

El Colegio de México

**YASUKUNI MÁS ALLÁ DE UNA EXPRESIÓN DE NACIONALISMO
JAPONÉS: UNA APROXIMACIÓN MULTIDIMENCIONAL.**

Tesis presentada por
BEATRIZ REYES ARRIAGA
en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de
MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD: JAPÓN

Centro de Estudios de Asia y África

2015

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I. RELIGIÓN Y ESTADO: EL PAPEL DEL SHINTŌ DE ESTADO EN LA CONSTRUCCIÓN DEL NACIONALISMO JAPONÉS.....	10
I.I RELIGIÓN Y ESTADO A TRAVÉS DEL TIEMPO	17
I.II EL SHINTŌ	22
I.III EL SHINTŌ DE ESTADO	33
CAPÍTULO II. YASUKUNI ANTES Y DESPUÉS DEL SHINTŌ DE ESTADO.....	43
II.I FUNCIONES Y SIGNIFICADOS POLÍTICOS, SOCIALES Y CULTURALES (1869- 1945)	44
II.II FUNCIONES Y SIGNIFICADOS POLÍTICOS, SOCIALES Y CULTURALES (1945)	57
CONSIDERACIONES FINALES	71
BIBLIOGRAFÍA	75

INTRODUCCIÓN

La agenda política entre los países de Asia del Este y Japón mantiene una gran diversidad de intereses en común. En los últimos años, Japón y sus vecinos construyeron una red compleja, pero estable de intercambios económicos y políticos. Sin embargo, en este marco de estabilidad existen temas y diferendos que aparecen con regularidad en sus agendas diplomáticas. La mayoría de ellos están vinculados a la construcción de una memoria histórica específica o a las disputas territoriales derivadas de la guerra de Asia Pacífico. El tema que presento en este trabajo forma parte de los diferendos relativos a la memoria histórica, se trata de la controversia que gira en torno al santuario *Yasukuni* (靖国).

El santuario *Yasukuni* es un recinto dedicado a soldados que murieron en nombre de la nación durante las diversas guerras que enfrentó el Estado japonés desde su configuración como Estado. En años previos a 1945, este recinto jugó un papel importante en el fortalecimiento de la identidad nacional japonesa y mantuvo una relación claramente vinculada al gobierno japonés de ese periodo. Después de la II GM, el santuario *Yasukuni* pasó de ser un sitio de propagación de la doctrina nacional bajo la custodia del Estado a ser un recinto religioso separado de la autoridad estatal. En esta transición, el santuario mantuvo la función de reverenciar a los soldados caídos en batalla, pues esa era la base de su imaginario religioso.

De acuerdo al discurso de la pureza impulsado por la ideología *shintō*, el mantenimiento de del santuario *Yasukuni* es necesario para preservar un lugar donde calmar y rendir tributo a las almas que dieron su vida por la nación. Esta tradición coincide con prácticas de índole religiosa en Japón desde tiempos antiguos. Sin embargo, la idea de

rendir culto a soldados que perjudicaron el bienestar de civiles dentro y fuera de Japón causa gran controversia.

A nivel internacional, rendir culto a los héroes de guerra, especialmente a los criminales clase A deificados en 1978, representa el intento de producir una memoria histórica diferente a la establecida entre Japón y sus vecinos de Asia del Este¹; específicamente la fabricación de una memoria que ignora los agravios cometidos por el gobierno japonés y el ejército imperial en contra de los países de la región. A nivel interno, este culto simboliza una acción desconsiderada hacia otras víctimas de la guerra, muchas de las cuales no fallecieron en combate, además de una violación a los principios de laicidad que rigen las relaciones entre el Estado y las instituciones religiosas.

Ante este marco de críticas, resulta evidente que surjan puntos de vista diversos en cuanto a la forma de entender al santuario *Yasukuni*. Por consiguiente, las visitas realizadas por Primeros Ministros o miembros del gobierno a este santuario son un factor adicional a la polémica inherente del recinto, particularmente, las que fueron protagonizadas por el Primer Ministro Jun'ichirō Koizumi del año 2001 al año 2006.

Por las razones expuestas con anterioridad, el santuario y las figuras públicas que lo visitan están sujetos a escrutinio. Esta situación no ocurre en otros recintos religiosos japoneses, donde es común ver a miembros de diferentes partidos políticos realizar ritos de buena fortuna, como sacudir un pez *tai* (鯛), pintar un ojo a un *daruma* (達磨) o romper un barril de *sake* (酒). En este sentido, el principal problema de *Yasukuni* es su capacidad de

1 El Estado japonés, después de firmar el tratado de San Francisco en 1951, aceptó la validez de los juicios del Tribunal del Lejano Oriente, con ello la responsabilidad de Japón en los crímenes contra la paz y el perjuicio que causó a las naciones de Asia del Este.

evocar la imagen del pasado militarista de Japón, misma que dista de las funciones y alcances que este sitio tiene en la actualidad.

A pesar de las críticas, las visitas ocurren de manera más o menos frecuente. La motivación para realizarlas es variada, pero la razón más común es agradecer a los caídos en batalla por sacrificarse por la nación y permitir la existencia del Estado que es actualmente Japón. En la prensa japonesa y en la prensa internacional, es fácil encontrar alusiones a esta controversia. Por ejemplo, *The Japan Times* publicó una nota donde la esposa del primer ministro Shinzo Abe, Aki Abe, compartió en la red social Facebook diversas fotografías de una visita que realizó al santuario *Yasukuni* y al museo *Yūshūkan* (遊就館). En ellas manifiesta que hace mucho no acudía a este recinto y agrega los siguientes comentarios: “Yo siento dolor en mi pecho cuando leo las cartas y notas de despedida que los soldados dejaron a sus familias”, “Estoy realmente agradecida de vivir en un Japón pacífico y próspero, gracias a ello puedo hacer algo para mantener la paz”.²

En este mismo periódico se puede consultar sobre la visita de tres miembros del gabinete del Primer Ministro Shinzō Abe (Haruko Arimura, Sanae Takanichi y Eriko Yamatani) que presentaron sus respetos a los combatientes deificados en este recinto. En este artículo, Sanae Takanichi expone la siguiente frase como justificación para su visita: “Yo creo que consolar el alma de los soldados que murieron en la línea del deber público es una obligación de cada nación”.³ Como podemos ver, en ambos casos los motivos que

² Reiji, Yoshida, “Akie Abe pays visit to war-linked Yasukuni Shrine”, *The Japan Times*. [http://www.japantimes.co.jp/news/2015/05/22/national/politics-diplomacy/akie-abe-visits-war-linked-yasukuni-shrine/#.VWx55c9_NBe, consultado el 22 de mayo de 2015]

³ *The Japan Times* “Ministers visit divisive war shrine on 70th anniversary of war end” [http://www.japantimes.co.jp/news/2015/08/15/national/politics-diplomacy/ministers-visit-divisive-war-shrine-70th-anniversary-ware-end/#.ViCiJdIvcdV, consultado el 16 de octubre de 2015.]

explican las visitas corresponden al canon de justificaciones de agradecimiento que exaltan las cualidades religiosas y espirituales de este recinto.

Sin embargo, sin importar los motivos (de un político o un funcionario público) que justifiquen realizar una visita al santuario *Yasukuni* (ya sea oficial o no), la acción en sí siempre genera controversia. Normalmente, esto se debe a que los críticos hacen una vinculación entre el santuario y el militarismo, como es el caso de la respuesta a las publicaciones de Aki Abe.⁴ Esto se debe a las características históricas del recinto, y a los aparentes vínculos políticos que el santuario aún mantiene. De esta forma, el problema principal de visitar *Yasukuni* depende de las interpretaciones y los motivos de quien juzgue la acción. La lectura más común, sobre este tipo de visitas, concuerda con el juicio a las publicaciones de Aki Abe, es decir, que las visitas representan una reivindicación del sistema político previo al final de II GM.

Normalmente, esta afirmación se desprende de dos supuestos básicos: 1) el recinto se construyó para rendir culto a los espíritus de los soldados que sacrificaron su vida en nombre de la nación, por tanto visitar el santuario es similar a alentar el nacionalismo extremo 2) *Yasukuni* fue un símbolo ideológico del imperio japonés y durante mucho tiempo se le conoció como un recinto de propagación de la ideología nacional. Esta interpretación acentúa el legado del militarismo y los diferendos históricos con los países asiáticos.

⁴ Una vez más, instamos a la parte japonesa a hacer frente y reflexionar profundamente sobre su historia de agresión y hacer una clara ruptura con el militarismo AFP, “China raps Japan after Abe's wife visits Yasukuni shrine”, Japan Today. [www.japantoday.com/category/politics/view/china-raps-japan-after-abes-wife-visits-yasukuni-shrine, consultado el 24 de mayo de 2015.]

En este trabajo muestro que la promoción a gran escala del imaginario militar del santuario, sólo correspondió a un periodo específico de su historia, el periodo que comprende de 1868 a 1945. En los años que siguieron a la rendición japonesa, las funciones, los significados y relaciones políticas del santuario cambiaron. Estos cambios estuvieron sujetos al momento histórico y a las variables políticas, sociales y culturales que en él se desarrollaron. Por ello, en mi argumento expongo que para entender al santuario de una forma más completa, es necesario analizarlo teniendo en cuenta los cambios temporales y sus efectos en la esfera social, cultural y política. Este tipo de análisis permite crear una óptica multidimensional que no se limita a un aspecto, pues sólo destacar un elemento genera una aproximación incompleta que puede entrar en diversos discursos, lo cual a su vez facilita su manipulación en el entorno político (nacional e internacional) y favorece a la continuidad de lo que se conoce como “el problema *Yasukuni*”.

En cuanto a los cambios temporales, destaco tres pautas importantes en relación al santuario. 1) La influencia del periodo de ocupación, principalmente la separación entre la religión y el Estado, es decir, la disolución del *shintō* de Estado o *kokka shintō* (国家神道), 2) La internacionalización del problema, especialmente el impacto de la decisión del primer ministro Yasuhiro Nakasone de suspender las visitas a este recinto después de 1985 y 3) El resurgimiento del problema, a partir de las visitas del primer ministro Jun'ichirō Koizumi.

En este punto es importante señalar que dentro de la temática de *Yasukuni*, las visitas de funcionarios, políticos o figuras públicas a este santuario son el principal interés. Usualmente, éstas son analizadas como parte de un proceso más complejo, es decir, como un síntoma del resurgimiento del nacionalismo en Japón, como una forma de señalar la

ausencia de una política exterior japonesa planificada, como una manifestación del resurgimiento de la “derecha” japonesa o como una forma de entender los alcances de la figura imperial. Sin embargo, pocos son los estudios concentrados en entender ¿Qué significa *Yasukuni* en sí?

En este sentido, la particularidad de este trabajo es que a diferencia de otros estudios, su objetivo principal es entender al santuario y exponer las distintas interpretaciones que de él se desprenden. En este sentido, las visitas de funcionarios que son nuestro primer contacto al tema son sólo una extensión de la controversia que recae en el santuario per se. Por tal motivo, en el primer capítulo de este trabajo expongo la raíz del problema del santuario, es decir, los vínculos políticos en que se desarrolló *Yasukuni* desde su origen. Desarrollar este primer punto en el texto enfrenta diversas dificultades, pues al ser un recinto relativamente moderno, no suele considerarse parte de la tradición *shintō*, sobre todo, por el papel que tuvo en la construcción del nacionalismo japonés. Esta situación favorece críticas que limitan el valor religioso del recinto, en las cuales, el santuario únicamente es el resultado de una política de Estado que facilitó la unidad nacional durante un periodo determinado, por ende, no hay argumento religioso sustancial que legitime su existencia.

De ahí que, en la primer parte del primer capítulo analizo la religión *shintō*, sus orígenes, sus mitos y la historia que hizo posible su relación exitosa con el poder político a finales del periodo *Tokugawa*. En la estructura de este texto reconstruyo los factores determinantes en la formación del *shintō* de Estado, sin dejar de lado el origen del movimiento *shintō* como un movimiento religioso e ideológico separado de la esfera del poder. Como veremos más adelante, la coyuntura histórica en conjunción con los intereses

políticos de las elites favorecieron en su transformación en una herramienta útil para el Estado, especialmente como un mecanismo de legitimación del sistema imperial, es su fase inicial, y como un método eficaz en la promoción del nacionalismo japonés, particularmente después de la guerra ruso-japonesa de 1905.

En este sentido, repaso la importancia de los conceptos religión y pureza, así como la relevancia que tuvieron en la interpretación del *shintō* y la construcción del shintō de Estado ante la complicada coyuntura internacional que representó la cercanía de Europa.

En el capítulo dos me concentro en el santuario *Yasukuni*, el origen de su concepción, su función en el marco del *shintō* de Estado, y los cambios y significados por los que transitó, desde su origen hasta el reinicio de las visitas protagonizadas por mandatarios de alto nivel. También, aquí destaco la existencia de múltiples interpretaciones sobre su función o significado, mismas que estuvieron presentes aún en el mismo periodo. Por ejemplo, el significado y función otorgados por el Estado y el significado y función para los soldados sumergidos en su fe.

