”, pero la diferenciación más clara que puede haber entre uno y otro es que pecado es una transgresión a la ley divina, mientras que *tsumi* se refieren a una transgresión de las normas y el orden social, que después podrían conllevar —sin un ritual de purificación— a una transgresión divina.

Por último, daré una explicación de la muerte como causa del mayor grado de contaminación que una persona puede tener. Además, haré una exposición del *harai*, concepto que significa el proceso de purificación, y de cuáles son los diversos rituales que se pueden realizar para eliminar la contaminación de personas y objetos. Uno de los elementos más usados para llevar a cabo estos rituales es el agua, por lo que dedicaré una parte del primer capítulo a explicar la importancia de este elemento, el cual, desde luego, aparece también en el *Hadaka matsuri*. Aunque existen diversas formas del *kegare* y del *harai*, me concentraré sólo en las antes mencionadas.

El segundo capítulo es de carácter descriptivo. Si bien ya habré dado una visión general de lo que ocurre en el festival, en este capítulo presento la descripción detallada de todos los pasos que conforman el *Hadaka matsuri*. Además, analizo el festival utilizando el esquema de Plutschow (1996); su división tripartita del festival me permite entender y analizar los aspectos más relevantes para mi trabajo de investigación. El capítulo se titula “*Hadaka matsuri*: estructura del festival” y, como su nombre lo indica, allí me enfoco en detallar cada ritual y acción que se realiza en él.

En el capítulo tercero titulado “Análisis de los agentes de pureza e impureza en el *Hadaka matsuri*”, tomaré las nociones elegidas en el primer capítulo, en combinación con los rituales de mayor relevancia en el *Hadaka matsuri* para hacer un análisis de los elementos más importantes que conforman el festival. Además, profundizaré en la figura del *shin-otoko* como el

elemento central y que da sentido a todo el festival, pues sin la presencia de este personaje, el *Hadaka matsuri* no tendría sentido. El *shin-otoko* no sólo recibe el *kegare* de su comunidad, sino que, por un día, su cuerpo es poseído por el *kami*. Esto le permite a la comunidad, una vez al año, tener contacto directo con el ser que veneran. En el transcurso de este contacto el *shin-otoko* se convertirá en un objeto, un recipiente que contiene la contaminación, pero también se le otorgará el poder de un dios, el único capaz de bendecir a todos con la purificación.

Además, un concepto importante que utilizo en este capítulo es el del caos. Como dije antes, en el segundo capítulo hice una división tripartita del *Hadaka matsuri* basada en la teoría de Plutschow. En ésta, se postula que durante la celebración de un festival hay un momento de caos, en el que espacio y tiempo carecen de sentido. Esto les permite a los participantes del *matsuri* entrar en un estado de frenesí en el que sólo reina la algarabía y una ansiedad por lograr tocar el cuerpo del *shin-otoko*; durante este periodo, los principios que normalmente rigen a la comunidad permanecen en un estado suspenso. La importancia del caos para mi trabajo de investigación radica en que es una fase necesaria para retornar a la armonía, que finalmente es el objetivo del ritual purificador.

Por último, presento un apartado donde expongo las conclusiones a las que arribé, después del análisis que hice del ritual y los conceptos de impureza y pureza, además de marcar algunas posibles futuras investigaciones que podrían contribuir a nuestro conocimiento de los rituales que se realizan en el *shintō*.

Capítulo I

Impureza y pureza en el shintō

Este capítulo tiene como objetivo analizar, en primer lugar, algunos de los matices del concepto de impureza (*kegare*) en el *shintō* y, en segundo lugar, los diferentes rituales de purificación (*harai*)³ que se utilizan para eliminar o expulsar dicha impureza. El *harai* realizado en los *matsuri* japoneses tiene como objetivo, generalmente, llevar a cabo esta purificación para poder lidiar con el *kegare* de las personas u objetos que puedan afectar la relación con el *kami* y el orden establecido. Siendo éste un punto central a lo largo del trabajo de investigación, pues, en una primera reflexión sobre estos dos conceptos, el significado e importancia tanto del *kegare* como del *harai* radican en el aspecto social del *shintō* y en la relación de los practicantes de la religión con el *kami*, aunque esto lo trataré en el tercer capítulo. Por lo pronto, será necesario entender qué significa el *kegare* y el *harai*, qué elementos los conforman y por qué son de tanta importancia en el *shintō*.

Impureza

Kegare (穢れ)

El *kegare*, uno de los conceptos pilares en la tradición *shintō*, es la impureza misma. En términos generales, el *kegare*⁴ se refiere a un estado contaminado cuyas consecuencias no sólo son a nivel individual, sino, y más importante aún, a nivel comunal. Estas consecuencias son variadas, sin embargo, la principal es la ofensa al *kami*, ya que para poder mantener una relación de armonía

³ El verbo *harai* tiene dos significados: exorcismo o purificación.

⁴ El verbo *kegare* tiene varios significados, entre los que destacan: violación, polución, impureza, suciedad o manchado.

con éste es necesario que una persona se encuentre libre de impurezas, de lo contrario se profanan la figura y el espacio de lo sagrado.

La dicotomía existente entre el *kegare* y el *kami* no es nueva, sino que se remonta, muy probablemente, a los inicios de la tradición religiosa de Japón. Sin embargo, es hasta el siglo VIII, una vez que la escritura china fue importada, que se tiene el primer registro escrito sobre la importancia de la pureza en el *shintō*. Es a través del mito de Izanagi e Izanami,⁵ como se ha conservado en el relato del *Kojiki*, que se esboza, por primera vez, el rechazo rotundo que las divinidades sienten ante el *kegare*.

Al morir Izanami, esposa de Izanagi, éste decide rescatarla de la tierra de los muertos, el *yomi*. Allí la encuentra y le pide regresen juntos a la tierra de los vivos, sin embargo, ella le pide tiempo para poder ir a hablar con quien la retiene en ese lugar. Antes de irse, le pide paciencia a su esposo, ordenándole no mirar, bajo ninguna circunstancia, la habitación donde pedirá por su regreso a la tierra. Izanagi no obedece y se asoma a la habitación, donde se enfrenta con el cuerpo putrefacto de Izanami, ya que ella había ingerido el alimento de los muertos, por lo que se había convertido en uno. Ella, furiosa por el atrevimiento de su esposo, lo persigue por todo el *yomi* jurando matarlo por su ofensa, pero, Izanagi logra escapar. Una vez lejos de la tierra de los muertos, se da cuenta de que se encuentra en un estado contaminado y decide lavar su cuerpo en un río. Según la traducción de Chamberlain ([1932] 1993: 46-47), “Por lo tanto, la gran deidad masculina-que-invita [Izanagi] dijo: ‘¡No! ¡Horrible! He ido a una tierra espantosa y contaminada [...] Así que voy a llevar a cabo la purificación de mi augusta persona. Así que fue a una llanura [...] en la desembocadura de un pequeño río [...] y se purificó y limpió a sí mismo’.”⁶

⁵ En la mitología japonesa son los creadores de Japón y padres de la mayoría de los *kami* que conforman el panteón *shintō*.

⁶ Traducciones hechas por la autora.

La aversión que Izanagi siente por el cuerpo putrefacto de su esposa es clara, el cuerpo de Izanami no sólo se ha convertido en el de un cadáver, sino que además ha estado en contacto con el cuerpo, libre de contaminación, de su esposo. Hay una transgresión que Izanagi soluciona al limpiar su persona con el agua de un río.

Si bien el mito de Izanagi e Izanami nos presenta el *kegare* como algo corpóreo, en el sentido de que es un estado del cuerpo, es importante aclarar que este concepto va ligado a lo no-corpóreo. Es decir, no se trata de un estado que sólo el cuerpo humano pueda adquirir, sino que toda la persona, cuerpo, mente y espíritu, queda contaminada.⁷ La impureza del cuerpo lleva a una impureza de la mente o espíritu; como señala Douglas en otro contexto,

No es difícil ver cómo las creencias de contaminación se pueden utilizar en un diálogo de demandas y contra-demandas de estatus. Pero cuando examinamos las creencias de contaminación nos encontramos con que el tipo de contacto [corporal e impuro] que se cree peligroso también lleva una carga simbólica. Este es un nivel más interesante en el que las ideas de contaminación se vinculan con la vida social. Creo que algunas contaminaciones se utilizan como analogías para expresar una visión general del orden social. (Douglas, 2001: 3)

Lo que propone Douglas respecto a los tabúes de impureza es que aquello que contamina a un individuo lo hace, en un primer momento a nivel corporal, sin embargo, esto rápidamente se traslada a un ámbito más abstracto y general, en el cual la mente y espíritu del individuo y su entorno social se corrompen por la impureza del cuerpo.

El *kegare* puede ser visto de la misma manera. Así, si bien es posible hacer la distinción de contaminación de cuerpo y espíritu, lo cierto es que hay una relación muy estrecha entre uno y otro. El individuo contaminado traslada ese estado a un nivel mucho más profundo y, de ahí, transgrede el orden establecido por el *kami* y, por tanto, de la sociedad.

⁷ La palabra japonesa para espíritu o alma es *tama*, pero no tiene el mismo significado o noción que en la tradición judeo-cristiano.

Y entonces, ¿cuáles son los elementos que conforman el *kegare*? Se pueden distinguir cuatro elementos que se repiten en la literatura sobre el shintō, tomándolos como los mayores transgresores de lo sagrado: el periodo menstrual de la mujer, el nacimiento de un niño —en el que se ven implicados sangre y fluidos corporales que vienen no sólo del recién nacido, sino también de la mujer—, las heridas y la muerte. Las primeras tres tienen como factor común la sangre —y por lo menos en los dos primeros el otro elemento es la mujer—, aunque en circunstancias distintas, por lo que las formas de actuar frente a estos tipos de *kegare* varían. Norbeck (1952) describe las formas de actuar de la mujer japonesa frente a la impureza que causan la menstruación y el nacimiento. En ambos casos la mujer era recluida en algún lugar lejos de su hogar. El número de días que pasaba en ese pseudo exilio variaba y era mayor cuando se trataba del embarazo y el parto. Además se le prohibía cocinar para algún miembro de la familia, e incluso acercarse al área donde se cocinaba, aun habiendo pasado su aislamiento. Tampoco podía entrar a los santuarios, ya que estaría contaminando el espacio más sagrado. Por supuesto, esto no sucede así en la actualidad, pero resulta importante resaltar que el *kegare* es un estado que puede ser adquirido aún por causas naturales, o por un acto no-intencional o involuntario.

Respecto al *kegare* adquirido por la muerte lo retomaré más adelante. Cabe resaltar que esto no es único del shintō; es un fenómeno que se observa en muchas culturas y religiones del mundo. Por ejemplo, en la Biblia, en Levítico 11, se presenta, de manera específica, qué o quiénes son impuros; animales como el cerdo, el conejo, el cuervo, el cisne, entre muchos otros, la mujer que recién ha tenido un hijo estará impura por siete días, enfermedades de la piel, como la lepra también es considerada impura. Existe una idea de que la mente y el cuerpo del ser humano puede ser contaminado por un agente externo y esto tiene repercusiones directas para su ser religioso. Lo interesante aquí es que muchas veces, si no es que la mayoría de las veces, estos

agentes contaminantes son los mismos, a saber, la sangre, la muerte, la menstruación, el nacimiento, las heridas y el sexo. No hay que olvidar que la impureza provoca caos y rompe con un orden tanto divino como social.

Regresando un poco a lo anterior, el principio de que la alteración del orden ritual o social produce impureza o consecuencias negativas sea o no el resultado de un acto voluntario, se aprecia también en el concepto hermano de *tsumi* o transgresión.