Como veremos más adelante, la historia del santuario *Yasukuni* fue sumamente importante dentro de la historia militar de Japón, pero hoy en día es el reflejo de una posguerra que parece interminable. A lo largo de estos años surgieron cambios importantes, pero ellos son poco reconocidos por quienes creen que representa la misma función que hace setenta años. Los intereses políticos (japoneses y extranjeros) y los medios de comunicación juegan un factor determinante en la continuidad de este conflicto.

CAPÍTULO I. RELIGIÓN Y ESTADO: EL PAPEL DEL SHINTŌ DE ESTADO EN LA CONSTRUCCIÓN DEL NACIONALISMO JAPONÉS.

Antes de desarrollar el *shintō* de Estado y su función en el nacionalismo japonés, en este apartado será necesario hacer una precisión conceptual sobre el término religión, a fin de comprender de forma más clara la relación entre la autoridad política y las instituciones religiosas en Japón, especialmente en el periodo que comprende los años de 1868 a 1945. La acotación de este concepto es ineludible, porque un uso adecuado de él permite un entendimiento más claro del proceso político-religioso que marcó ese periodo, y a su vez permite hacer una interpretación más clara de la percepción que algunos miembros de la sociedad japonesa pueden tener sobre el *shintō* de Estado en el Japón contemporáneo.

Como veremos más adelante, en el ámbito religioso japonés, la etapa que comprende los años de 1868 a 1945 se conoce como *shintō* de Estado. Ésta se caracterizó por la unión de intereses entre el Estado japonés y la religión *shintō*. En esta dinámica el santuario *Yasukuni* jugó un papel importante dentro del patrocinio estatal debido a que favorecía a la promoción de la ideología nacional al alentar sentimientos nacionalistas. Normalmente, este periodo se ubica en el debate académico de *Yasukuni* como la raíz de la controversia. Sin embargo, más allá de retomarse como el origen del problema, usualmente los analistas tienden a asumir que el santuario sigue cumpliendo las mismas funciones de ese periodo. Por ello, en el debate político nacional e internacional, el santuario únicamente se entiende como una ideología política, es decir, como parte de una política de Estado para revivir el *shintō* de Estado.

En este capítulo desarrollo una de las interpretaciones de mayor controversia, la interpretación religiosa. En estudios académicos recientes esta visión ya fue explorada, pero

normalmente este tipo de estudios intentan separar la esfera política de la religiosa, a fin de hacer notar su presencia.⁵ En este texto considero que ambos elementos están íntimamente relacionados y que la existencia de uno no excluye la del otro dentro de ese periodo. De ahí la necesidad de aclarar los alcances y límites del concepto religión, y el uso que tuvo y tiene en Japón.

La palabra religión es una de las palabras más comunes en casi todas las culturas. Sin embargo, aunque en cada lengua exista un término específico para referirse a ella, eso no implica una traducción exacta y aplicable a cada lugar. Esto se debe a que esta palabra es un constructo que adquiere significado gracias a condiciones socioculturales específicas. Es decir, la palabra religión depende de su entorno para adquirir un significado completo, sin él, pierde su significado o se resignifica. Actualmente, existe un consenso académico en el que esta palabra no se usa como algo concreto y transferible a cualquier cultura, por su alto grado de complejidad y especificidad⁶.

Esta decisión surgió de un proceso crítico hacia los estudios religiosos que tendían a asociar las instituciones religiosas con el proceso europeo, es decir, a asumir que todas las religiones debían cumplir con características similares a las del cristianismo o protestantismo. De hecho, antes de la década de los años noventa, los estudios religiosos estuvieron orientados a entender la religión como algo monolítico. No obstante, como mencioné anteriormente, la percepción de la religión bajo estos estándares sólo era una extensión del pensamiento europeo y dejaba fuera a religiones que no cumplieran esas similitudes.

⁵ Uno de los más recientes *A Religious Perspective on the Yasukuni Shrine Controversy* de Kevin Doak.

⁶ Para profundizar sobre este subtema, Cfr. Isomae, Jun'ichi, *The Development of the Concept of Religion and the Discipline of Religious Studies* en *Religious Discourse in Modern Japan Religion, State and Shinto*, Brill, Boston, 2014.

Por esta razón, en los estudios religiosos contemporáneos, el término religión está sujeto a revisión. En la actualidad, pocos autores hablan de un término específico, la mayoría prefiere usar el término en plural y hablar de religiones en forma más amplia; pues además de las diferencias particulares entre religiones, hoy en día también incluyen la forma de entender la religión en las diversas formas de discurso. Según Asad ‘No puede haber un concepto de religión universal, no solo porque los elementos que lo constituyen y las relaciones entre ellos son históricamente específicas, también porque la definición en sí misma es parte de un producto histórico situado dentro de un proceso discursivo.’⁷

Estas nuevas aproximaciones a la religión favorecen a la apertura y aceptación de diversas formas de religión, mismas que incluso no tienen que ver con cuestiones supernaturales o divinas. Según Fitzgerald Timothy, la influencia europea alrededor del mundo hizo que el uso de la palabra religión se redujera a tener fe en dios o en Jesucristo, en la iglesia y en los pastores encargados de ella. Sin embargo, este término no aplica a todos los casos, hay situaciones interculturales que solo se pueden entender mediante la interpretación de un período histórico y un contexto social específico, por ejemplo, el aplacamiento de espíritus vengativos en Japón⁸. En general, para él la invención del término religión y religiones como algo global, es parte de un proceso histórico-ideológico, pero su aplicación no necesariamente corresponde con la situación particular de cada sociedad y cultura, de esta idea surge la necesidad de especificar el caso japonés.

La palabra japonesa que actualmente se utiliza para traducir el término religión es *shūkyō* (宗教). Esta palabra es relativamente moderna, pues comenzó a utilizarse a finales del siglo XIX; durante el proceso de incorporación de Japón en el mundo capitalista. El uso

⁷ Isomae, Jun'ichi, *The Development of... op. cit.*, p. 4.

⁸ Para profundizar sobre este subtema, Fitzgerald, Timothy. *The ideology of religious studies*. Nueva York, Oxford University Press, 2000.

contemporáneo de esta palabra es el resultado de un proceso de adaptación del constructo ‘religión europeo-americano’, en Japón, durante el periodo de modernización temprano. En ese periodo, bajo los estatutos de la Sociedad de Naciones, Japón estaba clasificado como un país incivilizado, es decir, un país que poseía ciertos elementos modernos, pero que no era capaz de incorporarse al sistema económico y al sistema político internacional de la época⁹. En este sentido, para poder ser reconocido dentro del escenario internacional, entre otras cosas debía adoptar varias formas y prácticas políticas, sociales y culturales de estilo occidental, entre ellas la adopción de una constitución moderna.

El interés japonés de adaptar estas formas, para ser considerado un país civilizado, generó un escenario propicio para la incorporación y el desarrollo de la religión como término, debido a que una de las demandas de las potencias extranjeras, era el respeto a la libertad religiosa. De hecho, la primera vez que surgió la necesidad de utilizar una palabra que diera significado al término religión en japonés fue en 1858, durante la traducción del Tratado de amistad y comercio entre Japón y los Estados Unidos. En el cual, el artículo VIII aludía al respeto de la libertad religiosa. En esta primera traducción las palabras utilizadas fueron *shuhō* (修法), un término budista utilizado para referirse al *dharma* y *shūshi* (宗旨) otro término budista utilizado para hacer referencia al linaje o a los principios budistas de sectas específicas¹⁰.

⁹ Isomae, Jun'ichi, *The Development of...op. cit.*, p. 8.

¹⁰ En los documentos diplomáticos subsecuentes, constantemente se usó el término *shūshi* para traducir la palabra religión, pero en los escritos de los intelectuales del periodo de restauración Meiji podían encontrarse otras representaciones. Fukuzawa Yukichi, por ejemplo, usó *shūmon* 宗門 (linaje o membresía) y *shinkyō* 信教 (fe en la enseñanza) o *shūshi hōkyō* 宗旨法教 (principios del linaje o enseñanza del dharma). En 1886 y 1870, Nakamura Masanao usó *shintō* 神道 (camino de los dioses) y *hōkyō* 法教 (enseñanza del dharma). En 1871, Nishi Amane usó *kyōhō* 教法 (enseñanza del dharma) y *shūshi* 宗旨. En 1870, Nijima Jō usó *seijin no michi* 聖人の道 (camino de los sabios), *seidō* 聖道 (camino santo) y *kyōmon* 教門 (enseñanza) entre 1867 y 1871. *Idem*.p.32

De acuerdo a Isomae Jun'ichi, quién retoma a Aihara Ichirōsuke, la necesidad de traducir la palabra 'religión' al japonés, sólo era para fines prácticos como la traducción de documentos legales, particularmente la traducción de tratados internacionales. En esta labor, las autoridades a cargo no reflexionaban demasiado si la palabra correspondía de manera exacta o no al significado del concepto. En consecuencia, el uso legal del término abrió la oportunidad al campo intelectual para discutir cual sería la palabra más adecuada.

Aunque, en ese tiempo en Japón existían diversas prácticas religiosas, ninguna de ellas cumplía de manera exacta con el esquema religioso europeo. Por este motivo, la propuesta de los autores interesados en dar significado al concepto, solían destacar un punto en particular de lo que entendían como religión en términos europeos. Por ejemplo, *shūshi* estaba ligado a la forma de institucionalización budista y *kyōhō* (教法) era más cercano a acentuar la importancia de la creencia. Dentro de los diversos conceptos que se desarrollaron, es fundamental resaltar que en ninguno de ellos se señaló la práctica como parte de la religión, esto es importante, porque actualmente el principio de la práctica sobre la creencia es el principal eje discusión para entender la religión en Japón.

La adopción oficial de la palabra *shūkyō*, para traducir religión fue en 1870. Ésta se dio debido a la necesidad del Estado de estandarizar el uso de la palabra en documentos legales, especialmente por el impulso al tema de la tolerancia religiosa, específicamente, la tolerancia al cristianismo. De acuerdo a Isomae, la aceptación de la palabra *shūkyō*, en el plano intelectual, reflejó la manera en que los pensadores entendían esta palabra extranjera, pues al final *shū* (宗), se refería al linaje o los principios y *kyō* (教), a la enseñanza. Aunque, es importante recatar que esta percepción se mantuvo sólo en la elite intelectual y en el uso oficial, fuera de estos ámbitos no formó parte del espectro semántico cotidiano.

Después de la estandarización y adopción en el plano oficial de este término, este concepto influyó significativamente en la construcción de la identidad de las instituciones religiosas tradicionales debido a que en un principio, la religión se consideró como algo bueno, un elemento más de la modernidad. Por este motivo, el *shintō* y el budismo exaltaron en este periodo sus similitudes con el cristianismo (la doctrina, la creencia, la institución, lo divino entre otros) siempre haciendo referencia a la cualidad benéfica de cada una de ellas. Sin embargo, la relación de las autoridades japonesas con las instituciones religiosas cambió a medida de la cercanía con las potencias extranjeras. La introducción de las ciencias naturales y las ciencias sociales fueron clave en ese cambio, pues desde esta óptica la religión era un atraso y no un avance. Además de ello, la incorporación ética y la reincorporación de los principios confucianos, especialmente el valor de la lealtad y la importancia de la institución imperial fueron base para la construcción del imaginario de la religión en Japón.

Como podemos ver, el entendimiento del concepto “religión” y la forma en que fue adoptado dentro de las instituciones religiosas tradicionales y la elite intelectual de ese momento fue fundamental para entender la relación entre el gobierno y el *shintō*. En un primer acercamiento, el *shintō* ayudó a legitimar la autoridad imperial y era visto como una relación benéfica para el Estado. No obstante, al momento vincular a la religión como elemento de retraso, las autoridades entraron en conflicto, especialmente los grupos más radicales. En general, el concepto de religión influyó en la prohibición de prácticas rituales tradicionales como el chamanismo y la adivinación, prácticas vinculadas a la tradición del *kami* y de santuarios. Al mismo tiempo, el uso de este concepto redefinió el *shintō* como una fe nacional y no como una religión, sin embargo, esta división clara sólo se dio dentro de las élites políticas e intelectuales. Es importante rescatar que, el concepto religión y su

adopción no sólo fue relevante para el *shintō*, también lo fue para otras corrientes religiosas como el budismo, particularmente el budismo de la tierra pura, pues el uso y adaptación del concepto influyó en la construcción de similitudes judeo-cristianas en su imaginario.

Actualmente, en Japón, no hay un consenso sobre el significado de la palabra religión o *shūkyō*. “Los académicos reconocen que la religión en Japón tiene diferentes dimensiones –institucional y ritual por ejemplo-, pero no se considera a todas con el mismo valor. El papel de las creencias o de la dimensión doctrinal de la religión es menos significativo para la mayoría de los japoneses, por esta razón diversos antropólogos enfocan el análisis de la religión japonesa bajo la “primacía de la acción” o la práctica ritual en la vida diaria”¹¹. Estas prácticas rituales, costumbres sociales y tradiciones sumamente arraigadas a la forma de vida de los japoneses son identificadas, por Ama Toshimaro¹², como la religión natural de los japoneses. No obstante, la distinción del campo académico sobre la religión japonesa no está presente en la vida de los japoneses, pues ellos se reconocen como personas no religiosas o *mushūkyō*.