Tsumi (罪)

El concepto de *tsumi* también es difícil de explicar con precisión. Si bien es recurrente su traducción como pecado, resulta importante aclarar que no es una noción de pecado como se entiende en la tradición teológica cristiana. Según la *Encyclopedia of Shintō* de la Universidad Kokugakuin, el *tsumi* se define como

Una acción que viole las normas sociales y el orden. El *tsumi* también connota cierto tabú de riesgos que se producen de manera natural y que se consideran peligrosos o impuros [...] El *tsumi* incluye comportamientos antisociales tales como interrupciones del trabajo agrícola, herir o matar gente, el adulterio, la enfermedad y la calamidad natural. La idea del pecado en shintō ha cambiado a través del tiempo. Sin embargo, su carácter básico sigue siendo el mismo: los pecados pueden ser expurgados por los ritos de purificación (*harae*) [o *harai*]. Los seres humanos no son considerados intrínsecamente pecaminosos. En términos generales, no existe el concepto del pecado original como en el cristianismo. (2006: <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=1455>)

Otra forma de traducirlo es como crimen, falta e indiscreción, y resulta interesante resaltar que a los criminales se les dice *zainin* (罪人), utilizando el kanji de *tsumi* para designar a aquellos que han violado la norma social. Hay distintos actos que pueden llevar al *tsumi*, por ejemplo,

matar o herir a un ser humano, el adulterio, el comportamiento anti-social y la disrupción en las labores del campo. Respecto a este último tipo de *tsumi* tomaré como un ejemplo muy claro de sus consecuencias el mito de Susanō y Amaterasu que aparece en el *Kojiki* (1993). Este mito cuenta que Izanagi, al purificarse, después de descender al Yomi, tiene a tres hijos: la diosa del sol, Amaterasu-no-mikoto; el dios de la luna, Tsuki-yomi-no-mikoto; y el dios de la lluvia y el viento, Susanō-no-mikoto. Izanagi decidió dividir el mundo entre sus tres hijos, le dio su collar sagrado, símbolo de la soberanía, a Amaterasu, para que reinase en los cielos; a Tsuki-yomi le confió los reinos de la noche y a Susanō le confió el océano. Pero Susanō no obedeció y, en lugar de cuidar del océano, lloró por su madre, recordando su reciente pérdida, e insistió en que quería descender al Yomi para visitar a su madre. Encolerizado por todo esto, Izanagi desterró a Susanō.

Según la leyenda, subió al cielo donde su hermana, Amaterasu, gobernaba —entre sus deberes estaba el tejer las túnicas de las sacerdotisas *shintō*—. Susanō anunció su intención de despedirse de ella, pero ésta sospechó que en realidad Susanō quería apoderarse de sus dominios y se preparó para la batalla. Pero Susanō le aseguró que no albergaba malas intenciones. Le propuso un concurso para demostrar quién de los dos era más poderoso, vencería el que diera a luz a más deidades masculinas. Amaterasu pidió a Susanō su espada, la partió en tres partes y la masticó, y al escupirlas aparecieron tres hermosas diosas. A continuación, Susanō cogió las cuentas de la fertilidad que su hermana llevaba en el cabello, en la frente y en los brazos; las partió con los dientes y, cubriéndolas con su aliento, creó cinco dioses, proclamándose así vencedor.

Sin embargo, Amaterasu objetó que esos dioses habían sido creados a partir de sus posesiones, y que ella era la vencedora del concurso. Esto no fue aceptado por Susanō, quien provocó grandes lluvias, rompiendo los bordes de los arrozales divinos y cubriendo los canales de riego. Después, defecó y restregó sus excrementos por el salón en que, siguiendo la costumbre,

se probaban los primeros frutos de la cosecha. Por último, despellejó un caballo celestial y lo arrojó por el tejado de paja del recinto sagrado en el que trabajaban Amaterasu y sus doncellas. Amaterasu se asustó tanto que huyó y se refugió en la cueva del cielo, tapó la entrada con una enorme piedra dejando al mundo sumergido en la penumbra. Tras esta crisis provocada por Susanō, ochocientos dioses se reunieron para deliberar sobre el castigo que se le debía imponer. Al final decidieron que debía dar “mil mesas de regalos de restitución” (Chamberlain, 1993: 71), le cortaron la barba, las uñas de las manos y los pies, y lo expulsaron del cielo.

Gracias a este mito, podemos darnos una idea mucho más clara de lo que significa el *tsumi* y cuáles son sus consecuencias. Si bien Susanō no hace daño a ninguno de sus iguales, sí mata a un caballo y, lo que es aún peor, arruina los campos de arroz llenándolos con excremento e inundándolos. Las ofensas cometidas por Susanō rompen, de manera bastante obvia, las normas que rigen el reino de los cielos.

Por otra parte, el *tsumi* que resulta de herir o matar es considerado una ofensa al *kami* en el sentido en que altera el orden social, no es condenado como algo moralmente bueno o malo, sino socialmente aceptable o no. En este sentido es que transgrede el orden de lo sagrado, que se encuentra reflejado en el orden del todo de la comunidad. Además, no existe tampoco una noción del infierno cristiano; el *alma* o espíritu de aquél que ha cometido *tsumi* no está condenada a esta eternidad de sufrimiento, sino que puede ser expurgada mediante un rito de purificación. La consecuencia del *tsumi* frente al *kami* es provocar su ira, lo que provocaría calamidad y desastre para el individuo y su entorno. Así como el propio *kegare*, el *tsumi* también puede ser voluntario o involuntario.

Es importante también mencionar el *tatari* (祟り), ya que este es una consecuencia del *tsumi*. *Tatari* se traduce como desgracia o maldición y, en algunos casos, es la acción vengativa

del *kami* frente al *tsumi*, a la transgresión. Esta desgracia es producida por la divinidad cuando se ha violado el espacio o la norma sagrada, cuando un ritual no ha sido realizado de manera apropiada o cuando el *kegare* no es purificado. Así, el *kami* se convierte en un espíritu vengativo que castigará la transgresión de los humanos, y este castigo puede ser físico, psíquico o ambiental. El *tatari* puede ser superado o reprimido cuando se corrige el error o la transgresión. Y es importante resaltar que no sólo la acción consciente de una persona puede transgredir el orden, sino también las acciones que se encuentren fuera de la esfera de lo consciente o que sean llevadas a cabo de manera involuntaria, tales como enfermedades, heridas o la muerte, es decir, donde la voluntad humana no desempeña un papel al momento en que se comete una transgresión. En los casos de las heridas o la muerte, el *tatari* se presenta si no se realizan los rituales purificadores correspondientes.

Muerte

Ya he mencionado la muerte como uno de los elementos considerados contaminantes por la tradición *shintō*. Sin embargo, he decidido dejar un espacio más extenso para analizar con mayor detalle cómo se percibe la muerte en esta religión. No hay una idea clara de qué sucede con el espíritu de un individuo cuando muere, ya que no existe un *cielo* o un *infierno*. Como una religión que carece de doctrina, la importancia recae en el ritual y es importante señalar que los rituales mortuorios *shintō* no son muy comunes en Japón, ya que ha sido esta la labor del budismo prácticamente desde su entrada a Japón. Sin embargo,

Durante finales de Edo y principios de Meiji, políticos e ideólogos reformaron a Japón en un país [con características] tanto antiguo como moderno, siendo la parte ‘antigua’ el ‘Shintō’ [...] el proyecto de incorporar el Shintō antiguo al Estado moderno, en realidad implicaba la invención de nuevas formas antiguas de Shintō, incluyendo los rituales funerarios. (Kenney, 2000: 239)

El problema con el que se enfrentaron al intentar introducir los rituales funerarios shintō, fue la contradicción entre la creencia de que la muerte es uno de los elementos más contaminantes que existen y la práctica en la cual los sacerdotes debían estar en contacto con este *kegare*, ya que ellos estaban encargados de llevar a cabo rituales de purificación tanto para la persona muerta, como para su familia. Sin embargo, no podían estar en contacto directo con el cadáver, incluso la casa —y todo lo que contenía en su interior— del individuo muerto, así como sus familiares, todos se contaminaban por la muerte y su silenciosa presencia. No por nada ya la muerte es presentada en el *Kojiki* como un estado que puede contaminar al propio *kami*, por eso Izanagi huye de su esposa.

El *kegare* que transmite la muerte es uno de los más poderosos. Cuando una persona muere se convierte en *kami* para sus descendientes, pero sólo si durante su ritual funerario se llevan a cabo, de manera efectiva, los ritos mediante los cuales se purifica el cuerpo y espíritu del muerto, como si la propia muerte pudiera ser purificada. Es decir, todo parece indicar que la muerte es sólo un estado más que puede recibir el *harai* y, de esta manera, se puede ver a ésta como algo tangible, pierde su característica misteriosa, es algo presente en la cotidianeidad humana y, sobre todo, el ser humano tiene control sobre la muerte, pues puede purificarla. Al cuerpo, al espíritu, y a la propia idea de muerte se le realiza un *harai* —además del lugar donde este el cadáver, su familia, y todo lo que haya estado en contacto con esa muerte—, ya que, la supervivencia y prosperidad del hogar y la comunidad local depende de la protección mística de los antepasados cuando se les ha purificado de la contaminación de la muerte; para que los espíritus de los muertos se conviertan en espíritus guardianes es necesario que sus descendientes les ofrezcan ritos purificatorios durante un cierto período de tiempo después de su muerte. Si los rituales de los muertos no se llevan a cabo, ya sea porque sus hijos han muerto o por negligencia,

la contaminación de los fallecidos no se eliminará y traerá desgracia al hogar familiar o a la comunidad de la villa. (Namihira, 1987: 65-66)

La muerte se considera tan contaminante que muchos sacerdotes se oponen a la idea de que existan rituales mortuorios *shintō*, rechazando cualquier tipo de contacto con un cadáver (Kenney, 2000). Una creencia popular es que el *kami* tiene el poder de crear y enriquecer la vida —no sólo humana—, así que rechaza cualquier acercamiento con la muerte, incluso la aversión de la deidad a la sangre y las heridas es porque éstas sugieren la aproximación de la muerte (Picken, 2004). Inclusive, se teme tanto al *kegare* de la muerte que jamás se verá un rito funerario dentro de un santuario. El cadáver debe permanecer lo más lejos posible del espacio sagrado del *kami*, por lo que los rituales mortuorios son llevados a cabo, normalmente, en casa. Así, no es difícil darse cuenta de la importancia que tiene el concepto de *kegare* en el *shintō* y aclarar que existen niveles de contaminación y, en este sentido, existirían también diversas formas de purificar el *kegare*.

La siguiente parte del trabajo es un pequeño análisis de los rituales de purificación. Aunque lo principal es establecer qué entender por pureza.

Harai (祓い)

Es común que la palabra *harai* se traduzca como exorcismo,⁸ sin embargo, yo la usaré como purificación. Según la *Encyclopedia of Shintō*, el término *harai*

[...] se refiere al proceso de purificación, por medio de abluciones (*misogi*) u otros ritos y rezos [...], de los pecados de mente y cuerpo y las corrupciones acumuladas. El término también se utiliza a veces para referirse a la pena [...] impuesta a quienes transgreden el orden social y con eso traen contaminación (*kegare*) al

⁸ Si uno busca la palabra en un diccionario japonés, por su radical: 祓, encontrará que está traducido como exorcismo o purificación. Se puede consultar en el diccionario en línea Denshi Jisho.

lugar sede del festival (*saijō*) y a la comunidad. (2006: <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=1474>)

Sólo mediante el ritual de purificación es posible expulsar el *kegare* de un individuo o un objeto. La importancia del *harai* radica en que sólo mediante este es posible regresar al orden social y sagrado. En la gran mayoría de los festivales shintō se celebran, de manera constante, rituales de purificación; ya que la impureza es algo que se adquiere fácilmente, pues estamos expuestos todo el tiempo a distintos tipos de *kegare*, sean voluntarios o no —recordando los conceptos de *kegare* como *tsumi*, *tatari*, muerte, etcétera—. Debido a esto es que la purificación se lleva a cabo diariamente, en diferentes niveles, pero sin duda como algo continuo, desde lavarse las manos —y en ocasiones la boca— a la entrada de un santuario, hasta el sacerdote que reza y practica el *harai* para poder expulsar el *kegare*. Lo cierto es que todos los días se practican rituales de purificación. Si bien es necesaria la presencia y el poder de un *kami* para llevar a cabo el ritual, el propio *kami* también es purificado a la vez que cumple su labor dentro del rito.