La mayoría de los japoneses entienden la palabra religión como sinónimo de cristianismo, budismo, islamismo y otras religiones con grandes aparatos institucionales y separan las prácticas folklóricas -visitas a santuarios en año nuevo, ritos funerarios, visita a la tumba de ancestros- como una costumbre social”¹³. Esta situación permite ver los rituales como parte de una tradición y no de un dogma. Actualmente, la ausencia de religiosidad o *mushūkyō* se identifica como un fenómeno moderno en la sociedad japonesa,

¹¹ Bestor, Victoria; Bestor, Theodore C.; Yamagata, Akiko (ed.), *Religion in contemporary Japanese lives*, *Routledge handbook of Japanese culture and society*, Routledge, Oxford, 2011, p.63

¹²Para profundizar sobre este subtema, Cfr. Ama, Toshimaro, *Why are the Japanese non-religious?: Japanese spirituality: being non-religious in a religious culture*. University Press of America, Lanham, 2005.

¹³ Swanson, Paul Loren, and Clark Chilson, *Nanzan guide to Japanese religions*. University of Hawaii Press, Honolulu, 2006, p. 9

pero “la auto afirmación como no practicantes religiosos, en realidad está vinculada a los cambios dramáticos desatados en el periodo moderno, periodo en el cual, el Estado creó la noción de igualdad y el control absoluto de la influencia religiosa en la sociedad”¹⁴.

En este sentido, es importante destacar que los vínculos entre la religión, la política y la sociedad, están en continuo movimiento. En muchos de los problemas contemporáneos donde se involucra el Estado y la religión, como el caso del santuario *Yasukuni*, se asume la relación entre ambas instituciones como una alianza sólida, aunque hoy en día sabemos que a pesar de los grandes esfuerzos del Estado, las prácticas religiosas en el periodo de 1868 a 1945 siempre mantuvieron elementos de diversidad.

En este sentido, la historia es un elemento importante para entender la unión entre ambas instituciones, pues en un principio permite observar cómo a pesar de la tendencia a pensar en la religión y Estado en términos de *shintō* y Estado, esta relación únicamente correspondió al periodo moderno, también permite entender cómo la perspectiva de la tradición folklórica, fortalecida a partir de 1945, favorece a deslindar las prácticas *shintō* de connotaciones religiosas y políticas.

I.I RELIGIÓN Y ESTADO A TRAVÉS DEL TIEMPO

De acuerdo a la información anterior, la introducción del término religión y la percepción de la religión a finales del siglo XIX fueron elementos importantes en la construcción de las identidades religiosas contemporáneas y su relación con Estado. Sin embargo, la historia de la relación entre el poder político y las instituciones religiosas en Japón, no fue un fenómeno nuevo. En diferentes etapas, las elites en el poder buscaron forjar una relación

¹⁴ Sugimoto, Yoshio (ed.), *Religious culture, The Cambridge companion to modern Japanese culture*. Cambridge University Press, 2009, p.158-159.

particular con alguna religión, debido a que éstas aportaban legitimidad, confianza e identidad a las elites y a la sociedad en general. Además, al mismo tiempo funcionan como un mecanismo de acercamiento y control social.

En la historia de Japón, a diferencia de otros Estados, no surgió una institución religiosa dominante y permanente capaz de arraizarse en el imaginario social y cultural, como el cristianismo europeo. Por este motivo, en los diferentes periodos históricos podemos ver fluctuaciones entre diversas religiones o corrientes religiosas relacionadas con los grupos en el poder. No obstante, aún en este panorama fluctuante surgieron dos religiones capaces de adentrarse en la esfera política de forma significativa, el budismo y el *shintō*. En ambos casos, el éxito de su acercamiento dependió del momento histórico y de la coincidencia de intereses con la elite gobernante. De forma general, podemos decir que el periodo anterior a 1868 se caracterizó por una relación cercana, constante y fuerte con diversas corrientes budistas y el periodo posterior abarca el desplazamiento del budismo por la preeminencia de *shintō*, especialmente el *shintō* de Estado.

En el primer periodo, como afirma Kuroda Toshio¹⁵, la relación entre la institución budista y el poder político se puede entender desde la doctrina de dependencia mutua entre la ley imperial y la ley budista *ōbō buppō sōiron* (王法仏法相依論). Esta doctrina surgió en el siglo XI en conexión con el sistema de Estado *shōen seido* (荘園制度) o tenencia de tierras. En ella, los terratenientes más poderosos eran los complejos de templos y de santuarios¹⁶, después se encontraban la corte y los principales clanes guerreros, pero a pesar

¹⁵ Toshio, Kuroda, *The imperial law and the Buddhist law*, trad. Jacqueline I. Stone, Japanese journal of religious studies, 1996, p. 271-285.

¹⁶ Se sabe que en el periodo medieval temprano las instituciones religiosas constituían una fuerza capaz de desafiar la autoridad imperial. Sin embargo, mantenían su status quo, esta situación estuvo sujeta a varias críticas. En el periodo Kamakura, algunos líderes budistas aseguraban que el buppō (ley de Buda) debería estar por encima de la autoridad del mundo. Toshio, Kuroda, *The imperial...*, *op. cit.*, pp. 280-282.

de esta situación de superioridad, los complejos de templos y de santuarios no desafiaban la autoridad de la elite en el poder de forma tácita, de hecho, cooperaban con ellos en un sistema de poder compartido. Para el Estado la principal función de las diversas ramas del budismo japonés, era la protección de la nación, a cambio de ésta, él otorgaba a los complejos budistas tierras y privilegios. Esta relación de cooperación no fue estática, dependiendo de momento histórico los grupos religiosos eran más fuertes o viceversa, pero al final buscaban mantener el *statu quo*.

Así, la relación entre el budismo y la autoridad se mantuvo en gran parte de la historia antigua de Japón, más durante las campañas de unificación de Oda Nobunaga¹⁷ (1534-1582) y Toyotomi Hideyoshi (1536/1537-1598) ésta comenzó a cambiar. De hecho, paulatinamente los templos budistas japoneses perdieron su poder político, económico y militar, y fueron sometidos al control del shogunato Tokugawa (1603-1868). De acuerdo con Stone Jacqueline este proceso marcó la ruptura en la “dependencia entre la ley de Buda y la ley de los gobernantes”¹⁸ que había destacado en la política de las elites en el poder durante siglos.

Los primeros pasos en la erosión de poder del budismo buscaron regular los templos, las sectas y todas las ramas de budismo, mediante la instauración en cada templo de un sistema de afiliación con las comunidades, el sistema *danka* (檀家). En este sistema las familias de cada aldea debían registrarse y afiliarse a un templo, una vez registrados estaban obligados a apoyar al templo y participar en algunos rituales, de los cuales destacaban los ritos funerarios. Las funciones principales de este proceso de afiliación eran la reducción de grupos cristianos y la implementación de un sistema de vigilancia que

¹⁷ Oda Nobunaga es reconocido como el primer unificador de Japón, él participó en muchas batallas a finales del siglo XVI, durante el periodo Sengoku y logró controlar una tercera parte del territorio japonés.

¹⁸ Swanson, Paul Loren, and Clark Chilson, *Nanzan guide...*, *op. cit.*, p. 50.

garantizara el poder del Estado. Según Stone Jacqueline, con este sistema las instituciones budistas por primera vez penetraron profundamente en todos los niveles de la sociedad japonesa¹⁹.

En años siguientes, particularmente en el periodo de declive del *shogunato Tokugawa*, los nuevos polos de poder no utilizaron al budismo, de hecho emprendieron una campaña en contra éste, el *haibutsu kishaku* (廃仏毀釈)²⁰. En esta nueva etapa, el interés principal de la nueva elite en el poder era la legitimación del sistema imperial, por tanto que sus intereses no coincidían en gran medida con el budismo y sí con el *shintō*.

Es importante señalar que en todos estos siglos de preeminencia de diversas corrientes budistas, la tradición del *kami* y la tradición de santuarios no desaparecieron por completo del escenario político. La tradición del *kami* aceptó al budismo mediante un proceso de sincretismo, en el cuál el *Buda* y los *Bodhisattvas* eran una expresión del *kami*. Por este motivo, los grupos de tradición *kami* más antiguos e influyentes estaban a cargo de los ritos de la casa imperial, más su característica natural de veneración a *kami* de diferente naturaleza hizo también posible su acercamiento a algunas comunidades. Así, en simultaneidad con el budismo, la tradición del *kami* construyó una red de santuarios cerca de templos. Ambos coexistían favorablemente porque en aquél tiempo, también se creía que los *kami* protegían a Buda. Además, “Las masas, quienes no recibían beneficios del ministerio de escuelas budistas ortodoxas, continuaban dependiendo de los líderes religiosos *shintō*, como adivinadores chamánicos, curanderos y magos”.²¹

¹⁹ *Ibid.* p. 51.

²⁰ Literalmente, abolir a Buda o destruir a Shakyamuni. Arnason, Johann; Karolewski, Ireneusz Pawel (ed.). *Religion and Politics: European and Global Perspectives*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2014, p. 168.

²¹ Kitagawa, Joseph Mitsuo, *On understanding Japanese religion*, Princeton, Princeton University Press, 1987, p. 157.

La relación entre ambas religiones fue de esta forma hasta el establecimiento del *shogunato Kamakura*²², en el cual la autoridad imperial perdió por completo su influencia política. Cuando la casa imperial quedó sólo con una función simbólica y el poder permaneció en manos de los clanes guerreros, el debilitamiento de la tradición del *kami* fue substancial. Esta situación no cambió hasta finales del *shogunato Tokugawa*, cuando el *shintō* estuvo sujeto a la influencia confuciana y comulgó con los intereses de los restauradores de la época Meiji.

La relación entre el *shintō* y el Estado no fue un proceso instantáneo, tuvo sus raíces en el Tokugawa tardío, pero a grandes rasgos se fortaleció a partir de 1868 después de la restauración Meiji, su principal función política fue el adoctrinamiento psicológico-ideológico de la población japonesa, pero esta función sólo duró hasta 1945. Después de la derrota del ejército imperial, en el periodo de ocupación, la asociación entre ambos fue abolida por la Constitución de 1947, específicamente por los Art. 20 y Art. 89. Sin embargo, la influencia que tuvo el *shintō* en aspectos de carácter político hace que hoy en día cualquier tipo de relación entre estas dos instituciones sea objeto de controversia, por ello en las siguientes páginas presento un acercamiento más detallado al *shintō*, su evolución y contrastes históricos, a fin de comprender mejor la problemática que rodea al santuario *Yasukuni*.

²²El *shogunato Kamakura* (1192–1333) fue establecido por Minamoto Yoritomo, después de la victoria del clan Minamoto sobre el clan Taira en el año 1185. Después de este triunfo, el gobierno se trasladó a Kamakura y se instaló un sistema de regentes que duró hasta el año 1333.

I.II EL SHINTŌ

El *shintō*, la fe autóctona de los japoneses²³, es una de las dos religiones más representativas de Japón. La arquitectura de sus santuarios, el culto a diversos *kami* y la veneración de sitios sagrados son sus rasgos más distintivos. Actualmente, es considerada como la religión nativa de los japoneses argumentando que sus raíces están en las primeras estructuras sociales formadas en Japón, los *uji* (氏) o clanes.²⁴

De acuerdo a estudios históricos, los *uji* desarrollaron relaciones de cooperación e intercambio en diferentes esferas sociales. De estas relaciones, una de las más importantes fue el vínculo de lealtad formado mediante la religión.²⁵ Éste funcionaba como un método de unidad, en el cuál el *ujigami* (氏神) o *kami* guardián del clan era el eje de unión, por ser el fundador y protector del clan. En ese entonces, la proporción de *ujigami* correspondía con el número de clanes y por tanto la cantidad *kami* era basta. Además de los *ujigami*, también existían *kami* vinculados a la naturaleza, lo que incrementaba el número de espíritus y deidades de forma significativa. Ante esta situación surgieron diferentes mitos, leyendas, creencias y protocolos para venerar y rendir tributo a los *kami*, las cuales se conocen como parte de la tradición del *kami*.²⁶

Hoy en día, la tradición *shintō* sugiere que estas prácticas japonesas desde su comienzo fueron ininterrumpidas, sin embargo, la historia muestra que mediante

²³ Desde tiempos inmemoriales, los japoneses creen en el culto al *kami* como una expresión de su fe nativa, misma que surgió en días místicos en un tiempo muy remoto. Ono, Sokyō. *Shinto The kami way*. Tuttle publishing, 2004, p. 1

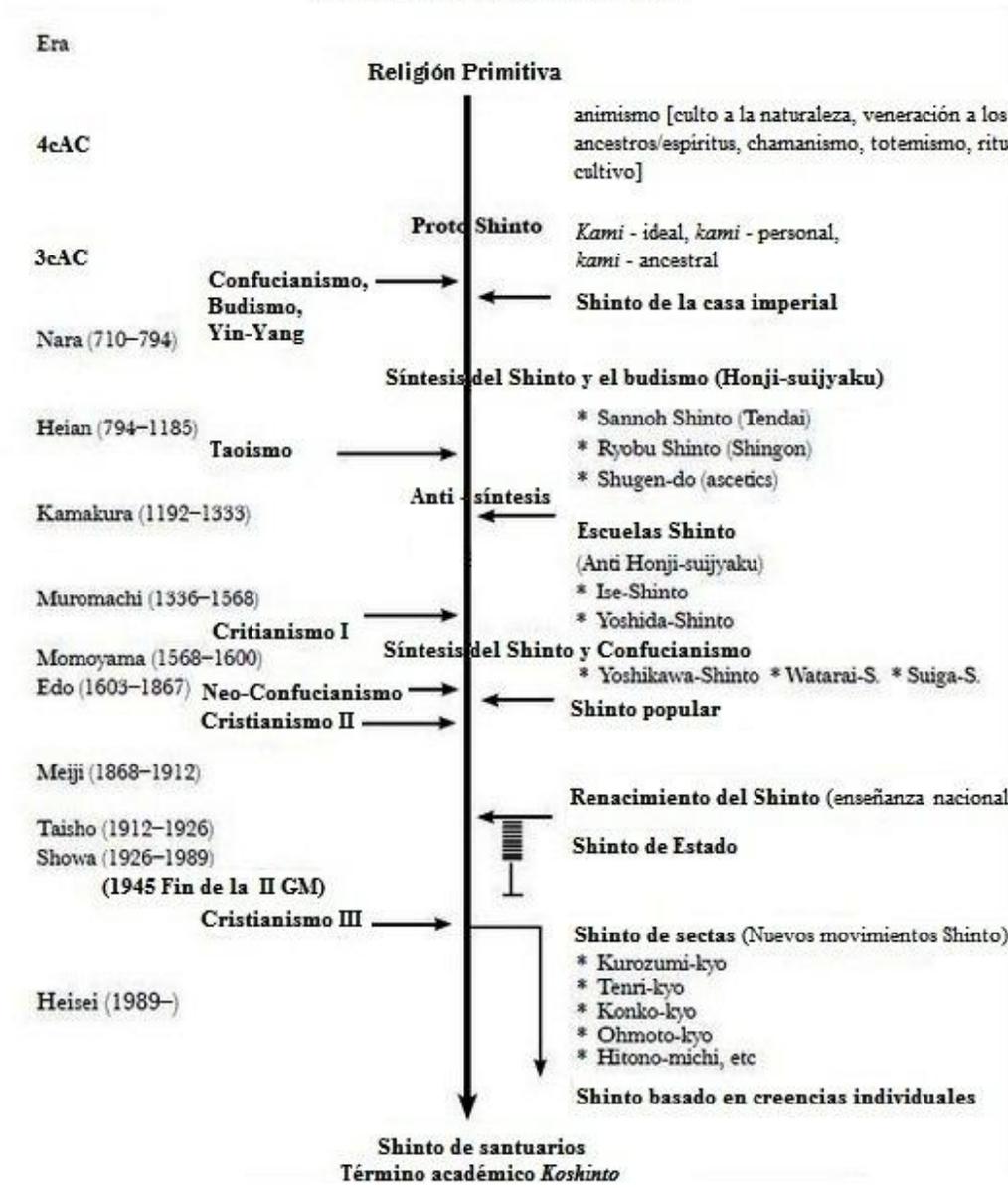
²⁴ De acuerdo a Mase-Hasegawa Emi, el *shintō* surgió cerca del periodo *Yayoi* (300 A.C – 300 D.C.), en este periodo se desarrollaron prácticas religiosas de carácter animista denominadas “pro-shintō” Mase-Hasegawa, Emi, *Christ in Japanese Culture, Theological Themes in Shusaku Endo Literary Works*, Brill, Leiden, 2008.

²⁵ Kitagawa, Joseph Mitsuo, *On understanding... op. cit.*, p.141

²⁶ Esta situación favorece mucho a los críticos de los en contra del imaginario del shinto, por su falta de coherencia, sobre todo respecto al origen y la evolución de sus principios como practica religiosa.

intercambios con otras religiones y culturas, el *shintō* sufrió diversos procesos de asimilación en sus ritos y prácticas, las cuales fueron especialmente relevantes para la construcción de una filosofía propia, es más, sólo hasta el inicio del *shogunato Kamakura* se establece el *shintō* como un sistema teológico y un sistema ritual diferenciado de otros. A continuación presento un cuadro que esquematiza de forma periódica la influencia de otras religiones sobre la religión *shintō*.

Influencia de religiones extranjeras



Cuadro 1. Fuente: Mase-Hasegawa, 2008.

Como se puede apreciar, la asimilación de preceptos externos derivó en nuevas corrientes filosóficas y prácticas rituales. Aun así, el elemento central del *shintō*, prevaeciente hasta nuestros días, es su sistema de adoración de *kami*. Los *kami* usualmente

residen en santuarios, éstos son complejos arquitectónicos destinados a servir como sitio de interacción entre el *kami* y quienes lo veneran. Desde tiempos antiguos, los santuarios estaban vinculados con la elite política, pues se caracterizaban por atraer beneficios para los clanes que los apoyaban. Esto nos lleva a una de las bases fundamentales de las prácticas religiosas nativas en Japón, su vínculo con las elites en el poder. En un principio, los encargados de los rituales religiosos eran los jefes de los clanes, pues se creía que ellos tenían un lazo de comunicación especial con el *ujigami*. Cuando los clanes crecieron, los líderes designaron a un grupo específico (normalmente alguna rama de su familia) a cargo de ellos, lo cual profesionalizó la actividad y también la hizo hereditaria. Esta situación favoreció a una semi-institucionalización de estas prácticas previa a la entrada del budismo.

Como mencioné anteriormente, en cada *uji* el rito principal era para el *ujigami*, más no eran la única práctica de índole religiosa en estas sociedades, también los miembros de estos grupos creían en otros poderes espirituales contenedores de la naturaleza del *kami*, es decir, la creencia en elementos conectados con la naturaleza como los ríos, las montañas, los árboles, las plantas, la lluvia, el fuego, los terremotos entre otros. Aunque estas creencias no se manifestaban a través de símbolos específicos, los miembros de los clanes mantenían respeto hacia ellos; cuando la situación era desfavorable (en una enfermedad, por ejemplo) además de la ayuda del *ujigami*, buscaban el servicio de otros *kami* a través de intermediarios (chamanes, magos, brujos etc.) para enfrentar la situación.

La tradición del culto al *kami* y la construcción de santuarios, culminó en el *shintō*.²⁷ A lo largo de su historia, varios *kami* surgieron mientras otros desaparecieron, la preeminencia de unos sobre otros se debió principalmente al grado de influencia de algunos

²⁷ *Idem*.

uji. Dicha influencia tuvo lugar por dos razones fundamentales, el desarrollo de movimientos migratorios y las guerras²⁸.

Según Kiley Cornelius el *uji* Yamato (del cual según los recuentos históricos desciende la línea imperial) prevaleció durante mucho tiempo mediante el monopolio del uso tecnológico (herramientas de hierro y métodos de cultivo), lo cual favoreció al establecimiento de obligaciones tributarias y a la extensión del culto a su *ujigami* (la diosa del sol *Amaterasu*) por un periodo prolongado de tiempo²⁹. El imaginario relativo a la descendencia de casa imperial desde ese entonces hasta nuestros días se mantiene, aunque actualmente existe controversia al respecto, sobre todo por las imprecisiones e incongruencias históricas.³⁰

De acuerdo a lo enunciado anteriormente, las prácticas religiosas del periodo mantenían una semi-institucionalización y estaban presentes en la vida cotidiana de los miembros de la sociedad antigua, *proto shintō*, pero su identidad como religión sólo surgió después de la introducción del budismo de India, China y Corea a mediados del siglo VI. Según afirma Kuroda Toshio, el budismo presentó una práctica religiosa diferente a las costumbres nativas y aportó gran parte de su filosofía a las prácticas tradicionales. En lo que respecta al aspecto político, las corrientes budistas también gozaron de gran popularidad entre las elites en el poder, pero como su fama no eliminó las prácticas tradicionales, sólo se dio la necesidad de distinguirlas. Así para Toshio y otros autores, el

²⁸ El primero surgió cada vez que algunos miembros del clan establecían un nuevo *uji* y en el nuevo lugar ellos continuaban con la creencia y el culto al *ujigami* del cual se desprendieron. El segundo, se dio porque el proceso de evolución de las organizaciones sociales no fue uniforme y algunos *uji* se desarrollaron de una forma más rápida que otros, permitiendo el sometimiento de quienes estaban en desventaja. En este segundo caso, el *ujigami* original de los clanes dominados pudo mantenerse porque el clan dominante imponía la creencia de un nuevo *kami*, pero también permitía el respeto y veneración del viejo *kami* admitiéndolo como un *kami* subordinado

²⁹ Kiley, Cornelius J. *State and dynasty in archaic Yamato*, Nagoya, Journal of Asian Studies, 1973, p. 28.

³⁰ Para profundizar sobre este subtema, Cfr. Edwards, Walter. *Event and process in the founding of Japan: the horse-riding theory in archeological perspective*, Seattle, Journal of Japanese Studies, 1983, p. 265-295.

término *shintō*, gracias al budismo, surgió como una forma nombrar todas las prácticas religiosas nativas. Sin embargo, algunos autores mantienen que sólo hasta el siglo IX, el *shintō* emergió como una religión independiente.

Actualmente, es imposible aceptar al *shintō* como el conjunto de prácticas nativas, porque es difícil determinar hasta dónde la influencia externa sólo quedó en el nombre y no se adentró en las prácticas. Además, la influencia externa es sólo un aspecto que limita esta afirmación, existen autores como Mark Teeuwen que afirman el *shintō* forma parte del conjunto de religiones animistas características de Asia del Este, por lo tanto no puede tomarse en cuenta como una religión nativa y exclusivista. Actualmente, la comunidad *shintō* reconoce la importancia del intercambio religioso en la construcción de principios morales y filosóficos *shintō*, especialmente su intercambio con prácticas religiosas como el budismo, el taoísmo y el confucianismo. A pesar de ello, mantienen que esas adhesiones obtenidas a través del tiempo enriquecen la práctica y no se superponen a las creencias previas.

Como podemos ver, el imaginario *shintō* se remonta a tiempos muy remotos, gran parte de él está basado en mitos y leyendas antiguas que ilustran la importancia del entorno y destacan las cualidades de algunos *kami*.

A continuación, destacaré dos aspectos de la mitología japonesa relevantes en el entendimiento de las raíces religiosas del santuario *Yasukuni*, el primero está relacionado con el trasfondo filosófico-religioso del santuario y el segundo con la campaña de promoción del sistema imperial y su legitimación.

Según el *shintō*, los *kami* aparecieron hace mucho tiempo, crearon el mundo y todo lo que en él existe. Actualmente, sabemos de su existencia porque la historia de sus hazañas fue preservada gracias a las *kataribe*³¹. Ellas conservaron vivo el imaginario de la tradición del *kami* hasta la adopción de la escritura. Cuando ella apareció, su conocimiento se depositó en el *Kojiki* (古事記), la crónica de relatos antiguos, y el *Nihon Shoki* (日本書紀), memorias de Japón. En ambos documentos se reconstruye la cosmovisión japonesa de la creación del cielo, de la tierra y de todos los seres vivientes, visibles e invisibles, que lo rodeaban.

De acuerdo a estos documentos, en tiempos inmemoriales en la alta planicie celestial, *Takamagahara* (高天原), surgieron diversas generaciones de dioses que poco a poco construyeron el entorno. Los primeros dioses nacieron de forma espontánea y existen pocos recursos narrativos al respecto, la mayoría de ellos estaban vinculados a formas naturales como la base de la tierra o la base del cielo, este periodo de proliferación de dioses se conoce como: “Las siete generaciones de la era de los dioses”.

Dentro de ellos, *Izanagi no mikoto* (伊弉諾尊) “la deidad de la sagrada calma” e *Izanami no mikoto* (伊弉冉尊) “la deidad de las sagradas olas” crearon el mundo, mediante su reproducción. Una vez concluida esta misión, y tras un intento fallido, crearon las ocho islas que representan al Japón actual, 6 islas más y diversos *kami* relacionados con la naturaleza como: el viento, el aire, el agua, los ríos entre otros. Por este motivo, estos *kami*

³¹ Narradoras oficiales de la historia, poseedoras del espíritu de las palabras (*kotodama*) como de su poder mágico (*kotoage*) y las únicas responsables de transmitir a la sociedad japonesa el mensaje de los dioses. Requena, Cora. *La creación del mundo japonés: representaciones mitológicas y literarias en Kojiki*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2007, no 37, p. 2

se convirtieron en las principales deidades creadoras, sin embargo, tras el nacimiento de *Kagutsuchi* (迦具土) “el dios del fuego” *Izanami* enfermó y murió.