Durante los festivales japoneses la purificación se realiza no sólo a las personas, sino también al espacio sagrado del *kami* —el santuario—, así como todo objeto que pueda tener contacto con la divinidad. El objetivo es mantener la pureza, y en este sentido permanecer dentro de la esfera de lo sagrado, todo el tiempo. Hay que recordar que los *kami* son propensos a la impureza, y debido a que no tienen un carácter inherentemente bondadoso, la divinidad puede convertirse en *malvada*, destruyendo no sólo el orden social, sino también el divino. Esto me lleva a pensar en la fragilidad del sistema que trae orden y armonía, en cualquier momento éste puede ser amenazado por la presencia del *kegare*. Esta vulnerabilidad del ámbito divino, y del propio *kami*, representa también una lucha constante del caos y el orden, en el que uno parece que sólo puede existir a causa del otro —al mismo tiempo en que son mutuamente excluyentes—, lo que representa una

paradoja. Esta misma fragilidad se traslada al ámbito sagrado y profano. Por lo que al pensar en el *kami* viene a la mente esa esfera de lo sagrado, pero que puede caer en el caos del *kegare* porque no está exenta de su peligro.

Para llevar a cabo la purificación se utilizan diversos métodos, elementos o instrumentos. Para mencionar algunos, los sacerdotes utilizan el *harai-gushi*, una vara a la que se le amarran unos papeles en forma de serpentina para llevar a cabo un tipo de purificación, en este caso agitan de izquierda a derecha el *harai-gushi* hasta que la persona, objeto o espacio han sido purificados. Otro elemento común es la sal, usada principalmente después de un rito funerario; puesto que se cree que la sal contiene el poder para prevenir la contaminación que resulta del contacto con la muerte (Picken, 2011). A las personas que hayan asistido a un funeral se les provee de un poco de sal para que purifiquen la entrada de su hogar, esparciéndola por todo el lugar antes de entrar.

Otro medio común para lograr la purificación es el canto o rezo del *norito*, estos son cantos que emplean un japonés muy antiguo —y en algunos casos se cantan en chino—, y que tienen como función establecer una conexión, mediante las palabras, con las deidades. No es muy común escuchar los *norito* por parte de las personas laicas, pues se necesita un entrenamiento especial que sólo los sacerdotes *shintō* llevan a cabo. Muchas personas se sienten atraídas por ellos debido a la creencia, en torno a la purificación, de que las palabras que tienen un significado bueno o positivo son capaces de mostrar el camino hacia la pureza. Por esta razón, los *norito* son usados como parte del proceso de purificación; de hecho, en muchos casos se lleva a cabo un primer *harai*, con algún otro elemento y después se emplea el *norito* para asegurar la purificación. Sin embargo, el elemento más común es el agua y a continuación veremos por qué. Según Donald Philippi (1990: 2), “[...] no hay una sola teoría universalmente aceptada que explique el significado de la palabra *Norito*. El elemento *nori* está relacionado con el verbo *noru*

‘hablar’, *inoru* ‘rezar’ y *norofu* ‘maldecir’. [...] *norito* era ‘un término general que significa magia por medio de otras palabras’”.

¿Por qué la importancia y uso del agua en el *harai*?

Douglas (2001) postula dos ideas —entrelazadas entre sí— que pueden explicar la importancia y significado del agua en los rituales de purificación *shintō*. En primer término, afirma que no hay una separación entre la impureza del cuerpo y la del espíritu —alma o mente—, así, los elementos que hemos analizado anteriormente como *kegare*, es decir, el *tsumi*, la muerte, la sangre o la enfermedad tendrían sus efectos tanto en el nivel físico como en el espiritual o mental. La creencia le indica al individuo que el hecho de estar cerca de un cadáver o en contacto con la sangre, afecta no sólo su pureza física, sino que se convierte rápidamente en *tsumi*, una transgresión a nivel espiritual que tiene repercusiones en el orden social y divino.

Lo anterior nos lleva al segundo postulado de Douglas, a saber, que las creencias de impureza son usadas como analogías para establecer un orden social, utilizando, en el *shintō*, la figura del *kami* como legitimadora de ese orden. La pureza se produce por el efecto acumulativo de los rituales. La creencia de que los dioses protegen a los fieles sólo cuando éstos están en un estado de pureza se convierte en un fuerte motivo para la práctica del *harai*.

Tanto el *kegare* como el *harai* tienen funciones religiosas, pero sobre todo sociales, específicas. Definen y separan el orden y el caos. El *kegare*, por su parte, representa una amenaza —muchas veces invisible— constante y temida por las consecuencias que puede acarrear. Por su parte, el *harai* representa la promesa de paz y el regreso a la calma, un alivio para las personas que han logrado mantener a su *kami* en un estado de pureza, lo que les asegura bienestar físico y mental. En otras palabras, “la palabra ‘contaminación’ (*kegare*) no deja de provocar una especie de tensión psicológica [...] ‘contaminación’ evoca un sentido más fuerte de evasión, miedo y

misterio y, en relación a esto, de discriminación y rechazo.” (Namihira, 1987: 71). En este punto quiero aclarar que relaciono, casi como si fueran una misma cosa, la purificación personal y la del *kami* y su espacio, ya que son dos aspectos del orden social que van de la mano. Es decir, para que los *jinja* y el propio *kami* mantengan su pureza es necesario que la persona que entra a estos espacios tenga también su ser purificado y que no lleve el *kegare* a los sitios sagrados. De esta manera es posible mantener el orden social, cuando las sumas de sus partes se encuentran en un estado puro y, por lo tanto, armónico.

Regresando a la pregunta de la importancia y uso del agua en el *harai*, como hemos mencionado antes, casi siempre que se lleva a cabo un *harai*, el elemento agua está presente. La forma más común de eliminar o quitar el *kegare* es mediante el agua, lavando el cuerpo y, de esta forma, el espíritu. Muchos de estos rituales giran en torno a sumergir el cuerpo de la persona que se quiera purificar en ríos, cataratas o el mar. Esta clase de rituales con agua se llaman *misogi* (禊). Se puede considerar que el primer *misogi* registrado es el del *Kojiki*, durante el proceso de purificación de Izanagi cuando sumerge su cuerpo en el río para expulsar la impureza que le dejó el contacto con el *yomi* y sus habitantes. Según la *Encyclopedia of Shinto*,

Debido a que el *misogi* y la purificación ritual (*harae*) [o *harai*] forman una secuencia enlazada de actos e ideas, a menudo se emplea el término *misogiharae*. En este contexto, uno puede encontrar casos en los que *misogi* y *harae* se utilizan de manera intercambiable; pero, originalmente significaban prácticas distintas y separadas. El *misogi* puede llevarse a cabo antes de un servicio religioso o durante una visita a un santuario. Además de limpiar el cuerpo de la contaminación, el *misogi* también se realiza para dar la bienvenida a un nuevo espíritu y facilitar su adhesión a un cuerpo humano.

(2006: <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=1483>)

Lo importante de esta clase de rituales es que mediante el agua no sólo se limpia el cuerpo, sino que también se expulsa el *kegare* que nace de las acciones y yace en el interior del individuo, de la sociedad o que pueda afectar al *kami*. El *misogi* trabaja en lo más profundo de la psique humana, ya que limpiar el cuerpo es una forma de limpiar lo que lo anima.⁹ Existen distintos tipos de *misogi*, incluso el baño que toma una persona todos los días puede ser percibido como un *misogi*, nada complejo, simplemente considerar que el agua que limpia el cuerpo y corre hacia el drenaje, lleva consigo todo el *kegare* acumulado en un día.

Sin embargo, existen otras formas más extremas de *misogi*, como, por ejemplo: bañarse desnudo en el mar bajo temperaturas invernales, o bajo una cascada de agua helada. El agua es el elemento más usado en el *harai*, ya que conlleva a una renovación del individuo y una reenergización de la vida. El agua *es* un *kami*; el impacto del agua sobre el cuerpo es el impacto de la propia fuerza vital del *kami* sobre el individuo. Por lo tanto, el *misogi* no es en ningún sentido simbólico (Picken, 1994). Es la purificación real que se lleva a cabo al nivel físico y emocional del individuo.

Después de todo, y para dejar más clara esta idea, hay una relación muy estrecha, y que considero parte de la esencia del *shintō*, entre la naturaleza y el *kami*. Para ser más exactos, el *kami* es la naturaleza y viceversa. Son una y la misma cosa. No por nada existen, aproximadamente, 8 millones de *kami* en el panteón *shintō* (*Encyclopedia of Shinto*, 2006). Por lo que es de esperarse que muchas de estas divinidades sean representaciones de fenómenos naturales o creaciones de la naturaleza. De hecho, la deidad principal del *shintō* es Amaterasu ōmikami, *kami* del sol, nacida de Izanagi durante su ritual de purificación después de estar en

⁹ Lo que lo anima también podría ser considerado el *tama*, según la *Encyclopedia of Shinto* (2006) es un término general para designar el alma o espíritu. Un alma humana es considerada una entidad espiritual que viene de fuera y habita en el cuerpo, dotando al individuo de energía y personalidad.

contacto con el mundo de los muertos. Además, el término *kami* puede referirse no sólo a dioses o diosas, sino también a ancestros y una variedad de espíritus que habitan en el agua, las rocas, los árboles, la hierba y otros objetos naturales. Las moradas de los *kami* son consideradas sagradas y, por lo general, se les marca o delimita con el *shimenawa*, una cuerda adornada con un papel blanco sagrado que se ata alrededor del objeto.

Otra característica que conviene recordar de los *kami* es que su naturaleza no es ni buena ni mala, sino que su comportamiento está influenciado por el *kegare*, esta es una de las razones por las que es necesario mantenerlos alejados de la contaminación, ya que resultan ser seres sensibles y que cambian de humor respecto al *kegare*, es decir a la transgresión de lo sagrado. Debido a lo anterior, las personas procuran no ofender a quien puede desatar calamidades sobre su familia o comunidad. Sin embargo, el estado de pureza a veces tiene una duración muy corta, ya que el contacto con toda clase de impureza se puede dar en cualquier momento, por eso es que cada determinado tiempo —cada seis o doce meses, varía de santuario en santuario— se celebran festivales en los que se llevan a cabo distintos tipos de ritos de purificación. El objetivo de estos festivales es purificar a las personas, al *kami* y su morada para poder regresar al orden y para generar un ánimo bondadoso en la divinidad.

Existe una relación estrecha entre el *kami* como agua y la experiencia que la persona tiene durante el ritual de purificación, ya que lo que experimenta al ser purificado es la presencia del *kami* como un elemento que *per se* asociamos con la pureza. Además, las propias características del agua reflejan el estado puro al cual se aspira mediante el ritual. El agua se presenta como un elemento noble, pero con el potencial de una fuerza escondida que representaría la furia del *kami*, en el sentido en que el agua puede encontrarse en un estado de quietud y calma, pero también puede provocar grandes catástrofes cuando se presenta con fuerza —como en el caso de un tsunami, una inundación o el cauce desbordado de un río—; sin embargo, el *misogi* representa la

serenidad del *kami* —el estado sereno del agua— que se reconoce como el agente purificador y como la pureza misma.

Capítulo II

Hadaka Matsuri: estructura del festival

En el presente capítulo haré una descripción de los pasos que conforman el *Hadaka Matsuri*. Utilizaré la teoría de Herbert Plutschow (1996) quien analiza gran parte de los *matsuri* a partir de una división tripartita. Esta división está relacionada con distintas etapas del festival. Plutschow, propone tres grandes secuencias: 1) *kami-oroshi* (神降ろし), 2) *kami-asobi* (神遊び) y 3) *kami-okuri* (神送り) (1996: 41).

En la primera parte del festival, el *kami-oroshi*, se invoca a la deidad del santuario, se la hace “descender” al ámbito humano y se le da la bienvenida. La característica más significativa de la fase del *kami-oroshi* es que junto con el *kami* llega el caos. Durante este proceso, los participantes entran en un estado de frenesí y caos en el que se suspenden las normas que imperan comúnmente en la sociedad. El espacio y el tiempo carecen de importancia, y la sociedad misma se transforma. Incluso las normas jerárquicas, tan respetadas en Japón, pierden significado: frente al *kami* y al caos todos son iguales. El *kami* pasa entonces de un estado de calma e inactividad a uno dinámico. Tanto el *kami* como los participantes entran en un estado de excitación inusual.