Ante esta situación, *Izanagi* mató a *Kagutsuchi*, enterró a *Izanami* y la siguió al mundo de los muertos, *Yomi no Kuni* (黄泉の国). En la tierra de *Yomi*, *Izanagi* explicó a *Izanami* que debía volver, porque sus creaciones aún están incompletas. Finalmente, *Izanagi*, después de hacer una promesa con las deidades del mundo de *Yomi*, consiguió regresar con ella al mundo luminoso. No obstante, antes de salir de ahí, él quebrantó su promesa. Por este motivo, pudo ver el cuerpo en descomposición de *Izanami*. Su nuevo estado hizo que *Izanagi* repudiara a *Izanami* y la dejó encerrada dentro de la tierra de *Yomi*. Con este acto terminó su relación e *Izanami* se transformó en la diosa de las cosas muertas e *Izanagi* en el dios de las cosas vivas.³²

Este sencillo recuento de la era de los dioses nos permite entender una de las principales dicotomías del *shintō*, la contaminación y la pureza. Debido a que una vez que regresa *Izanagi* al mundo luminoso, baña su cuerpo en el río, para eliminar las impurezas de su cuerpo. Sin embargo, al momento de lavar su ojo izquierdo nació *Amaterasu no mikami* (天照大神), al momento de lavar su ojo derecho surgió *Tsukuyomi no mikoto* (月夜見の尊) y finalmente, cuando limpia su nariz nació *Susanowo no mikoto* (建速須佐之男命). Así en la filosofía *shintō*, la muerte es considerada como la contaminación máxima, pero al mismo tiempo se entiende su necesidad en el proceso de la vida. Por lo tanto, en este episodio mitológico, podemos observar elementos religiosos

³² Para profundizar sobre este subtema, Cfr. Requena, Cora. *La creación...*, op. cit. Pp. 3-10

importantes para mantener la función del santuario *Yasukuni*, la contaminación, la pureza y la necesidad ritual para deshacerse de los elementos impuros.

El discurso de la pureza extraído de este pasaje es sumamente importante, sobre todo para el imaginario *shintō* del periodo *Meiji* en adelante, debido a que éste permitió construir rituales de purificación de pequeña y gran escala, desde rituales individuales como el camino de una muerte *shintō*, mediante un funeral *shintō* que conecta a los humanos con el *kami*, hasta ritos como el *harai* (御祓) o la deificación de los soldados muertos en batalla, ambos ritos de purificación de gran escala.

El segundo elemento proveniente de las tradiciones mitológicas que me gustaría resaltar es la autoridad divina del emperador. Según los relatos antiguos, el emperador es descendiente directo de la diosa del sol *Amaterasu no mikami*, la primera hija de *Izanagi*. La idea general del mito dice que el primer emperador japonés, *kami-yamato-iwarebiko-no-sumera-mikoto* también conocido como *Jimmu*, pertenecía a la sexta generación de *Izanagi* y la quinta generación de *Amaterasu*³³. En su tiempo, el archipiélago estaba en caos por las continuas guerras entre descendientes de los *kami* que buscaban controlar el territorio. En este periodo, *Jimmu* construyó un ejército y logró pacificar la región. Según la leyenda, su victoria se debió gracias al favorecimiento de la diosa del sol, quién obsequió a *Jimmu* la espada *Kusanagi*.

³³ El primer nombre *kami-yamato-iwarebiko* es de origen japonés y se le designa en la época de los dioses, mientras el segundo es de origen chino y se le otorga a mediados de la era *Chuuko*. A partir de *Jimmu*, se convirtió en costumbre denominar al soberano con el nombre del lugar donde se encontraba. Así *Jimmu* también fue conocido como el nombre de *kashi-wara-no miya*. [...] El emperador *Jimmu* se convirtió en el primer emperador a los 51 años al heredar el poder de su padre. Su llegada al trono fue en el año de *kanoto-tori* en el año 660 a. c. Miller, Roy Andrew. *A Chronicle of Gods and Sovereigns: Jimnoo Shootooki of Kitabatake Chikafusa*, trad. H. Paul Varley, Columbia University Press, Nueva York, 1980, p.300.

La importancia de esta leyenda recae en que a partir del emperador *Jimmu* terminó la era del gobierno de los dioses y comenzaron las eras del gobierno de los hombres. Esta referencia es importante, porque como veremos más adelante, sirvió en años posteriores para la legitimación de un nuevo sistema político y para la construcción de una memoria nacional en torno al sistema imperial, particularmente bajo la interpretación de Motoori Norinaga, defensor fundamentalista de esta tradición, quién asegura que el linaje del emperador *Jimmu* prevalece hasta nuestros días.

Ahora bien, es necesario destacar un punto importante. Hasta el momento, aparentemente parecería que sólo existe una interpretación del *shintō*, la cual se ha visto envuelta en diversos cambios por su exposición al intercambio con otras religiones. No obstante, en nuestros días es difícil afirmar la existencia de una sola variante. A nivel académico existe una clasificación de cuatro vertientes principales: el *shintō* de la casa imperial o *Kōshitsu Shinto* (皇室神道), el *shintō* de sectas o *shūha shintō* (宗派神道), el *shintō* de santuarios o *jinja shintō* (神社神道) y el *shintō* popular o *minzoku shintō* (民族神道). Esta categorización a veces se expande e incluye al *shintō* de Estado o *kokka shintō* (国家神道) y las religiones derivadas del *shintō*³⁴.

Las categorizaciones enunciadas anteriormente reciben continuas críticas porque algunos académicos como Mark Teeuwen y John Breen creen que es muy difícil marcar diferencias entre ellas debido a que la mayoría de estas diferencias son muy sutiles y aparentemente innecesarias. No obstante, para ampliar el imaginario religioso del *shintō*,

34 Nuevas religiones derivadas del *shintō* es un término normalmente utilizado para referirse a movimientos que incluyen elementos tradicionales *shintō*, pero al mismo tiempo tienen características de una religión fundada (*sōshō shūkyō*), es decir, su origen se remonta a una figura específica. Para obtener más información sobre este subtema Cfr Encyclopedia of *shintō*, “Shintō-derived religions” [http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=354, consultado 23 de mayo de 2015.]

más allá del *shintō* de Estado y entenderlo como un periodo y no como una variante más en el mundo contemporáneo, considero que este tipo de clasificaciones resulta útil.

En un aspecto general, las críticas señalan que las diferencias se reducen a algún aspecto que destacan sobre otro. Para ilustrar este caso señalan la diferencia entre el *shintō* de santuarios y el *shintō* popular. En principio podríamos pensar que no hay diferencia, pues en ambos casos el objeto de veneración principal son los santuarios. Sin embargo, el primero destaca su conexión con la celebración de los *matsuri* (祭) y busca priorizar el aspecto religioso en un sentido comunitario. Debido a que los festivales integran a la mayor parte de los miembros de la comunidad y buscan un bienestar colectivo. Por el contrario, el *minzoku shintō* está vinculado a las prácticas cotidianas de reverencia a los *kami*, es decir, a las peticiones personales hacia el *kami*; ellas no requieren un periodo específico de tiempo, ni una sistematización ortodoxa, en realidad, son prácticas recurrentes en la vida de los individuos relacionadas con los santuarios en las cuales no existe una forma correcta e incorrecta de realizarlas.

Alejándonos un poco más de la opinión crítica, existen variantes que presentan mayores diferencias, como el *kōshitsu shintō* y el *shūha shintō*. La raíz formal de estas variantes surgió en el periodo moderno japonés, durante el proceso de reestructuración del *shintō*. El primero abarca prácticamente todos los ritos y ceremonias relacionados con la casa imperial como: la ceremonia de coronación *soishiki* (即位式), *el daijōsai* (大嘗祭) o la primera ofrenda conmemorativa al emperador después de su ascensión al trono, *el niinamesai* (新嘗祭) o la ceremonia de agradecimiento por la buena cosecha y los funerales imperiales. Como lo señala Rambelli, “Estos rituales tienen dos cosas en común: fueron reconstruidos durante el periodo *Meiji*, en un esfuerzo por reproducir la “autenticidad” de la

estructura ceremonial del antiguo linaje imperial y no contienen elementos budistas de forma explícita”.³⁵ Después de la separación de la religión y el Estado, estos rituales continuaron, pero ahora están a cargo de los santuarios más vinculados con la casa imperial, como el santuario de *Ise*.

Por otro lado, el *shūha shintō* también surgió en ese periodo, pero a diferencia del anterior no mantiene una relación cercana con el sistema político, son sectas que surgieron de forma independiente cuando los santuarios fueron centralizados por el Estado y oficialmente se reconocen nueve³⁶. La característica principal de cada una de ellas es que poseen un fundador y una doctrina, misma que a pesar de respetar la tradición del *kami* y los *kami* ancestrales prefiere destacar el aspecto de la fe, es decir, priorizan la creencia en una deidad específica que genere un sentido de permanencia entre los miembros.

I.III EL SHINTŌ DE ESTADO

Como ya reiteré en diversas ocasiones, el problema principal del santuario está vinculado al *shintō* de Estado. Esta forma de *shintō* no la desarrollé en el apartado anterior como una vertiente más, porque en este trabajo se entiende como un periodo histórico antinatural en la evolución del *shintō*³⁷. De acuerdo a esta postura, actualmente, sólo el *kōshitsu shintō* posee rasgos relacionados con las funciones del *shintō* en el periodo del *kokka shintō*, pero ellos son muy limitados por la disminución de capacidades de la figura del emperador y su nueva función representativa en el sistema político contemporáneo.

³⁵ Rambelli, Fabio, “*The Emperor's New Robes: Processes of Resignification in Shingon Imperial Rituals*”, Cahiers d'Extrême-Asie, París, 2002, p. 428.

³⁶ El Kurozumikyo, Shinto Shuseiha, Izumo Oyashirokyo, Fusokyo, Jikkokyo, Shinshukyo, Shinto Taiseikyo, Ontakekyo, Shintotaikyo, Misogikyo, Shinrikyo, Konkokyo y Tenrikyo de acuerdo a la fecha de su establecimiento.

³⁷ Antinatural en su sentido religioso, porque fue impulsado por el Estado como una política de ideología nacional, fando como resultado la práctica por temor u obligación.

Formalmente, “el término *shintō* de Estado describe el periodo de patrocinio económico de una aproximación ideológica selectiva del *shintō*, en el periodo moderno, desde el inicio del periodo *Meiji* (1868-1912) hasta que éste fue disuelto por el Comando Supremo de Fuerzas Aliadas con la directiva *shintō* de 1945”.³⁸ En este término se involucran diversas variables, el control o supeditación de los templos y santuarios a la autoridad imperial, el rescate, recreación y reconstrucción de ritos y doctrinas *shintō* con propósitos políticos, la construcción de santuarios *shintō* fuera del territorio japonés, la participación obligatoria en los santuarios como una forma de lealtad y patriotismo, y sobre todo, el favorecimiento estatal a este tipo de ideología-religiosa.

Según Scheid Bernhard, el origen del *shintō* de Estado se remonta a comienzos del periodo moderno temprano. Él identifica la deificación de Hideyoshi Toyotomi³⁹ (1599) e Ieyasu Tokugawa⁴⁰ (1617), como los grandes puntos de referencia política relevantes para el proceso de politización exacerbada del *shintō*, especialmente por su relación con la clase guerrera⁴¹. Según su óptica, la transformación de Hideyoshi e Ieyasu en *kami* abrió la posibilidad a sucesores de seguir un camino que cristalizó en una amplia devoción al *Tennō* (天皇) y la adopción estricta de la ética neo-confuciana⁴², aunque en su inicio no implicó un favorecimiento especial del *shintō*.

³⁸ De Bary, Wm Theodore; Gluck, Carol; Keene, Donald. *Sources of Japanese Tradition: Volume 2, 1600 to 2000*. Columbia University Press, Nueva York, 2005, p.790.

³⁹ Después de la muerte de Oda Nobunaga, Hideyoshi Toyotomi continuó la misión de unificar el territorio japonés. Él es reconocido por ser el gran unificador de Japón, gracias a su capacidad política logró entablar acuerdos y establecer reformas capaces de pacificar el territorio.

⁴⁰ Ieyasu Tokugawa es conocido como el tercer unificador de Japón, quién después del trabajo de Nobunaga y Hideyoshi logró establecer un nuevo gobierno centralizado, el shogunato Tokugawa, capaz de dominar la mayor parte del territorio japonés. Este nuevo gobierno centralizó el poder, implementó instituciones de control y vigilancia que lograron mantener el poder del clan Tokugawa durante 250 años.

⁴¹ Para profundizar sobre este subtema, Cfr. Scheid, Bernhard, *Shinto as a religion for the warrior class: the case of Yoshikawa Koretaru*, Japanese journal of religious studies, Nagoya, 2002, p. 299.

⁴² 1) El principio de la veneración del *kami* y el amor por la nación, 2) la importancia de la veneración del cielo y el camino de la humanidad, las instrucciones del emperador deben ser reverenciadas y obedecidas. O'Brien, David

Es necesario recordar que, en ese periodo la institución religiosa favorecida por el Estado era el budismo. No obstante, existían varios *daimyō* (大名) como Hoshina Masayuki (1611-1672), Tokugawa Yoeinobu (1602-1671), Tokugawa Mitsukuni (1628-1700), Ikeda Mitsumasa (1609-1682) y Matsudaira Naomasa (1601-1666) que al estar en segundo plano respecto al clan Tokugawa buscaron alternativas religiosas al budismo y frecuentemente optaron por el confucianismo y la creencia en el *kami*. “Ellos usaron al *shintō* como ideología política y también utilizaron sus territorios como un laboratorio dónde además de introducir nuevas políticas religiosas, también impulsaron un desarrollo intelectual y estimularon una alianza anti-budista entre el confucianismo y el *shintō*”.⁴³ La preocupación principal de estos intelectuales y religiosos era rescatar y purificar las tradiciones nativas de Japón; intención que en gran medida favoreció al soporte ideológico de la restauración *Meiji* de 1868.

Dentro de los intelectuales, uno de los de mayor influencia fue Aizawa Seishisai, quién con su texto nueva tesis o *shinron* (新論)⁴⁴ influyó la nueva concepción de la unidad entre la política y el rito. Él era proveniente del dominio Mito⁴⁵, uno de los lugares dónde hubo un amplio interés en conciliar los intereses religiosos, políticos e intelectuales en favor de la unidad en contra de la amenaza extranjera. Esta preocupación característica de los intelectuales de su dominio influyó de manera significativa en su entendimiento de la

M.; Yasuo Ōgoshi. *To Dream of Dreams: Religious Freedom and Constitutional Politics in Postwar Japan*. University of Hawaii Press, Honolulu, 1996.

⁴³ Para profundizar sobre este subtema, Scheid, Bernhard, *Shinto as a religion...*, *op. cit.* Pp. 302-303.

⁴⁴ La nueva tesis de Aizawa Seishisai, escrita en 1825, representó la primera declaración política de la escuela de Mito, que hasta ese momento se había concentrado en escritos históricos y había evitado entrar en la controversia política. De Bary, Wm Theodore; Gluck, Carol; Keene, Donald. *Sources of Japanese...*, *op. cit.*, p.621.

⁴⁵ Este dominio se caracterizó por un amplio desarrollo intelectual, pues en él, Tokugawa Mitsukuni fundó la escuela Mito. Un proyecto de desarrollo de intelectuales que alcanzó mayor influencia cuando Nariaki tomó el liderato y aportó el principio fundamental “Artes militares y civiles van unidas” (*bunbu-fugū*) y la “Lealtad y la piedad filial son una misma esencia” (*chūkō ippon*). *Idem*.

autoridad imperial, en la cual el emperador simbolizaba la unidad ritual, el gobierno y la doctrina *saiseikyō itchi* (祭政一致)⁴⁶.

El argumento principal de Aizawa proviene de la relación que hace entre la diosa *Amaterasu* y el cielo, para él, el cielo ocupa el primer puesto en el orden moral del universo confuciano, por ende, él adjudica a *Amaterasu* la posición suprema dentro del orden moral y dentro del orden político de los hombres. De acuerdo a esta lógica, al ser el emperador descendiente de la diosa del sol, a él atribuye dicha supremacía. En su argumentación expone un Japón contaminado debido al desplazamiento del orden divino (dónde el poder *shogunal* arrebató el poder del emperador), según él, para cambiar esta situación era necesario que los japoneses regresaran a la “substancia nacional” o *kokutai* (国体). Años más tarde, esta teoría fue retomada por la corriente de estudios nativistas o *kokugaku* (国学)⁴⁷, especialmente por personas interesadas en restaurar las funciones del *shintō* a nivel oficial, pues al igual que Aizawa, argumentaban que el budismo al eclipsar las prácticas nativas corrompió la armonía y pureza del territorio, por lo tanto, eliminar esa situación era una prioridad⁴⁸.

Uno de líderes de revaloración del *shintō* más destacables fue Ōkuni Takamasa, fundador de “los verdaderos estudios nativistas” *Hōhongakusha*, él junto a otros líderes

⁴⁶ Starrs, Roy (ed.), *Ritual, Purity and Power: Rethinking Shinto in Restoration Japan, Politics and Religion in Modern Japan Red Sun, White Lotus*, Palgrave Macmillan, 2011, p.28.

⁴⁷ El *kokugaku* comenzó como una especie de estudio filosófico asociado en su mayoría con Kada no Azumamaro (1669), Kamo Mabuchi (1697-1769) y Motoori Norinaga (1730-1801). Particularmente con el último, la escuela del aprendizaje nacional se esforzó en “recuperar” e idealizar la mentalidad pura y la concepción del mundo de los japoneses antiguos, a fin de retornar al pensamiento y conciencia de los antepasados, antes de que el país se “contaminara” (como los intelectuales entendían la situación) por el contacto con las culturas y religiones extranjeras. Hardacre, Helen, *Shintō and the State...*, *op. cit.*, p.16.

⁴⁸ Mutoke Yoshika (escritor de *Junkō shinji den*). “Se perdió la pureza y el camino de los dioses con las enseñanzas budistas y las prácticas confucianas, para corregir eso es necesario implementar un plan de purificación, en el cual, se reactiven la creencia y los ritos de acuerdo al antiguo camino [...] De acuerdo a él, los dioses budistas se habían infiltrado en los santuarios shinto y causaban infortunio. Starrs, Roy (ed.), *Ritual, Purity and Power...*, *op. cit.*, p. 32.

persiguió la meta de regresar al *shintō* a una posición privilegiada, específicamente enfocada en tres aspectos básicos 1) lograr libertad en la práctica de ritos funerarios *shintō* (una de las principales causas de contaminación), 2) restablecer el departamento de la divinidad *jingikan* (神祇官) como un órgano oficial del gobierno y 3) restablecer el culto al *kami* en las comunidades. Para cumplir estos objetivos, los líderes de estos movimientos buscaron aliarse con los restauradores de *Meiji*, particularmente porque su cosmovisión ofrecía un sustento ideológico para el sistema imperial.

En un inicio los líderes de la restauración *Meiji* tenían poco interés en otorgar un poder político especial al *shintō*, pero lo consideraban útil en el proceso de construcción de la identidad nacional japonesa, especialmente por su función en la intensificación del culto al emperador como base nacional, pues además de las raíces ideológicas, según afirma *Yijian Zhong*, su uso como discurso activo, mediante la interpretación de la pureza, facilitaba su aceptación, porque en él, la pureza era un acto colectivo, por lo tanto posibilitaba la generación de una idea de familia o comunidad nacional.

Así, las ideas de Aizawa, que surgieron de su imaginario de amenaza cristiana, terminaron como un elemento de validez en la legitimación del gobierno *Meiji*. La línea general de sus argumentos se puede ver en la promulgación de la unidad entre la política y el ritual *Saisei itchi no fukoku* (祭政一致の布告) de 1868, en la investigación de la prosperidad del camino imperial *kōdō kōryū no gokamon* (香道興隆の御下問) de 1869 y en el anuncio de la promulgación de “la gran campaña” *Taikyō senpu undō* (大教宣運動) de 1870⁴⁹.

⁴⁹ Para profundizar sobre este subtema, Cfr. Susumu, Shimazono; Murfphy, Regan E, *State Shinto in the Lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in Late Meiji*. *Japanese Journal of Religious Studies*, Nagoya, 2009, p. 99.

Con este último, el gobierno *Meiji* estableció oficialmente la función del *shintō* como un medio orientado a fortalecer el poder centralizado en la figura del emperador. En él quedaba claro que las obligaciones del *shintō* estaban menos orientadas a la parte ritual o *sai* (祭) y sí más vinculadas a la enseñanza *kyō* (教). Según afirma Trent Maxey⁵⁰, este edicto se preocupaba más por las funciones de la oficina de misioneros y por los métodos para esparcir la enseñanza, que por los aspectos religiosos; es por ello, que a partir de su promulgación inició un proyecto que buscó hacer a todos los súbditos leales al gobierno imperial.

En general, la función política del *shintō* estaba relacionada al concepto *taigi meibun* 大儀名分 (la absoluta verdad entre la unidad de los nombres y funciones), es decir, el regreso de funciones a la autoridad imperial, éste era el ideal del naciente Estado bajo el sistema imperial, no obstante, para consolidarse como una nación debía transitar por un proceso de legitimación interno y externo. En el plano interno, necesitaba crear un sentimiento de unidad entre los súbditos de la nación; a nivel externo, el objetivo era consolidarse como un Estado-nación legalmente reconocido, pero no podía lograrlo sin cumplir el primer objetivo. Por ello, para extender los alcances de la unidad imperial el Estado utilizó a los santuarios como medio de acercamiento a la vida de los individuos, esa era la función activa del *shintō* de Estado.

Gracias a ese interés estatal, esta religión a nivel institucional logró cumplir con sus objetivos iniciales respecto a la revaloración del *shintō*, ya que a partir de 1868, el gobierno separó el *shintō* del Budismo, también inició una política de sustitución de templos por santuarios y estableció los funerales al estilo *shintō* como un ritual obligatorio en las

⁵⁰ Maxey, Trent Elliott, *The "greatest Problem": Religion and State Formation in Meiji Japan*. Harvard University Asia Center, Massachusetts, 2014, p.33.

comunidades locales.⁵¹ Sin embargo, el aparente monopolio del *shintō* en el espectro religioso duró muy poco, entre otras cosas por las presiones externas de otorgar libertad religiosa y por la dificultad que representaba imponer una religión oficial en un lugar dónde abundaban diversas prácticas de esta índole. Aun así, pese a compartir las funciones religiosas con grupos budistas y cristianos (en cuanto a la celebración de ritos o ceremonias), el Estado logró preponderar al *shintō* como una práctica importante vinculada al Estado.

En este proceso, el *shintō* transitó por diversos periodos, tanto por parte de los emisores cuanto de los receptores. A grandes rasgos, se puede decir que osciló entre el acercamiento y alejamiento propiciado por cambios coyunturales internos y externos. De acuerdo a Helen Hardacre, el periodo *kokka shintō* se puede dividir en cinco etapas, 1) el periodo de experimentación y desilusión, 2) el periodo de declive en el apoyo del Estado a la religión *shintō*, 3) el periodo de expansión de la influencia de *shintō*, 4) el periodo de influencia maximizada y 5) el periodo de disolución y reconstrucción parcial. Como podemos observar en el cuadro siguiente, este tipo de periodización permite recrear una idea general de la función e influencia del *shintō* de Estado de 1868 a 1988⁵², más como podremos ver más adelante, las diferencias no siempre fueron tan claras, ni las características se cumplieron por completo en cada periodo.

Periodo	Descripción	Objetivo	Características
	general		

⁵¹ Hardacre, Helen, *Shintō and the State...*, *op. cit.*, pp.27-32.

⁵² De acuerdo a la postura oficial el *shintō* de Estado concluyó en 1945, después de la aprobación de la directiva *shintō*. No obstante, la periodización que nuestro representa los resultados de la investigación de Helen Hardacre, quién concluye que a pesar de existir una abolición del patrocinio estatal a cualquier religión los lazos formados entre la institución *shintō* y se pueden rastrear hasta el año 1988.

1868-1880	Experimentación y Desilusión	Utilizar el shintō en la construcción de la identidad nacional	Promulgación de la gran campaña Sacerdotes <i>shintō</i> ocupaban altos rangos burocráticos
1880-1905	Declive del apoyo del Estado	Disminuir el apoyo del Estado a la institución <i>shintō</i> en general	Disminución de cargos de alto rango, para sacerdotes Construcción de importantes santuarios nacionales Comienzo de la popularidad del culto a la muerte
1905-1930	Expansión e incremento de la influencia	Utilizar el shintō como método de exaltación del patriotismo	El estallido de la guerra ruso-japonesa impulsó la necesidad de fomentar el patriotismo Inicio del entrenamiento de sacerdotes shintō bajo las instrucciones de Estado Producción de la “buena muerte” o “muerte gloriosa” Supresión de cultos ajenos a la ideología shintō
1930-1945	Influencia maximizada	Expandir y continuar las políticas establecidas de 1905 a 1930	Continuidad del período anterior y período de mayor influencia de la religión shintō en la vida religiosa cotidiana de los súbditos nacionales
1945-1988	Disolución y reconstrucción parcial	Periodos de objetivos divididos: Objetivo del SCAP: abolir el <i>shintō</i> de Estado. Objetivo de las clases conservadoras: mantener el shintō y la simbología imperial.	Abolición del <i>shintō</i> de Estado con la directiva 1945. Permanencia del emperador como símbolo de unidad nacional Rescate y continuidad de funciones de los santuarios nacionales

Cuadro 2. Fuente: Hardacre, Helen 1989.