Es importante aclarar que existen distintas formas de invocar al *kami* y diversos lugares donde puede ocurrir el acto de invocación. Por ejemplo, en algunas comunidades la deidad se aloja en un tipo de arca llamada *mikoshi*, que los participantes llevan a cuestas según desfilan y danzan durante el festival. También es posible que el *kami* descienda y posea a una persona en particular, quien se convertirá en la deidad encarnada durante el festival. También se usan el canto, la música y el baile para invocar a la deidad, así como también la recitación del *norito*. Si

bien los *kami* se pueden invocar en cualquier lugar, es indispensable que antes se haga un ritual de purificación para evitar la contaminación de la deidad.

En la segunda parte del festival, *kami-asobi*, se lleva a cabo el rito de propiciación. Este rito incluye, como sugiere la palabra *asobi*, el entretenimiento del *kami*. Es el proceso más importante del *matsuri*, pues dependiendo de su eficacia la deidad regresa a un estado de tranquilidad. Durante esta parte del festival se realizan distintos rituales de purificación que evitarán desastres naturales, mala fortuna y bendecirán y traerán sólo cosas buenas para la sociedad. Como, durante el *kami-asobi* se pretende regresar a un estado de orden, la conducta de los participantes tendrá que ser completamente opuesta a la que se manifiesta durante el periodo de caos que introdujo el *kami-oroshi*. Aunque se hable de “entretener” a la deidad, las formas rituales para conducirse ante el *kami* requieren de gran seriedad y ceremonia. La comunidad desea renovar y restablecer el orden, y este deseo sólo puede ser expresado mediante una conducta ritual organizada y controlada.

Para darnos una idea de cómo es la conducta ritual, opuesta a la ordinaria, Plutschow (1996: 48) presenta una gráfica que aclara la naturaleza especial o extraordinaria del comportamiento ritual,

Tiempo normal: Trabajo Día	Tiempo ritual: Juego Noche
Vestimenta normal: Colores suaves	Vestimenta ritual: Vestimenta colorida Disfraces
Comida normal: Granos Bebidas no alcohólicas	Comida ritual: Arroz Sake
Lenguaje normal: Hablar	Lenguaje ritual: Cantar Orar
Movimiento normal: Caminar	Movimiento ritual: Bailar Representar (actuar)

Esta tabla deja claro que el comportamiento y todas las formas que revisten el aspecto ritual del festival se construyen de manera que quede clara la diferencia entre lo sagrado y lo profano; también se adivina un intento de crear una forma especial de comunicación con el *kami*. El ritual es artístico y sagrado al mismo tiempo. El arte —danza y música principalmente— utilizado en el ritual es un proceso metódico y ordenado que tiene como objetivo recuperar o renovar el orden social roto por el *kami-oroshi*, por lo tanto “el arte puede apaciguar y revitalizar tanto a la deidad como al hombre” (1996: 49).

El *kami-asobi* normalmente comienza con una procesión, encabezada por sacerdotes, que se desplaza hasta el lugar donde se encuentra el *kami*. En esta procesión la comunidad le expresa a la deidad su deseo de recuperar el orden, por lo general son las figuras más importantes de la

comunidad las que asisten a esta peregrinación como representación del resto de la sociedad. Una vez llegados al lugar donde se encuentra el *kami*, se comienzan las ofrendas. Los sacerdotes principales son los primeros en mostrar sus ofrendas, y así, según el rango de la persona, se van presentando las ofrendas ante la deidad. Estas ofrendas constan de comida y bebida, todas por supuesto, debidamente purificadas con los *norito* que el sacerdote reza. La idea detrás de estas ofrendas es que mediante el acto de compartir la comida y la bebida se cree un lazo o conexión con el *kami*, de tal manera que la población no sólo trata de complacerlo, sino también de estrechar la relación entre humanos y deidades.

Otro aspecto imprescindible en el *kami-asobi* es la música y la danza. Estas dos formas artísticas se encuentran estrechamente relacionadas a los rituales, mediante los cuales el bailar o tocar un instrumento adquiere vida y significado religioso. En ambas expresiones es necesario el uso del cuerpo: el que la ejecuta se está ofreciendo a sí mismo ante el *kami*. Además, al crear música y danza se crea orden, ya que las notas musicales suponen armonía, como también se crea equilibrio y armonía en el cuerpo con la danza; de esta manera, quien toca, canta o danza está pidiendo al *kami* el regreso del orden, tanto social como divino. Se puede suponer que el poder de la música calma no sólo el corazón del ser humano, sino también el de la deidad. Además, la música es necesaria para que el ritual se lleve a cabo, ya que mediante la música se puede entrar en un estado de éxtasis que permite la comunicación con la divinidad y, en algunos casos, puede llevar a la posesión del oficiante por la deidad.

En cuanto a la danza, ésta varía dependiendo del objetivo que se quiera lograr. Mediante la danza es posible llevar a cabo distintas maneras de purificación, desde aplacar el corazón y la mente del *kami* para regresar a un estado de armonía, hasta exorcizar espíritus malvados que se encuentren en personas, objetos o lugares. Además, la danza también es usada en muchos *matsuri* como elemento en el *kami-oroshi* y del *kami-asobi*, ya que la acción realizada al bailar es tan

particular e íntima que se pueden establecer distintos tipos de conexiones con la divinidad, incluso el *kami* puede bailar usando como mediador el cuerpo del ser humano.

La última parte en la división tripartita que hace Plutschow del *matsuri* es el *kami-okuri*, en esta etapa del festival se despide al *kami*. El lugar en el que se realiza el ritual de despedida puede variar: puede darse en el santuario al que pertenece la divinidad, en algún bosque, río, o montaña o en cualquier lugar donde se pueda despedir al *kami*. Esta etapa del festival constituye una re-consagración o reinstauración de la deidad en su santuario. Una vez la deidad ha sido propiciada, la comunidad puede regresar a la vida ordinaria (Plutschow, 1996: 42). El regreso del *kami* al santuario significa que el ritual fue realizado con éxito, que la deidad y la comunidad han sido purificadas; el orden social y divino regresa a su forma normal, aunque sólo por un periodo determinado, ya que la impureza no puede evitarse por mucho tiempo. De manera constante, todo lo que nos rodea puede ser un agente contaminante, por lo que los rituales de purificación, llevados a cabo en los *matsuri*, se realizan una o dos veces al año. Como la deidad ha sido aplacada y purificada, el *kami-okuri* no necesita de rituales tan complejos, elaborados o artísticos como los de las dos etapas anteriores. Aunque el grado de complejidad de las formas rituales durante este proceso del *matsuri* varían de una comunidad a otra.

En el *Hadaka Matsuri*, la primera parte del festival, el *kami-oroshi*, comienza con la ceremonia llamada *shimebashira*, en la que se escribe el nombre del festival en dos pilares de madera que se pondrán a la entrada del santuario. El sacerdote comienza con la purificación de los pilares, acto que anuncia la celebración del *matsuri*. Una vez erigidos los pilares se realiza otro ritual de purificación, ya que no sólo las personas, sino también los objetos tienen que estar debidamente purificados para el festival.

Ese mismo día se presentarán cinco voluntarios que se ofrecen para encarnar al “hombre-deidad”, el *shin-otoko*.¹⁰ A través del *omikuji*,¹¹ la suerte o destino decidirá quién será la encarnación del *kami*. Este *omikuji* en específico consta de sacar unos palillos que el sacerdote ofrece a los voluntarios, están numerados del uno al cinco, quien saque el número uno será el *shin-otoko*, sin embargo, si algo llegase a sucederle antes del festival la persona que sacó el número dos será su reemplazo y así sucesivamente.

El *shin-otoko* se nombra trece días antes de la celebración del *matsuri*. Durante este tiempo, que comienza desde el momento de su nombramiento, deberá llevar a cabo todo un proceso de entrenamiento y purificación para poder cumplir su labor. En el instante en que se hace oficial su rol en el festival —le dan un certificado como *shin-otoko* y el santuario escribe su nombre en los palillos del *omikuji* y lo guarda con gran ceremonia— el sacerdote procede a afeitar, por completo, la cabeza del *shin-otoko*. Esto representa la pureza de la persona, pues deberá participar en un estado de purificación como el de alguien que vuelve a nacer, completamente impoluto. Él hace un juramento frente a los sacerdotes del santuario, y al propio *kami*, de que participará en el festival en un estado de pureza absoluta; deshacerse de su cabello es sólo el primer paso.

Además, el *shin-otoko* promete llevar a cabo dos cosas: evitar impurezas y evitar los deseos que conduzcan a lo impuro. Por esto, durante el periodo antes del festival, y a partir del primer momento de su nombramiento oficial, el *shin-otoko* tendrá una rutina de ejercicios para el cuerpo y la mente. Por las mañanas entrenará el cuerpo con diversos ejercicios cardiovasculares; dentro de su dieta la carne o cualquier producto que conlleve un grado de impureza queda

¹⁰ Durante el festival este hombre será poseído por el *kami*, convirtiéndose en la encarnación de éste.

¹¹ En la tradición *shintō* se refiere a la fortuna o destino de una persona. Normalmente el *omikuji* se vende literalmente significa “sagrada”, los *omikuji* son otorgados cuando uno realiza una pequeña (como dar una moneda de 5) en los santuarios y constan de tiras de papel en las que está escrita la suerte, sea buena o mala.

prohibido; si el *shin-otoko* está casado, no puede mantener relaciones sexuales y, sobre todo, debe alejarse de los aspectos que más puedan contaminarlo, como, la muerte y la sangre. Mientras el *shin-otoko* lleva a cabo su propia rutina de purificación, en el santuario se comienza a preparar el *mochi* que será repartido entre los participantes un día después del festival. Para la elaboración de este *mochi* gigante se utilizan 50 costales de arroz; es necesaria la ayuda de voluntarios para poder moldearlo y cargarlo.

Después de diez días de entrenamiento fuera del santuario, el *shin-otoko* deberá pasar tres días y tres noches de reclusión en éste. Esto tiene como finalidad purificar al hombre-deidad de manera absoluta, por una parte con una serie de rituales aplicados por los sacerdotes, y por la otra, mediante la desconexión total entre, por un lado, el cuerpo y la mente¹² del *shin-otoko*, y por el otro, el mundo exterior. Durante este periodo el *shin-otoko* sólo puede comer lo que se prepara exclusivamente para él, de manera especial, dentro del santuario. Las comidas consisten en agua, arroz y algunas verduras, y todos los recipientes en que se sirven los alimentos están rodeados con un pequeño *shimenawa*, que deja claro que los alimentos han sido completamente purificados. Durante las noches frías de febrero, el *shin-otoko* se somete a baños constantes en medio de la nieve, acompañados de rezos purificadores. Además del ejercicio cardiovascular con el que se ejercitó el *shin-otoko*, durante los tres días que pasa en el santuario, le enseñan a proteger su cuerpo para soportar el embate de los más de 2000 hombres que participarán en el *matsuri*.

¹² El entrenamiento dentro del santuario consiste en baños purificadores con agua helada en plena noche invernal y entrenamiento físico para que sepa cómo enfrentar a todos los hombres que intentarán tocarlo, por lo que el *shin-otoko* debe aprender a mantener un estado mental de serenidad y control frente a una circunstancia en la que su cuerpo se verá seriamente lastimado

Dos días antes del festival, y mientras el *shin-otoko* se encuentra en pleno entrenamiento, comienza la preparación del *mochi* que absorberá las impurezas durante el festejo. Este *mochi* es mucho más pequeño que el anterior, ya que el *shin-otoko* deberá cargarlo en su espalda y enterrarlo como la parte final del ritual purificador. El encargado de prepararlo es el sacerdote principal del santuario, quien envuelve el *mochi* en papel y le ata un *shimenawa*, y mientras recita un *norito* durante todo este proceso. Durante el final del festival este papel y *shimenawa* serán quemados, y las cenizas se guardarán en un recipiente especial en el santuario. Durante la elaboración del *mochi* del siguiente festival, un año después, las cenizas serán extraídas y se utilizarán para cubrir el nuevo pastel de arroz. Una vez preparado, el *mochi* se guarda dentro de un *magemono*¹³ y queda en reposo para el día del *matsuri*.