En un principio, el *shintō* respondió ante la necesidad de legitimación del emperador, por ello los restauradores invirtieron mucho en la promoción y soporte de esta ideología religiosa, especialmente, mediante el uso del sistema educativo, por medio del

cual, el Estado estableció la obligatoriedad de rituales vinculados al culto al emperador como: la entonación de la canción *kimigayo* (君が代)⁵³, la presencia de símbolos imperiales, la visita a santuarios o al palacio imperial como parte de itinerarios escolares, entre otros⁵⁴. Sin embargo, pese a la promulgación de edictos, la implementación de ellos fue paulatina. La implementación efectiva de cada política requería de buenas relaciones burocráticas entre la capital y las prefecturas, además de la disposición individual para su efecto real. Por ejemplo, según la periodización anterior, en el año 1880 corresponde a un declive sustancial en el apoyo del Estado al *shintō*, sin embargo, en varios lugares en ese año apenas comenzaban a implementarse los edictos anteriores, y sólo hasta el año de 1900, los rituales mostraron un nivel de estandarización elevado y no desde sus inicios.

Además de las dificultades antes mencionadas, la imposición del *shintō* como doctrina del Estado enfrentó el rechazo de diversos grupos, especialmente grupos religiosos budistas y cristianos que demandaban una libertad de creencias, esta fue la razón inicial por la cual las autoridades estatales perdieron interés en el *shintō*, aumentando el hecho de el uso de la religión como un elemento de retraso.

Un elemento interesante y pertinente para el entendimiento de la reincorporación de la religión en la esfera política, tiene que ver con la asimilación del concepto religión, desarrollado al inicio de este capítulo. En este proceso, el concepto *shūkyō* se razonó como un elemento que podía separarse entre lo religioso y lo laico, es decir, si el *shintō* eliminaba prácticas rituales de índole religiosa, se le aceptaba como una práctica laica; éste era el caso de una visita al santuario *Yasukuni* o de la participación en ceremonias destinadas a

⁵³ Esta canción normalmente se traduce como “Que su reinado dure eternamente”, actualmente es el himno nacional de Japón.

⁵⁴ Las escuelas se establecieron como sitio para el aprendizaje de valores éticos, esta perspectiva condujo la propagación y codificación de eventos escolares para reverencial al emperador y al *shintō* de Estado. Susumu, Shimazono; Murphy, Regan E, *State Shinto in the Lives of the People...*, *op. cit.*, p. 105.

celebrar un culto al emperador. Al final, el entendimiento del *shintō* como una ideología-religiosa capaz de suprimir su parte religiosa, hizo posible para el Estado adoptarlo como una ideología nacional, misma que no contradecía la libertad religiosa otorgada en la Constitución de 1889. Así, el *shintō* pudo entrar nuevamente en el discurso del Estado, argumentando que la visita a santuarios y el respeto a la mitología imperial, sólo era una muestra de lealtad y un deber nacional.

Este entendimiento del *shintō* no fue endógeno, también fue aceptado por países extranjeros, por ejemplo, el Vaticano mediante el cardenal Pietro Fumasoni-Biondi aceptó que si las visitas a santuarios eran de carácter cívico, los católicos podían asistir a ese tipo de servicios⁵⁵. Así, una vez asimilado como una fe nacional, la función del *shintō* se enfocó al proceso de estimulación y exaltación del patriotismo, por medio de la “buena muerte o muerte *shintō*”, sobre todo, después del triunfo de Japón sobre Rusia.

El triunfo japonés de 1905 amplió el escenario de Japón a nivel mundial, gracias a él, el gobierno japonés decidió sumergir a su país en un proyecto de militarización a gran escala, el cual, requería el apoyo de su población para ser completado de manera exitosa. En ese periodo, el sistema de conscriptos (implementado desde los inicios de la restauración *Meiji*) se intensificó de manera exponencial y, ante esta nueva necesidad del Estado, el *shintō* volvió a surgir como un método que generaba un sentimiento de pertenencia hacia el Estado-nación, capaz de fomentar la colaboración con el Estado, especialmente entre los miembros más jóvenes de la sociedad, gracias al impulso que tomó la veneración a la buena muerte o a la muerte gloriosa que implicaba sacrificar la vida en nombre de la nación y transformarse en un *kami* protector del Estado.

⁵⁵ Para profundizar sobre este subtema, Cfr. Breen, John (ed.), *A Religious Perspective on the Yasukuni Shrine Controversy* en *Yasukuni, the war dead and the struggle for Japan's past*, Hurst & Company, 2007.

Esta concepción de la muerte, su vinculación con el patriotismo exacerbado y la religiosidad detrás de ella es el principal objeto de interés para esta investigación, pues a partir del estrechamiento entre lo militar y lo religioso surgió gran parte de la problemática que hoy en día representa este santuario. Después de 1945, el icono más significativo que representa la unión de intereses entre el Estado y la religión shintō es el santuario *Yasukuni*, desde su edificación hasta la fecha, este santuario mantiene la imagen de sacrificio y lealtad nacional, sin embargo, los factores determinantes de sus funciones en el periodo de 1968 a 1945 se deterioraron paulatinamente. Por esta razón, en las páginas siguientes desarrollo los cambios en funciones y significados de este santuario.

CAPÍTULO II. YASUKUNI ANTES Y DESPUÉS DEL SHINTŌ DE ESTADO

Como se vio anteriormente, el origen de la problemática del santuario *Yasukuni* recae en el periodo denominado *shintō* de Estado o *kokka shintō*. Actualmente, el icono más representativo y vigente de ese periodo es el santuario *Yasukuni*, ubicado al noreste del palacio imperial, sobre la colina *Kudan* (九段) en el centro de Tokio. Hoy en día, según la comunidad sacerdotal de este recinto, este santuario no tiene vinculación con actividades bélicas y su principal función es velar por la paz de la nación, más la presencia de referencias relativas a la Guerra del Pacífico y la simbología que representa el santuario en sí, generan diferendos de opinión a escalas múltiples.

En las siguientes páginas presento la historia, funciones y significados que han acompañado a este recinto a través del tiempo, asumiendo que el contexto histórico influye de forma sustancial en los fines y objetivos que dirigen a los líderes de este santuario.

II.I FUNCIONES Y SIGNIFICADOS POLÍTICOS, SOCIALES Y CULTURALES (1869-1945)

El santuario *Yasukuni* tiene su origen en el santuario *Shōkonsha* (招魂社) o santuario para el llamado de los espíritus de la muerte establecido en 1869, un año después de la restauración *Meiji*⁵⁶. El objetivo principal de su edificación fue establecer un lugar adecuado para la realización del *shōkonsai* (招魂祭) o rito de invocación de espíritus, cuya tradición comenzó a popularizarse durante el declive del *shogunato Tokugawa*.⁵⁷ Por medio de este ritual, los sobrevivientes al combate buscaban impulsar el respeto hacia sus compañeros fallecidos en batalla y la importancia de la purificación del entorno. Como hemos visto anteriormente, este ritual surgió como una práctica formal entre guerreros, durante el auge de las corrientes *shintō* desarrolladas a finales del periodo Tokugawa y tomó fuerza una vez establecido el gobierno *Meiji*.

Según John Nelson, el santuario *Shōkonsha* desde su origen se concibió cómo un símbolo de diferencia que acentuaba la importancia del cambio con respecto al régimen anterior. En él, se plasmó la gratitud hacia los soldados y la importancia de la unidad, al ser un lugar destinado a personas de todas las condiciones sociales. En este sentido, su ubicación geográfica resulta interesante, pues la colina *Kudan* además de albergar grandes cantidades de espíritus vengativos, también es un lugar que anteriormente dividía dos

⁵⁶ La iniciativa de su construcción estuvo bajo la orden de Ōmura Masujiro, líder de la infantería Chōshū, debido a las grandes pérdidas que tuvo durante la guerra civil. Para él, este santuario era una manera de honrar y apaciguar a los espíritus que crearon la nueva nación. Ōmura decidió el lugar destinado a la construcción de este recinto, al norte del palacio imperial en la colina *Kudan*, sitio idóneo por ser testigo de sangrientas batallas y por tanto lleno de “persistentes e infelices espíritus”. Nelson, John, *Social memory as ritual practice: commemorating spirits of the military dead at Yasukuni Shinto shrine*, *The Journal of Asian Studies*, Nagoya, 2003, p.447.

⁵⁷ En 1862, sesenta miembros del clan *Tsuwano* se reunieron en Kioto para realizar un *shōkonsai* (rito de invocación de espíritus) en *Reimeisha*, una sala de funeral estilo *shintō* en *Higashiyama*. La ceremonia conmemoraba los espíritus de los camaradas que murieron por “La causa legalista” en 1958. En 1863, una ceremonia similar se observó en los alrededores del santuario *Gion* (también en Kioto) y una pequeña estructura similar a un santuario llamada *shōkonsha* (posiblemente el primer santuario de invocación de espíritus) fue erigida para la ocasión, pero fue inmediatamente destruida debido a su detección por espías del shogun. Safier, Joshua. *Yasukuni shrine and the constraints on the discourses of nationalism in twentieth century Japan*. Dissertation, Kansas, 1997.

culturas completamente distintas, la cultura de *shitamachi* (下町) o los sectores más pobres de la ciudad y la cultura *yamanote* (山の手) o los sectores más opulentos. Por lo tanto, según Nelson “Construir el santuario en este lugar podía ayudar al nuevo gobierno a promover su idea de nación, al desdibujar las distinciones sociales mediante actividades comunales en el santuario”.⁵⁸

En 1879, el santuario *Shōkonsha* cambió de nombre, por la voluntad del emperador *Meiji*, a Santuario de *Yasukuni* o santuario para la paz. Este cambio matizaba el significado de la invocación de espíritus, pues mediante ellos, los invocadores buscaban mantener la paz en la nación. Esta paz podía entenderse en dos sentidos, mediante el aplacamiento de espíritus vengativos (los cuales surgieron de muertes violentas y resultaban perjudiciales en la esfera de los vivos), especialmente, los espíritus producto de la guerra *Boshin* (戊辰戦争 1868-1869) y mediante la obtención de una protección divina de los guerreros, que aún después de la muerte seguían velando por el bienestar del Estado. Así, este santuario pronto se convirtió en un lugar destinado a albergar a todo japonés capaz de perder la vida en beneficio de su nación.

En este punto es necesario recordar que el apaciguamiento de espíritus vengativos y el proceso de descontaminación de las almas como fundamento religioso del santuario resurgieron con los movimientos de revaloración del *shintō*, por lo tanto, estaban poco arraigados en el imaginario popular como una práctica *shintō*. Por ello, para incrementar la popularidad en la recepción de estas prácticas religiosas, las autoridades del santuario utilizaron diversos recursos culturales para atraer la atención del público hacia él. En este

⁵⁸ Nelson, John, *Social memory as ritual practice...*, *op. cit.* p. 447.

lugar, periódicamente había festivales, presentaciones de sumo, presentaciones de teatro Noh y celebraciones abiertas del rito *shōkonsai*.⁵⁹

Gracias a ellas, *Yasukuni* logró adquirir popularidad como un sitio de esparcimiento, que poco a poco involucró a los pobladores en los rituales de purificación del santuario; especialmente en su entendimiento de la impureza o *kegare* (汚れ) y en la importancia de tratar de forma diferente la muerte de los soldados. Debido a estos esfuerzos, en 1890 *Yasukuni* se convirtió en una de las plazas más importantes de Tokio.

Se puede ver que la aceptación de las funciones del santuario *Yasukuni* fue relativamente rápida. De acuerdo a Klaus Antoni,⁶⁰ esto se debe a que en el ámbito religioso la función de *Yasukuni* estaba muy vinculada al budismo zen japonés, pues la misma palabra *Yasukuni* al tomar la lectura china se podía leer como *Ankoku* y desde el periodo medieval existían templos *Ankokuji* dedicados al mantenimiento de la paz del Estado, principalmente durante el mandato del *shogun* Ashikawa Takauji. Según él, además de la similitud terminológica entre *Yasukuni* y los templos *Ankokuji* también existe una similitud funcional, pues ambos se dedicaban al aplacamiento de espíritus vinculados con la mala muerte o *goryō* (御霊信仰).

Como podemos ver, el santuario *Yasukuni* retomó esta tradición, pero a diferencia de los ritos tradicionales estandarizó la divinización de las almas mediante la celebración de un *shōkonsai* colectivo. Éste, a su vez, era regulado por una normativa estricta, que entre otras cosas, mantenía un proceso de selección exhaustivo y prohibía la personalización del recinto, es decir, la presencia de cenizas, lapidas o pertenencias de los espíritus divinizados.

⁵⁹ “En el desarrollo temprano del santuario, en 1872, un circo de entretenimiento francés atrajo más que a pequeñas multitudes. El patrocinio de carreras de caballos por parte del santuario también comenzó en ese año [...] En 1890, las autoridades del santuario reservaron un circo italiano, a fin de incrementar las multitudes asistentes al festival anual reitaisai (例大祭).” Nelson, John, *Social memory as ritual practice...*, op. cit. p. 447.