Al siguiente día, el *mochi* gigante se exhibe por toda la ciudad, y hace una parada obligatoria en/frente a la oficina gubernamental de la prefectura de Aichi;, después se lleva de nuevo hacia el santuario. Junto con el *mochi* gigante, van otros camiones que llevan consigo ramas grandes de árboles en las que personas de distintos distritos de la ciudad cuelgan, en papel o tela, sus peticiones u ofrendas al *kami*. Todo esto se hace en una atmósfera de festejo, en la cual la gente desfila, toca música tradicional y esperan en las calles para ver pasar los camiones con el pastel de arroz gigante y las peticiones de la gente. Cabe señalar que quienes escriben sus deseos y los cuelgan en las ramas de los árboles son aquellos que no pueden participar directamente en el festival, como las mujeres, los niños o las personas mayores; además no siempre se trata de deseos, muchas veces son agradecimientos a la deidad u ofrendas por parte de la comunidad. En algunos casos, los propios hombres que participarán en el *matsuri* son los encargados de correr desde su distrito hasta el santuario llevando consigo las ramas de sus amigos y familiares, esto lo

¹³ Es un contenedor hecho de tablas de cedro y tiras del árbol del cerezo. Estos materiales se doblan a mano, ablandando la madera, hasta formar el recipiente.

hacen el mismo día del festival. Otro aspecto a resaltar es que durante el trayecto del *mochi* gigante hay un sacerdote en el camión, parado delante del *mochi*, sosteniendo una rama de *sakaki*¹⁴ y purificando el camino que recorren los vehículos, de tal forma que evita que sean contaminados.

Otro ritual clave del *matsuri* es el *zenyasai*. El lugar del santuario en el que normalmente se encuentra el *kami* no se utilizará durante el festival. Así, el *zenyasai* consiste en que una noche antes del festejo se saca al *kami* en el *mikoshi* y se deposita en un recinto especial que se crea para ese día. Pasean a la deidad dentro del *mikoshi*, en parte para purificar el lugar donde siempre se encuentra y como parte del *kami-oroshi*, es decir, la llegada de la deidad para ser parte del festejo. Y con esto el caos que acompaña la venida del *kami* comienza.

El día del festival, doce días después de la selección del *shin-otoko*, los hombres que participarán en el festival —los sacerdotes y el propio *shin-otoko*— se preparan para el momento climático del caos creado por la llegada del *kami*. Todos hacen su respectivo ritual de purificación. El *shin-otoko*, que ya se ha convertido en la encarnación de la deidad, se somete a distintos rituales purificadores tres horas antes de salir ante la multitud que lo espera ansiosa. Los rituales de purificación de los otros participantes que tomarán parte en el festejo se realizan en el hogar. Siglos atrás, todo aquel que participaba en el *Hadaka Matsuri* debía hacerlo completamente desnudo, mostrando con su desnudez que al presentarse en el festival lo hacía en un estado de pureza, como un recién nacido. Sin embargo, en la actualidad deben utilizar el *fundoshi*, por lo que antes de atarse la prenda deben darse un baño en los *ofuro*¹⁵ de sus hogares, este baño se realiza sólo o acompañado por los distintos miembros de la familia que van a

¹⁴ La rama de un árbol a la que se le atan secuencias de papel (*shide*) y con la que se realiza un ritual de purificación.

¹⁵ Baño tradicional japonés, parecido a la tina occidental.

participar en el *matsuri*. Estando ya en estado de pureza se atan los *fundoshi* y salen, junto a su comunidad, a recorrer el camino que los llevara al santuario. Muchas de estas comunidades llevan consigo las ramas de árbol que contienen las peticiones de quienes no toman parte activa en el festival. Así, los hombres, vistiendo sólo el *fundoshi* bajo temperaturas que muchas veces descienden debajo de los cero grados, comienzan el recorrido al santuario cargando las ramas sobre sus espaldas. Durante el camino la gente les ofrece sake para que sus cuerpos puedan mantener algo de calor, por lo que muchas veces llegan ya ebrios al *matsuri*.

Una vez en el santuario, los hombres que participan en el festival entregan las ramas a los sacerdotes en nombre de su comunidad y esperan a que aparezca el *shin-otoko*. Los demás son sólo espectadores. Nadie sabe por dónde o cuándo saldrá, y como muchos están en estado de ebriedad, la espera puede volverse caótica o violenta. De pronto aparece el *shin-otoko*, reconocible por ser el único completamente desnudo, con la cabeza rapada y varios guardias a su alrededor que harán lo posible para guiar al hombre al santuario y que no acabe muy lastimado al final de su recorrido. La misión del *shin-otoko* es caminar desde la entrada de los terrenos del santuario hasta el santuario mismo, donde lo esperan los sacerdotes, un recorrido de no más de 200 metros. El detalle radica en que los hombres vestidos con el *fundoshi* harán todo lo posible por tocar al *shin-otoko*, quien se convertirá en el recipiente de toda la impureza; sin embargo, sólo aquellos que logren tocarlo podrán asegurar para sí mismos y su familia la máxima purificación que se realizará en el *matsuri*. Por esta razón, la desesperación por alcanzar a tocar alguna parte del cuerpo del *shin-otoko* se transforma en una experiencia extremadamente peligrosa para este último. Su única protección contra la horda de hombres que intentan tocarlo, son los guardianes que lo acompañan y algunos sacerdotes que, desde el perímetro de la multitud, tiran baldes de agua helada a los hombres para intentar dispersarlos. Esta acción, cabe resaltar, es en vano, ya que la necesidad y el deseo de pureza, exalta a los hombres.

El *shin-otoko* puede llegar a tardar más de tres horas en hacer el recorrido de 200 metros; termina herido, con huesos rotos, magulladuras y moretones por todo el cuerpo, incluso llega a perder la conciencia y se vuelve un muñeco arrastrado por la multitud. Algunas veces los sacerdotes del santuario se atan cuerdas a la cintura para trepar por encima de los hombres e intentar llegar al *shin-otoko* con la finalidad de ayudarlo a llegar al santuario, y comienza una contienda entre los sacerdotes y la multitud, mientras ambas partes jalan el cuerpo del *shin-otoko*, para lograr quedarse con él. Lo más importante en estos momentos es ayudar a este hombre a salir ileso de la vorágine de manos que intentan tocarlo y que, de manera constante aunque sin intención de hacerlo, lastiman su cuerpo. Una vez que han conseguido hacer entrar al *shin-otoko*, la gente comienza a dispersarse, sobre todo aquellos que vestidos sólo con el *fundoshi* se encuentran lastimados y mojados. En el interior del santuario los sacerdotes se encargan de curar las heridas del *shin-otoko* y lo dejan reposar el resto de la tarde para poder continuar con el ritual por la madrugada.

Después de haber descansado, el *shin-otoko* junto a los sacerdotes deberán llevar a cabo el ritual de purificación más importante del *matsuri*, que corresponde a la fase del *kami-asobi*. Este es el momento de purificar tanto a la comunidad como al *kami*, con la finalidad de restablecer el orden y expulsar toda la impureza que crea caos y desarmoniza la relación entre los humanos y la deidad. El sacerdote principal comienza el ritual pidiendo al *kami* del santuario paz dentro de la comunidad, buenas cosechas y la expulsión de toda clase de enfermedades. Después de la petición del sacerdote, se ata el *mochi*, que ha sido cubierto con ceniza, a la espalda del *shin-otoko*. En el pastel de arroz encajan una figura hecha de tela y papel con forma humana, sobre la cabeza de esta figura incrustan una mecha que será encendida una vez se haya alcanzado el clímax del ritual; según la tradición, si ésta se apaga rápidamente significa que habrá una mala cosecha para ese año, pero si tiene una duración más larga la cosecha será abundante.

Habiendo encendido la mecha del *mochi*, el *shin-otoko* debe dar tres vueltas alrededor del recinto donde se encuentra el *kami*. Como parte del *harae*, los sacerdotes y legos que están presentes en el rito, le arrojan al *shin-otoko* pequeños trozos de ramas envueltos en papel y amarrados con cuerdas de lino; estos papeles se llaman *tsubute* y se remontan a la leyenda de Izanagi e Izanami en el *yomi*. Mientras Izanami huye de su esposa muerta va lanzándole estos *tsubute* para ahuyentarla y, de esta manera, evitar la inminente contaminación si llega a tener contacto con su cuerpo putrefacto. De la misma manera que en la leyenda, las personas arrojan estas ramas envueltas en papel con el objetivo de ahuyentar el *kegare* y evitar que pueda contaminarlos durante un tiempo determinado. Estos *tsubute* serán quemados durante la ceremonia para eliminar el *kegare*. Además, el hecho de que el *shin-otoko* corra con el pastel de arroz en la espalda, y este último esté cubierto con la cenizas del año anterior, no sólo sería una manera de intensificar la efectividad del acto de purificación del año presente, sino también la de los años pasados, cuyo fruto está presente en las cenizas que cubren el *mochi* que está a punto de ser enterrado.

Al finalizar las tres vueltas el *shin-otoko*, con ayuda de dos sacerdotes, pues se encuentra muy débil o incluso herido, se dirige a algún lugar del bosque y entierra el *mochi*. Con este acto se eliminan completamente todos los elementos contaminantes de aquellos hombres que lograron tocar al *shin-otoko*. Una vez que éste ha enterrado el pastel de arroz deja de ser la encarnación del *kami* y vuelve a su naturaleza humana. Con esto, la armonía y el orden son restaurados, el *kegare* es eliminado y el *kami* regresa a su estado pacífico y sereno. Los objetivos del festival han sido conseguidos y es hora de despedir a la deidad. Así, al día siguiente da comienzo la fase correspondiente al *kami-okuri*.

La última fase del festival se desarrolla en una atmosfera de completa tranquilidad. Como el ritual principal del *matsuri* ha sido realizado, el santuario abre sus puertas al público. A los asistentes se les ofrece un pedazo del *mochi* gigante que ha sido especialmente preparado para la ocasión; son invitados a formar parte de la ceremonia de té realizada por las *miko*¹⁶ del santuario y también se presenta una exhibición de *ikebana*.¹⁷ Se entretiene tanto a la gente como al *kami*, pues ese día cada actividad efectuada y cada comida o bebida servida son para deleite del público, pero también sirven como ofrenda a la deidad, para que pueda irse plena, satisfecha y serena. Las personas también se retiran a sus casas, dando por finalizado el festival, aunque los sacerdotes todavía llevarán a cabo un último ritual con el que termina formalmente el *matsuri*. Este ritual final lo ejecutan, por la noche, sólo los sacerdotes, aunque puede haber público laico presente. Mientras recitan distintos *norito*, se vuelve a poner una ofrenda en el recinto especial en el que todavía se encuentra el *kami*, la gente se inclina y ofrece sus respetos a la deidad durante algunos minutos. Posteriormente, un sacerdote tirará tres flechas a un blanco de tiro, las flechas tienen escrita la palabra *oni*¹⁸ que simboliza el *kegare* y a los demonios en general, y cada flecha que se tira, dé en el blanco o no, tiene como objetivo la expulsión de lo impuro. De manera metafórica, la primera flecha se dirige a la montaña; la segunda a un abismo; y la última se dirige a las estrellas.

Por último, el sacerdote principal saca el *mikoshi* del recinto especial y lo regresa al santuario principal que ya ha sido purificado. El *kami* se ha ido y el orden ha regresado. De esta manera termina el *Hadaka Matsuri*.

¹⁶ Asistentes o sacerdotisas de los santuarios.

¹⁷ Arreglo florar típico japonés.

¹⁸ Ogro o demonio en el folklore japonés.

Capítulo III

Análisis de los agentes de pureza e impureza en el *Hadaka matsuri*

En el presente capítulo analizo los aspectos más significativos del *Hadaka matsuri*. Primero me enfoco en los rituales de purificación de mayor importancia, ya que, si bien a lo largo del festival se realizan distintos rituales de purificación, me concentro sólo en aquellos que tienen como objetivos la purificación de la comunidad y el *kami*. Después hago un análisis de la necesidad e importancia del caos para el regreso a un orden social y divino. Por último me concentro en el estudio de la figura del *shin-otoko* que, al igual que el caos, es imprescindible para que se pueda cumplir el objetivo del *matsuri*.

Lo anterior no quiere decir que el rito sea el único agente estructurante de la sociedad, sino que es sólo uno, de los muchos factores, que desempeñan un rol importante en la creación y mantenimiento de la comunidad. No dejo de lado los factores económicos, históricos o geográficos, por mencionar algunos, que también van conformándola. Sin embargo, el objetivo del presente trabajo son los elementos dentro del *Hadaka matsuri* que funcionan como símbolos sagrados para la comunidad y, de esta manera, van permeando la propia organización social.

El *harai* (禊い) en el *Hadaka matsuri*

Durante el *Hadaka matsuri* se realizan diversos rituales de purificación. Desde el primer día, el sacerdote comienza con la purificación de los objetos que se usan para anunciar el festival. En los días consecutivos, se purifica cada uno de los objetos que cumplirán alguna una función en el *matsuri*, normalmente mediante la recitación del *norito* y el uso del *sakaki* por parte del sacerdote principal del santuario. Cabe mencionar que los rituales de purificación no sólo se llevan a cabo

dentro del recinto del santuario; el *shin-otoko* y los que planeen participar en el festival deben purificarse y lo hacen fuera del recinto. Es claro que el *shin-otoko* es quien realiza más rituales de purificación, pues desde el momento de su elección hasta que entierra el *mochi* en la tierra, lleva a cabo el *harai* de manera constante, tanto de sí mismo como el de los demás.

Son doce días de rituales de purificación, sin embargo, no todos tienen la misma importancia, por lo que analizo sólo aquellos rituales cuyo alcance es la comunidad y el *kami*, por ser los que tienen como objetivo regresar la sociedad a un estado de armonía. La importancia de este ritual radica en que, como el *matsuri* es un evento que requiere de la participación de la comunidad para que la tradición *shintō* pueda continuar y, en este sentido, es la población la que da significado al festival, son los rituales de purificación que incluyen a todos sus integrantes los que tienen un alcance más profundo en la psique social. A final de cuentas, el *shintō* es una religión que vive a través de la práctica del ritual, siendo el *harai* el más importante.

Así, los rituales principales son: el momento en que los participantes del *matsuri* logran tocar al *shin-otoko*, y con esto traspasan su *kegare* a este último y el ritual que realizan en conjunto, los sacerdotes y el *shin-otoko*, el cual culmina con el entierro del *mochi* en algún lugar del bosque. La pregunta de por qué estos dos rituales en específico tienen una importancia social de gran magnitud es el tema central. Sobre este punto, y como ya mencioné anteriormente, es la importancia que, primero, la sociedad adjudica al ritual y segundo, el ritual tiene para el ser social. Es decir, existen dos factores que hacen del *harai* algo necesario y sagrado. Si pensamos sólo en el valor que cada individuo otorga al ritual, entonces nos quedamos con un entendimiento exiguo y unilateral de algo que sólo tiene un significado verdadero si se mira a través de su aspecto social.

El ritual, a mi parecer, tiene una doble función. Por un lado, el ritual *per se* no tiene, en realidad, un valor, significado o importancia propios o verdaderos; son los agentes participantes

los que lo dotan de estas características. La religión, y sus rituales, existen a causa de quienes deciden creer en ellos, de quienes les confieren una importancia tal, que tienen, necesariamente, un efecto no sólo en la vida del creyente, sino también de la sociedad. Es entonces que la creencia puede propagarse y, en la medida en que la red social se vaya haciendo más grande, también lo hace el significado y la importancia del ritual. Este fenómeno puede tomar tales dimensiones que el ritual deja de necesitar al creyente, el ritual adquiere un significado y se vuelve sagrado, es en este punto en el que el creyente necesita del ritual. Así, los roles se invierten. El segundo factor, que refiere a la importancia que el ritual tiene para el ser social, alude a la capacidad del ritual de transformar, dirigir y representar al ser social, a la comunidad.

El ritual se vuelve no sólo necesario, sino muchas veces obligatorio, tanto en la vida individual de las personas, como en la vida de la comunidad. Es decir, es parte indisoluble en la vida cotidiana de la sociedad, la que se convierte en un ente maleable que percibe al ritual como el momento de conexión con y alcance de lo sagrado. El ritual permite que la comunidad se vea reflejada en él, todos los aspectos que lo hacen sagrado es la representación de la sociedad misma. El ritual permite que la sociedad se transporte a un mundo diferente de este, a una realidad sagrada (Durkheim, 2012) —alejada del orden social predominante— que permite la entrada del caos, es decir, que las acciones de la comunidad cambian, pues ésta se encuentra en una realidad en la que los valores cotidianos se pueden negar, tienen esa posibilidad de no existencia. Asimismo, mediante el ritual se va conformando una identidad social, los miembros de la comunidad se identifican a través del ritual y crean lazos entre ellos. En resumen, el rito permite la interacción entre las personas dentro de un ambiente imparcial, en el que todos se ven como iguales, sin rangos ni jerarquías; sino como seres humanos frente a lo sagrado. Por último, los rituales constituyen una guía de conducta para la sociedad, ya que determinan cuál debe ser el comportamiento adecuado frente a lo sagrado. De esta manera, muchas de las conductas sociales,

fuera del ámbito religioso, siguen permeadas por éste. Así, existe una relación dinámica implícita entre el ritual y la sociedad, en el que la sociedad crea al rito y el rito permite la continuación de la estructura social.

Los rituales realizados en el *Hadaka matsuri* tienen esta misma función estructuradora que mencioné antes. Aunque existe un aspecto particular en los dos rituales en los que decidí enfocarme, y es que si bien ambos tienen el objetivo de purificar a toda la comunidad, ésta no siempre participa de manera directa en el momento en que se lleva a cabo la purificación. Hay que recordar que en el primer ritual, cuando los hombres intentan tocar al *shin-otoko*, la participación es únicamente masculina, las mujeres no forman parte de la algarabía creada por los hombres, sino que son espectadoras. Y si bien no realizan el mismo ritual purificador que ellos hacen en sus casas, sí deben realizar el *harai* antes de entrar al santuario. Éste consiste en lavar manos y boca en piletas que están colocadas a la entrada. Dentro de la población de adultos mayores, sólo algunos de los hombres se atreven a participar, pues el festival se vuelve muchas veces peligroso para ellos. En cuanto a los niños, sólo si el padre o abuelo está dispuesto a llevarlo, el infante puede formar parte de la multitud de hombres, aunque esto no sucede a menudo. Así, aunque sólo una sección de la población puede participar de manera libre, el ritual beneficia a todos los miembros de la comunidad, ya que los hombres no buscan únicamente su propia purificación, sino la de su familia.

Otro aspecto que resulta importante de este ritual es que, si bien no están presentes los típicos elementos de un *harai*, este podría considerarse el ritual de mayor importancia durante el *Hadaka matsuri*. La razón es que es el momento en el que la comunidad se reúne y participa de manera activa durante el proceso. Las personas que asisten al festival tienen la oportunidad de interactuar entre ellas, sin jerarquías de por medio, de participante a participante. Y lo que es aún más significativo es que pueden compartir el mismo espacio con el *kami*, de hecho, pueden

tocarlo mientras habita en el *shin-otoko* que ha poseído. Así, la interacción entre los espectadores, los participantes, los sacerdotes y el *kami* ocurre, aunque sólo en ese momento, en diferentes niveles.

Todos comparten el mismo espacio sagrado, pero mientras los espectadores se impresionan con la multitud de hombres que intentan tocar al *shin-otoko*, los sacerdotes se preocupan por el bienestar de este último, al mismo tiempo en que se esfuerzan por que el ritual se lleve a cabo de manera apropiada. Por otra parte, el objetivo principal de los participantes es tocar alguna parte del cuerpo del *shin-otoko*, pues el hombre que logra tocarlo asegura para sí, y su familia, la eliminación del *kegare*. El *shin-otoko*, rodeado de cuerpos, gritos y agradecimientos¹⁹ por todos los que lo intentan tocar, es consciente de su importancia dentro del festival, por lo que intenta no desfallecer antes de llegar a las puertas del santuario, donde los sacerdotes lo esperan. Por último, el *kami*, aún en el estado de caos, sigue siendo el todo y las partes, su presencia inunda el espacio sagrado y el caos provoca su desenfreno, pero mediado por el *shin-otoko*, también es consciente del ritual que debe ser realizado. Quizás ésta sea la razón por la cual necesita de un envase que lo contenga, pues esta forma corpórea lo mantiene dentro del mismo espacio y tiempo que el de los humanos.

El segundo ritual, en el que el *shin-otoko* entierra el *mochi*, también tiene ciertas particularidades. Al igual que en el ritual antes mencionado, durante el entierro del *mochi* no toda la comunidad tiene una participación activa, de hecho, ya que se realiza durante la madrugada y en el bosque que rodea al santuario, son muy pocos los que pueden asistir al ritual. Sin embargo, el objetivo es la purificación de la comunidad y el *kami*. Lo que difiere del ritual anterior es que

¹⁹ Las personas al momento de tocar al *shin-otoko* le agradecen el sacrificio que hace por su comunidad. No hay que olvidar que este hombre se ofreció como voluntario para esta labor.

la perfecta realización del *harai* no depende de la comunidad, sino de algunos sacerdotes y el *shin-otoko*.

Una vez finalizado el ritual anterior, el *shin-otoko* deberá llevar a cabo el *harai* principal: el entierro del *mochi* en alguna parte del bosque cerca del santuario. Éste es el clímax del *Hadaka matsuri*, ya que es en este momento en el que se eliminará el *kegare* de la comunidad, y no sólo de aquellos que hayan podido tocar al *shin-otoko* sino también de quienes no pudieron. Y es que no se puede dejar a ninguna persona sin purificar, eso atentaría contra el orden que se debe restaurar mediante la festividad y el ritual.

Durante el transcurso de estos *harai* que tienen como objetivo la comunidad, el agua, elemento casi inherente a la purificación, no desempeña un rol protagónico dentro del *Hadaka matsuri*, sino que de manera constante se utilizan otros elementos para conseguir la eliminación del *kegare*. En el *Hadaka matsuri* los recursos para purificar son peculiares, aunque no únicos de este festival, por ejemplo el uso de un recipiente para la contaminación, las cenizas de elementos quemados en el festival anterior y la tierra como elemento principal para llevar a cabo el *harai*, son algunas de las particularidades de este festejo.

El caos que acompaña al *kami*

El caos se puede presentar no sólo como un estado al que se llega por la presencia del *kegare*, esto es por la ruptura del orden establecido ya que el *kami* fue contaminado; también es un estado que se logra mediante el ritual. Ambos casos resultan tan distintos como interesantes, aunque por distintas razones y con diferentes repercusiones a nivel social. El caos creado por el *kegare* tiene repercusiones negativas para la comunidad, pues significa que los agentes contaminantes son los que han roto el orden social y divino, ya que violaron la esfera de lo sagrado y las reglas que mantienen ese estado. Es un tipo de caos que trae consigo catástrofes naturales, epidemias y

hambrunas, pues ofende al *kami*, lo contamina, haciendo que éste se convierta en un *kami* vengativo y malvado que tiene como objetivo traer desgracias al mundo humano. Y hay que recordar que la exposición del *kami* a lo impuro tendrá como consecuencia el *tatari*, una maldición que la propia divinidad dejará caer sobre la comunidad y sus integrantes. Es este tipo de caos el que se trata de evitar mediante el *harai*, con la purificación periódica del *kami* y su espacio sagrado. Durante el *Hadaka matsuri* vemos cómo este caos se evita al momento en que el *shin-otoko* entierra el *mochi* gigante, ya que en ese momento la impureza de toda la comunidad es eliminada, por lo que el *kami* se encuentra a salvo de la transgresión y el espacio sagrado es preservado.

Por otro lado, el mismo ritual crea o provoca el caos. Éste no es un caos necesariamente destructivo, ya que queda bajo el dominio del rito y además tiene como objetivo restablecer o mantener un orden social. Cuando se realiza el festival, una vez que el *kami* ha sido invocado y ha poseído el cuerpo del *shin-otoko*, comienza un estado de caos y frenesí que, de manera paradójica, resulta necesario para el retorno del orden. Sin embargo, este caos no es como el anterior, no provoca calamidades, sino un ambiente de desenfreno entre la población, donde el espacio y el tiempo carecen de importancia, las normas sociales comúnmente aceptadas por la gente dejan de tener un significado concreto. Como si se entrara en una dimensión alterna, en la que las nociones y reglas que nos gobiernan fueran un sinsentido. De esta manera, durante un periodo del festival, la gente entra en un estado de furor y algarabía, en un mundo permisible y libre que rompe con el orden establecido. Pero, se trata de un estado del que se debe retornar, ya que puede provocar la ruptura total con el *kami*, con lo sagrado, y volverse un caos que acarrea infortunios para el ser humano.

Al considerar este caos como algo necesario dentro del festival entendemos por qué muchas de las nociones comúnmente asociadas con el *kegare* no parecen operar durante el frenesí

del *matsuri*, sobre todo cuando la multitud intenta tocar al *shin-otoko*. La sangre y las heridas están presentes durante este ritual, y lo que resulta aún más significativo es que todo esto sucede dentro del ámbito sagrado del *jinja*. Sin embargo, la gente continúa celebrando, intentando tocar al hombre espíritu, los sacerdotes lo ayudan a entrar al santuario y sólo una vez en el interior del santuario lo limpian y le curan sus heridas. Pero, ¿qué sucede durante este periodo que hace que la sangre no sea considerada como un agente contaminante, y por qué no afecta al *kami*, que también ha entrado en un estado de excitación y riesgo? Es el caos el que permite que estos eventos carezcan de importancia. Aunque también hay que considerar el propio significado que tiene el caos para el rito, pues, “El ritual reconoce la potencia del desorden. En el desorden [...] el ritual espera encontrar poderes y verdades que no pueden ser alcanzado por un esfuerzo consciente.” (Douglas, 2001: 95). Al parecer Douglas cree que sólo cuando se abandona el control, de manera temporal, se puede regresar a un estado ideal, de control y dominio sobre fuerzas que, en otro momento, serían incontrolables para el hombre. Quizás es por esto que los elementos del *kegare* carecen de importancia dentro del espacio sagrado, porque el objetivo real es recuperar el orden mediante el caos.

Hay varios factores que tomar en cuenta a la hora de analizar el caos dentro del *Hadaka matsuri*. Primero, el caos es necesario para poder llevar a cabo el ritual, especialmente la parte que se tiene lugar en un encuentro entre la multitud y el *shin-otoko*; si las personas no se encontraran dentro de este estado, de manera probable no transgredirían el espacio sagrado del *kami* con heridas y la sangre derramada durante este proceso, sino que estarían más recelosos de su *kegare* ante lo sagrado. Sin embargo, carece de importancia pues no existen tales reglas en ese momento, es un instante del festival en el que no hay transgresiones, es el caos el que impone la norma. Segundo, podemos ver al caos como el principal elemento reestructurante del orden. Una y otra vez, cada año, es necesario romper con éste para poder regresar a él. Quizás en parte como

un recordatorio anual de la importancia de mantener la armonía y evitar el caos, pero también puede verse como una fuga, una perturbación del orden que, a final de cuentas, está permitida, en la que todos se regocijan y festejan, hasta el propio *kami*. Aunque durante el *Hadaka matsuri* las personas olvidan que deben mantener la armonía con la divinidad, esto es sólo un estado pasajero, que no dura más de un día y que tiene una finalidad ritual. El resto del año la gente no sólo recuerda que se debe preservar el orden, sino que anualmente hay que restablecerlo y puedes hacerlo festejando junto al *kami*. Tercero, el caos va de la mano forzosamente con el orden, después de todo, no puede existir uno sin el otro. No sólo como una cuestión de significados, en la que una le da sentido a la otra, sino de manera más profunda, para que existiera un orden tuvo que haber habido un caos, un antagónico, del cual partir. Es decir, son dos opuestos que se necesitan mutuamente, como dice Douglas,

Concedido que el desorden trastorna al patrón, también provee material para el propio patrón. El orden implica restricción; de todos los materiales posibles, una limitada selección se ha hecho y de todas las relaciones posibles se ha utilizado un conjunto limitado. Así por implicación el desorden es ilimitado, ningún patrón se ha realizado en él, pero su potencia para realizar patrones es indefinido. Esta es la razón por la que aunque tratamos de crear orden, no nos limitamos a condenar el desorden. Reconocemos que es destructivo para patrones existentes; también que tiene potencialidad. Simboliza tanto peligro como poder. (Douglas, 2001: 95)

Creo que eso es lo que está representando fundamentalmente el caos en el *matsuri*: ¿cómo es que ambas pueden coexistir aunque una de ellas deba ser controlada al final, pero nunca eliminada? Esto también nos brinda una perspectiva mucho más amplia de lo que significan el *harai* y el *kegare*, como una lucha de fuerzas contrarias que al mismo tiempo coexisten. Mientras

que el *harai* representa ese orden y armonía que se pretende conseguir y mantener año tras año, el *kegare* es el caos que jamás podrá ser eliminado; se puede controlar, se puede limpiar, pero siempre está ahí, lo que es más, es necesario para poder llevar a cabo el ritual del *harai*, o más específicamente el ritual en la tradición *shintō*, y es necesario también para establecer el orden a través de los rituales purificatorios, que no existirían de no estar presente lo impoluto. Después de todo, los elementos que conforman lo impoluto están presentes en nuestras vidas cotidianas, de tal manera que el ritual se arraiga en nuestro diario vivir, se vuelve parte de la cotidianidad, del orden social —ya no sólo del divino. Además, y éste es un aspecto más general del ritual, éste remite a las prácticas que se ocupan del orden y del desorden, inseparables de toda vida, así, cualquiera que sea su objetivo, el rito, por su naturaleza, es el orden en sí mismo. Después de todo, el rito implica episodios ordenados, una sucesión de fases durante las cuales se asocian símbolos, íconos y palabras, entre otras cosas. El rito impone una idea de orden global, en la cual, al mismo tiempo en que es contribuyente, también es participante (Balandier, 1993: 30). El rito trabaja para el orden.

En el caso particular del *Hadaka matsuri*, y recordando lo analizado en el segundo capítulo, el estado de caos se presenta por la invocación del *kami*, durante el *kami-oroshi*. Este periodo del festival se caracteriza por el frenesí que se apodera de todo, debido a la llegada del *kami*. Este momento se da cuando el *shin-otoko* sale a enfrentar a la horda de hombres que lucharán para purificarse con él, una vez que ha sido poseído por la divinidad gracias a los rituales de los sacerdotes. Por lo que durante este proceso todas las transgresiones cometidas no serán tomadas como tal, aun estando en el territorio sagrado del *jinja*. Es en este lapso de tiempo que las reglas y convenciones sociales pasan a un segundo plano; los participantes y espectadores entran en un estado de furor total.

El *shin-otoko* al alcance de la mano

El *shin-otoko* es la figura principal del *Hadaka matsuri*. Él es, después de todo, el intermediario entre el *kami* y los hombres, se convierte en un cuerpo que recibirá a la divinidad y le será otorgado el poder de ésta. Así, el *shin-otoko* tiene el poder de portar, por un corto tiempo, el *kegare* de su comunidad, en especial de aquellos que logran tocarlo, y también es quien lleva a cabo el entierro del *mochi*, purificando a todos y permitiendo que la buena suerte esté presente el resto del año en la sociedad. Otro aspecto que debemos considerar es que el *shin-otoko* purifica a la deidad, o podríamos considerarlo como el propio *kami* purificándose a sí mismo. La función de este personaje en el festival es la de figura mediadora entre lo sagrado y lo profano; no sólo el cuerpo impuro de un humano contendrá a un ser divino, sino que además deberá soportar la carga de la impureza de los que lo toquen y de sus propias heridas. Al final del *matsuri*, con el cuerpo lastimado y doliente, debe encargarse del entierro que elimina el *kegare* para poder devolverle el orden a la comunidad. No es poco el peso que debe cargar desde el momento en que es elegido como el hombre deidad.

Debido a lo anterior, este personaje debe tener características específicas para poder llevar a cabo el ritual, ya que no es un evento que se distingue por el número de participantes que lucharán por tocarlo, el *shin-otoko* debe tener resistencia física y mental para soportar todo. Los cinco voluntarios que se presentan en el santuario son jóvenes; además, y como ya lo mencioné en el capítulo anterior, el elegido se somete a un arduo entrenamiento para poder desempeñar su labor. Lo más importante es la fortaleza corporal del *shin-otoko*, pues debe enfrentarse a miles de hombres, la gran mayoría jóvenes y en buena condición física al igual que él, que lo empujaron, lastimaran o aplastaran en un intento por tocarlo. Sin embargo, desde los primeros ejercicios cardiovasculares y la dieta vegetariana estricta hasta los varios ritos de purificación, el hombre

deidad debe ser digno portador del *kami*, para esto, todo *kegare* que pudiera poseer es metódicamente eliminado durante los doce días previos al evento principal.

Esto nos trae a la relación del cuerpo del *shin-otoko* con la deidad. El *kami*, al ocupar el cuerpo del *shin-otoko* cae dentro del paradigma espacio-temporal de los humanos, sin embargo, esto parece carecer de importancia por el factor caos, que evita que haya una continuidad temporal y espacial al momento del *Hadaka matsuri*. Se podría hacer una división de lo sagrado y lo profano entre el espacio y el tiempo del ámbito humano, y aquel que pertenece a las deidades *shintō*. Empero, el *kami* se aloja en un cuerpo que ha sido preparado para portarlo, además, el *matsuri* se lleva a cabo dentro del territorio del *jinja*, por lo que no hay una ruptura real entre lo sagrado y lo profano, gracias a que la presencia de la deidad en el cuerpo del *shin-otoko* se vuelve ritual, por lo tanto, sagrada.

A final de cuentas, la función principal del *shin-otoko* es una: servir de mediador entre el *kami* y la comunidad. Por supuesto, su labor purificadora es muy importante, pero ésta no podría ser llevada a cabo si no fuera poseído por la deidad. Es de suponer que la persona que es elegida como el hombre deidad lleva sobre sus hombros una gran responsabilidad para su comunidad, y, a pesar de lo lastimado que resulta al finalizar el festival, el honor social que representa el trabajo de *shin-otoko* es muy valorado por las personas. El puente que se construye con el cuerpo de este hombre, para que la deidad pueda ser invitada y se una al *matsuri*, constituye una pieza del ritual indispensable para el *Hadaka matsuri*, no sólo por la importancia que la presencia del *kami* tiene para el ritual, sino por el valor simbólico que tiene para las personas. La persona que funge como *shin-otoko* es consciente de esta importancia, y se siente orgulloso de poder ser ese puente, mientras que las personas están agradecidas de poder estar tan cerca de una deidad aunque no puedan acercarse a ella. Lo que es más, aún los hombres que intentan tocar al hombre deidad, y lo

lastiman en el proceso, no pueden más que agradecerle por absorber su *kegare* y eliminarlo en el *harai* final.

Uno de los factores, entre muchos otros que no mencionaremos de momento pues no es el objetivo del presente trabajo, por los que la tradición *shintō* se mantiene viva es el ritual. En específico, lo que el momento ritual del *matsuri* hace por la religión es acercarla de una manera real e íntima al creyente. El valor simbólico y ritual del *Hadaka matsuri* es tan importante que los voluntarios llegan, año tras año, dispuestos a atravesar los metros que separan la entrada al *jinja* principal, aun sabiendo lo que les espera a manos de la horda de hombres que lucharán por un toque de su cuerpo. El significado de ser el *shin-otoko* tiene un alcance individual, familiar, social, ritual y religioso de gran trascendencia, después de todo, no cualquiera es poseído por un *kami* todos los días.

Reflexiones finales

Si bien es casi una quimera hablar de objetividad, ya que la objetividad más que una realidad es una aspiración de los seres humanos, considero que una reflexión necesaria en este trabajo es que cuando uno se adentra en el estudio de otra cultura, tiene la responsabilidad de analizarla, en la medida de lo posible, desde la óptica de la cultura, objeto de estudio. Es decir, se trataría de evitar hasta donde sea válido establecer juicios de valor desde nuestros propios parámetros de referencia, sobre todo cuando el estudio concierne cosmovisiones que, en veces, poco o nada tienen que ver con la concepción personal del mundo. Tal es el caso del *Hadaka matsuri*, tema de mi tesis, cuyo estudio me obligó a cuestionar muchas de las ideas que originalmente tenía sobre el tema.

Un aspecto importante que hay que resaltar de un ritual como el *Hadaka matsuri* es tal vez su pervivencia, sobre todo cuando pensamos en un país como Japón, con una modernidad arrolladora y a la vez abierto en muchos aspectos a la influencia cultural de Occidente. No obstante, este ritual ha logrado sortear durante siglos los vientos cambiantes de las distintas épocas enraizado en las tradiciones populares, donde se le sigue asignando un papel fundamental como elemento cohesionador de los lazos comunitarios y como elemento afianzador de las tradiciones culturales de algunas regiones de aquel país.

El *Hadaka matsuri* es una prueba fehaciente de la importancia del ritual tanto en el ámbito religioso como en el social en Japón. Por supuesto, y como lo he dicho a lo largo de esta tesis, es en el aspecto ritual en el que recae la importancia del *shintō*; careciendo de una figura principal

—fundadora o profética— o de un texto sagrado clave que lo rija, el rito es lo que marca el comienzo y el final de esta tradición religiosa.

Por supuesto que los conceptos de *harai* y *kegare* resultan indispensables para la preservación del ritual, y en este sentido es que se conforman como la base de gran parte de las creencias del *shintō*. Y es que el *harai*, por un lado, significa la purificación de cuerpo y alma, a nivel tanto individual como colectivo, se realiza dentro del espacio sagrado y del profano, por lo que la noción de pureza va mucho más allá de un simple ritual que atraiga o repele la fortuna o la enfermedad, sino que además protege, como una especie de escudo, la relación del creyente con la divinidad, es decir, su alcance es mucho más profundo, pues también el *kami* se ve beneficiado. Se produce de esta manera, una suerte de simbiosis divino-mundano, en la que lo deífico y lo profano son elementos de comunión y de suplantación entre uno y otro.

Y el *kegare*, por otro lado, representa lo impuro, aquello que contamina y, por ende, corrompe. Como vimos en el primer capítulo, no podemos hablar de *kegare* sin mencionar las consecuencias que este trae consigo, es decir, cómo afecta a la propia divinidad y su relación con el mundo humano. Una vez el *kami* entra en contacto con la impureza, se transforma en un ser vengativo o malévolo que busca el castigo de la humanidad, por ello, desata hambrunas, catástrofes naturales, epidemias, etc., es decir, desata el caos en el mundo. Y esto puede verse como una relación bilateral, en la cual el *kegare* es el que ocasiona el caos en el *kami* y viceversa, una vez que éste entra en este estado caótico, lo esparcirá por el mundo desatando, en el proceso, aún más *kegare*. La única forma de evitar que esto suceda es aplacar la ira de la divinidad mediante un *harai*.

Si bien la gran mayoría de los *harai* se realizan con agua, muchos utilizan el fuego, la sal o la tierra como agentes purificantes, en el *Hadaka matsuri* es este último elemento el que otorga la purificación máxima a la comunidad. Una vez que el *shin-otoko* ha descansado un poco

después de ser asediado y herido por miles de hombres, carga en su espalda el *mochi* y lo lleva a algún lugar del bosque para enterrarlo, es este acto de sepultura en la tierra el método de purificación de este festival en particular. Con este acto no sólo se está eliminando el *kegare*, sino que hasta cierto punto podríamos verlo como señal de la muerte de lo poluto. Podemos afirmar que el *Hadaka matsuri* es un ritual incluyente puesto que nadie queda fuera de sus redes protectoras, la purificación y los beneficios no son solamente para los participantes y sobre todo para aquellos que tienen la suerte o habilidad para tocar al *shin-otoko*, son también las mujeres y niños y todo miembro de la colectividad, que por diferentes razones no asisten al acto ritual, cuya purificación se produce mediante el entierro del *mochi*, la limpieza final y general de las impurezas del alma, del cuerpo y de la naturaleza misma, acción benéfica de esta última que se verá reflejada en épocas del año estables y abundantes en los frutos de la tierra.

Bibliografía

- Alper, M. (2006). *The god part of the brain*. Naperville: Sourcebooks, Inc.
- Antoni, K. (1988). Yasukuni-jinja and folk religion: the problem of vengeful spirits. *Asian Folklore Studies*, 47 (1), 123-136.
- Ashkenazi, M. (1993). *Matsuri: festivals of a Japanese town*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Balandier, G. (1993). *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Gedisa.
- Banton, M. (Ed.) (2007). *Anthropological approaches to the study of religion*. Londres: Routledge.
- Bell, C. (1997). *Ritual perspectives and dimensions*. Nueva York: Oxford University Press.
- Bennett, C. (2008). *The apology ritual. A philosophical theory of punishment*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Breen, J. y Mark T. (Eds.) (2000). *Shinto in history. Ways of the Kami*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Brown, D. (Ed.) (1993). *The Cambridge History of Japan vol. 1 Ancient Japan*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Bocking, B. (1997). *A popular dictionary of Shinto*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Chamberlain, B. (Trad.) (1993). *Kojiki*. Rutland: C.E. Tuttle.
- Creemers, W. (1968). *Shrine Shinto after World War II*. Leiden: Brill.
- Douglas, M. (2001). *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. Nueva York: Routledge.

- Durkheim, E. (1955). *The elementary forms of religious life*. Nueva York: The Free Press.
- Earhart, B. (1968). The celebration of “Haru-Yama” (Spring Mountain): an example of folk religious practices in contemporary Japan. *Asian Folklore Studies*, 27 (1), 1-24.
- Fessler, S. (1996). The nature of the Kami. Ueda Akinari and Tandai Shoshin Roku. *Monumenta Nipponica*, 51 (1), 1-15.
- Grapard, A. (1984). Japan’s ignored Cultural Revolution: the separation of Shinto and Buddhist divinities in Meiji (“Shimbutsu Bunri”) and a case study: Tōnomine. *History of Religions*, 23 (3), 240-265.
- (1992). *The protocol of the gods: a study of the Kasuga cult in Japanese history*. Berkeley: University of California.
- Herbert, J. (1967). *Shinto: at the fountain-head of Japan*. Loóndres: George Allen y Unwin LTD.
- Katō, G. (1973), *A historical study of the religious development of Shintō*, s.l.: Japan Society for the Promotion of Science.
- Kenney, E. (2000). Shinto funerals in the Edo period. *Japanese Journal of Religious Studies*, 27 (3/4), 239-271.
- Ketelaar, J. (1990), *Of heretics and martyrs in meiji Japan: Buddhism and its persecution*. Princeton: Princeton University Press.
- Kitagawa, J. (1988). Some remarks on Shintō. *History of Religions*, 27(3), 227-245.
- Klawans, J. (2000). *Impurity and sin in ancient judaism*. Nueva York: Oxford University Press.
- Kodansha (1986). *Encyclopedia of Japan: suplement*. Tokio: Kodansha.
- Kokugakuin University (2006). *Encyclopedia of Shinto*. En <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/>.
- Lebra, T. (1971). The social mechanism of guilt and shame: the japanese case. *Anthropological Quarterly*, 44 (4), 241-255.

- Lee, W. (2006). Entering the Pure Land. Hanamatsuri and the ōkagura jōdo-iri ritual of Okumikawa. *Japanese Journal of Religious Studies*, 33(2), pp. 249-267.
- Littleton, S. (1986). The organization and management of a Tokyo Shintō shrine festival. *Ethnology*, 25 (3), 195-202.
- Loveday, L. (1981). Making an occasion: the linguistic components of ritual. *Anthropological Linguistics*, 23 (4), 135-153.
- Malinowski, B. (1993). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- McCauley, R. y Thomas L. (2002). *Bringing ritual to mind: psychological foundations of cultural forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mircea, E. (1992). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- (1999). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*. Barcelona: Herder.
- (1999). *La búsqueda: historia y sentido de las religiones*. Barcelona: Kairós.
- (1999). *Mito y realidad*. Barcelona: Kairós.
- Moriarty, E. (1972). The communitarian aspect of Shinto matsuri. *Asian Folklore Studies*, 31 (2), 91-140.
- Namihira, E. (1987). Pollution in the folk belief system. *Current Anthropology*, 28 (4), S65-S74.
- Nelson, J. (1996). *A year in the life of a Shintō shrine*. Seattle: University of Washington Press.
- Norbeck, E. (1952). Pollution and taboo in contemporary Japan. *Southwestern Journal of Anthropology*, 8 (3), 269-285.
- (1955). Yakudoshi, a japanese complex of supernaturalistic beliefs. *Southwestern Journal of Anthropology*, 11 (2), 105-120.
- Ohnuki-Tierney, E. (1991). The emperor of Japan as a deity (kami). *Ethnology*, 30(3), 199-215.

- Palmer, E. (2001). Calming the killing “Kami”: the supernatural, nature and culture in “Fudoki”. *Japan Review*, 13, 3-31.
- Pandey, R. (2005). Desire and disgust: meditations on the impure body in medieval Japanese narratives. *Monumenta Nipponica*, 60 (2), 195-234.
- Philippi, D. (1990). *Norito. A translation of the ancient Japanese ritual prayers*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Picken, S. 1994. *Essentials of Shinto: an analytical guide to principal teachings*. Westport: Greenwood.
- 2004. *Sourcebook in Shinto: selected documents*. Westport: Greenwood.
- 2011. *Historical dictionary of Shinto*. Lanham: Scarecrow Press.
- Plutschow, H. 1996. *Matsuri: the festivals of Japan*. Richmond: Curzon Press.
- Rappaport, R. (1999). *Ritual and religion in the making of humanity*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Sadler, A. W. (1976). The grammar of a rite in shintō. *Asian Folklore Studies*. 35(2), 17-27.
- Schilderman, H. (2007). *Discourse in ritual studies*. Leiden: Brill.
- Schnell, S. (1997). Sanctity and sanction in communal ritual: a reconsideration of shintō festival processions. *Ethnology*, 36 (1), 1-12.
- Stone, J. (2009). Do kami ever overlook pollution? Honji Suijaku and the problem of death defilement. *Cahiers d'Extrême-Asie*, 16, 203-232.
- Teeuwen M. Y Fabio R. (Eds.) (2003). *Buddhas and kami in Japan; honji suiaku as a combinatory paradigm*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Thal, S. (2002). Redefining the gods: politics and survival in the creation of modern Kami. *Japanese Journal of Religious Studies*, 29 (3/4), 379-404.

Thompson, F. y D'Arcy F. (1987). "Matsuri": the binding of secular and ceremonial space in Kakunodate, Japan. *Anthropology and Aesthetics*, 13, 134-151.

Tomoeda, T. (1930). The essence of Shintō. *Pacific Affairs*, 3(4), 343-349.

Toshio K., James D. y Suzanne G. (1981). Shinto in the history of japanese religion. *Journal of Japanese Studies*, 7(1), 1-21.

Ueda, K. (1979). Contemporary social change and Shinto tradition. *Japanese Journal of Religious Studies*, 6 (1), 303-327.

Umehara, T. (1991). The japanese view of the "other world": japanese religion in world perspective. *Japan Review*, 2, 161-190.

Vance, T. (1983). The etymology of kami. *Japanese Journal of Religious Studies*, 10 (4), 277-288.

Wargo, R. (1990). Japanese ethics: beyond good and evil. *Philosophy East and West*, 40 (4), 499-509.

Werrett, I. (2007). *Ritual purity and the dead sea scrolls*. Leiden: Brill.

Yamakage, M. (2006). *The essence of Shinto: Japan's spiritual heart*. Tokio: Kodansha.

Zuesse, E. (1974). Taboo and the divine order. *Journal of the American Academy of Religion*, 42 (3), 482-504.

Medio audiovisual:

Kokugakuin University (1987). *Hadaka matsuri*. Tokio.