⁶⁰ Antoni, Klaus. *Yasukuni-jinja and folk religion: The Problem of vengeful spirits*. Asian folklore studies, Nagoya, 1988.

En realidad, la función política más importante del santuario emanó de su propia naturaleza religiosa, la celebración del *shōkonsai*, pues mediante este ritual se buscó destacar la muerte heroica de los soldados como un sacrificio supremo y por tanto merecedor de la gratitud imperial. En este sentido, el proceso ritual de transformación en *kami* funcionaba como una muestra de reconocimiento a los soldados, misma que era reconocida incluso por el emperador.

El emperador como sacerdote supremo del *shintō* debía visitar de forma frecuente este recinto, él era parte importante de las ceremonias de deificación, pues otorgaba reconocimiento a este proceso. De hecho, desde sus inicios, el emperador *Meiji* al visitar el santuario compuso el siguiente poema: "Yo aseguro a quienes luchen y mueran por el país, sus nombres vivirán para siempre en este santuario en *Musashino*"⁶¹, mismo que aún se encuentra como inscripción en el recinto. Desde ese momento en adelante, el santuario *Yasukuni* se convirtió en un sitio para conmemorar y honrar a toda persona que dedicara su vida en beneficio de la nación.

Visiblemente, detrás de las palabras del emperador subyacía una función política ampliamente ligada al esparcimiento del nacionalismo en Japón (desarrollado en el apartado anterior). Durante muchos años, esta función ha llamado la atención de académicos alrededor del mundo, especialmente por la influencia de los trabajos de Oe Shinobu (1982), Murakami Shigeyoshi (1974) y Ernest Lokowandt (1978 y 1981), los cuales favorecieron al monopolio de una interpretación política del santuario, especialmente en el periodo *Meiji*. No obstante, en los últimos años, han surgido estudios como "*Yasukuni-Jinja and Folk religion: The problem of Vengeful Spirits*" y "*Religion*

⁶¹ Yasukuni Shrine web [<http://www.yasukuni.or.jp/english/about/index.html>], consultado 15 de noviembre de 2014.]

and Conflict in Japan with Special Reference to Shinto and Yasukuni Shrine” que tratan de incorporar el factor religioso al debate.

Desde la perspectiva de estos estudios, el problema, de la controversia sobre el santuario, recae en la ideología e historia vinculados a él, y no en santuario en sí. Así, el problema que alimenta la controversia es el monopolio de las interpretaciones políticas en este periodo. No obstante, pese a la existencia de un ideal religioso, es claro que durante este periodo existieron diversas razones políticas, más allá de las religiosas, que fortalecieron el apoyo imperial hacia este recinto.

Primeramente, en ese tiempo Japón necesitaba incrementar su fuerza militar para consolidar su poder interno y repeler a los extranjeros que amenazaban su soberanía; en este contexto el esparcimiento de esta ideología de recompensa favorecía al incremento en las filas del ejército imperial. Además, para obtener el patrocinio estatal, el santuario *Yasukuni* debía cumplir dos funciones esenciales, primero, convertir a los caídos en batalla en protectores del Estado, para fortalecer el espíritu nacionalista de los combatientes; segundo, mostrar gratitud hacia el pueblo y favorecer a la unidad nacional mediante la participación del emperador en los ritos de *Yasukuni*⁶².

Como mencioné en el capítulo anterior, la construcción del *shintō* de Estado, enfocado en resaltar el origen de la sociedad japonesa, la autoridad divina del emperador y el papel crucial de la muerte por la nación, como un acto de honor, fue un elemento esencial para destacar al santuario *Yasukuni* sobre otros recintos religiosos. En este lugar, las elites en el poder construyeron el principal centro de adoctrinamiento ideológico de la nación. Aunque cabe señalar que el éxito de este sistema, no sólo se debió al trabajo de los

⁶² Un ejemplo de la participación del emperador en rituales de Yasukuni se puede ver en el ofrecimiento de flores *sakaki* o *clevera japónica* a las deidades del santuario, después de su participación en un acto solemne.

sacerdotes y clérigos, también fue resultado de un programa completo de patrocinio de Estado, es decir, por la propaganda mediática, por el programa de educación y por muchas expresiones culturales como el cine, el teatro, la literatura etcétera.⁶³

Hasta aquí queda claro que dentro del programa estatal, el papel central del santuario *Yasukuni* fue promover la buena muerte o la muerte por la nación, para alcanzar después de ella, por medio del *shōkosai*, el privilegio de convertirse en *kami* y contribuir a la purificación nacional.⁶⁴ En la promoción de esta ideología y en la práctica del santuario, lo importante siempre fue destacar que la transformación *post mortem* sólo era posible si el espíritu sujeto a divinización había causado un beneficio para el Estado. Así, esta idealización de la muerte con el tiempo se trasladó en la idea de una muerte digna y favoreció al nacionalismo extremo y al patriotismo exacerbado, pues “el significado de divinizar un alma humana en *Yasukuni* implica una apoteosis que simbólicamente cambia el estatus de un alma en una deidad nacional”⁶⁵.

Así, la concepción de *kami* y su relación con la muerte trascendental que adoptaron los sacerdotes *shintō* del santuario *Yasukuni* se tradujo en una gran cantidad de personas dispuestas al sacrificio por la nación. Aunque, es pertinente señalar que esta forma de pensamiento nunca fue monolítica, siempre existieron personas que fueron obligadas de formas más directas a participar en los planes del Estado o que lograron mantenerse

⁶³ Los líderes de la restauración Meiji inventaron nuevas tradiciones culturales japonesas, a fin de consolidar el nuevo Estado. La cultura japonesa coexistió, se mezcló y tuvo conflictos debido a la influencia de la cultura occidental, pero pronto las tradiciones culturales japonesas fueron dramáticamente reformadas en el proceso de modernización que introdujeron los líderes de Meiji. Kim, Hankwon, *Cultural and state nationalism: South Korean and Japanese relations with China*. ProQuest, Ann Arbor, 2007, p.164.

⁶⁴ Para crear un Estado “moderno” no sólo se requiere gente pasiva que acepte las decisiones del Estado, también se requiere gente que cambie su vida y en casos extremos sacrificio su vida. En esta labor, el Estado *Meiji* creyó que el *shintō* era un arma útil. Fukase-Indergard, Fumiko, *Religious nationalism and the making of the modern Japanese state*, Springer, 2008, p. 360.

⁶⁵ Hardacre, Helen. *Shintō and the State, 1868-1988*. Princeton University Press, Nueva Jersey, 1989, p.90.

alejadas de ellos⁶⁶. Sin embargo, para los sacerdotes de *Yasukuni* el objetivo básico de sus ceremonias era impulsar a los jóvenes a buscar una muerte digna, porque al final eso traía paz a la nación, el resultado de este objetivo se plasmaba en expresiones como la siguiente:

La muerte en la guerra es indudablemente un evento trágico, pero para los japoneses ordinarios más que ir a la guerra o ser enviados a la guerra, morir en la guerra implica dar la vida por la nación, por este motivo una muerte en la guerra no puede ser una muerte ordinaria. Este momento se puede convertir en el momento de más alto de honor, en el último sueño de un chico. En Japón, los jóvenes nacieron para proteger su nación, ellos fueron concebidos para crear la brillante historia de Japón, así como nuestros ancestros lo fueron y por supuesto como nuestros descendientes lo serán. La eterna luz que brilla en el santuario *Yasukuni* es la pasión de la gente, una parte consistente y una luz inevitable, no hay acto más puro que dar la vida por el país, este acto es una luz que brilla en el mundo.⁶⁷

De este objetivo se pueden desprender dos características importantes que distinguen al santuario *Yasukuni* de otros santuarios *shintō*, aún en el mismo periodo histórico. Estas son la importancia que da a la muerte de los soldados y que su culto está destinado a gente ordinaria y no a algún *kami* reconocido. Ambas características facilitaron de alguna forma su permeabilidad en la sociedad, especialmente porque no era una forma de religiosidad

⁶⁶ Para profundizar sobre este subtema, Cfr. Shimazu, Naoko. Reading the diaries of Japanese conscripts: forging national consciousness during the Russo-Japanese war, en Naoko Shimazu, (Ed.) *Nationalisms in Japan*. Routledge, Nueva York, 2006, p. 41-65.

⁶⁷ Takahashi, Tetsuya; Philip Seaton, The national politics of the Yasukuni shrine, en Naoko Shimazu, (Ed.) *Nationalisms in Japan*, Routledge, Nueva York, 2006, p.139.

nueva, pues como sugiere Kuroda Toshio⁶⁸ el culto de espíritus individuales en este periodo estaba bien establecido en el imaginario social.

Además, según él, podemos vincularlo a la tradición *chikon* (鎮魂) o pacificación de espíritus, que era una práctica común y de amplia tradición. Para él, contrario al pensamiento de Klaus Antoni, el fenómeno del *goryō* se encuentra en el imaginario del *shintō*, pero por la falta de una autoconciencia religiosa de esta institución, es difícil rastrear su origen exacto. Sin embargo, él también aclara que este tipo de ritos no son exclusivos del *shintō*, debido a que en diversos periodos se funcionaron con el budismo esotérico o con el budismo *shingon* (真言宗) entre otros.

Dejando un poco de lado las raíces históricas que justifican las prácticas rituales en el santuario Yasukuni, podemos ver que el aspecto más importante de este lugar es la ceremonia *chinkōn* (鎮魂); la cual, en realidad sólo busca la transición de un alma humana a un *kami*, es decir, el tránsito de *shinrei* (心霊) a *shinrei* (神霊)⁶⁹. La efectividad de este sistema recayó en la su capacidad de sumergir al individuo en la gran causa de proteger a la nación. Dentro de ésta, el dolor, la angustia, el coraje y la desesperación se desvanecían en una entidad colectiva. En esta práctica, la cooperación y el compañerismo construyeron la idea de una responsabilidad compartida para la salvaguardia de la nación y con ello su

⁶⁸ Las ceremonias religiosas realizadas en el santuario *Yasukuni* se consideran como parte de “el culto a espíritus vengativos” *goryō shinkō* fundamentados en el sistema de creencias *shintō*. Al ampliar la clasificación del *goryō shinkō* como parte de una pacificación de espíritus o *chikon*, podríamos pensar que *chikon* siempre fue una noción básica del *shintō*. Así, mientras que reconocemos que la dedicación en el culto a espíritus de los muertos no es particular en esta tradición. La razón por la que el santuario *Yasukuni* es categorizado, específicamente con cultos *goryō* es porque únicamente se dedica a humanos hito y no a la adoración de *kami* asociados con la casa imperial shinto. Toshio, Kuroda; Allan Grapard, *The World of Spirit Pacification: Issues of State and Religion*, Japanese journal of religious studies, Nagoya, 1996, p. 322.

⁶⁹ Aunque la lectura fonética es la misma el primer carácter corresponde al alma humana y el segundo a las deidades o *kami*. Para profundizar sobre este subtema, Cfr. O'Dwyer, Shaun. *The Yasukuni Shrine and the competing patriotic pasts of East Asia*. History & Memory, Indiana, 2010.

seguridad y la de sus familias, asimismo las victorias de Japón y el continuo proceso de expansión facilitaron la aceptación y divulgación de esta creencia.

La idea religiosa de la buena muerte funcionó como un método de exaltación del patriotismo, pese a que sus orígenes eran puramente religiosos. Éste, al igual que otras formas de adoctrinamiento en el mundo fue efectivo por el uso de sentimientos humanos como la vanidad y el miedo. Al mismo tiempo, los factores coyunturales facilitaron su permanencia durante un tiempo relativamente prolongado en los usos y costumbres de los individuos, más el fervor por el santuario *Yasukuni* se perdió una vez eliminado este contexto. No obstante, la gran influencia de este recinto en el periodo *Meiji* y su ayuda en el fortalecimiento la identidad nacional entre la sociedad de la época, aseguró al santuario ser segundo centro religioso más importante para la casa imperial, superado únicamente por el gran santuario de *Ise*. A nivel simbólico, esta distinción es significativa, puesto que recibió este honor sólo por ser el único santuario en el cual los miembros de la casa imperial, incluyendo al emperador, rendían tributo.

Otro aspecto que se desprende de la importancia simbólica del santuario es la alianza entre sus miembros y la institución imperial, ésta tuvo sus inicios desde “la gran campaña”⁷⁰ y gradualmente se cristalizó con el favor de la corte hacia el recinto. Como mencioné anteriormente, más allá de lo religioso para las elites, la principal función del santuario era la propagación de valores como la lealtad, el autosacrificio y el patriotismo, necesarios para la construcción de un Estado moderno, mientras lo que obtenía el santuario

⁷⁰ La promulgación de la gran campaña tuvo tres componentes importantes: Las tres grandes enseñanzas (*taikyō*, *sanjō no kyōsoku*), El gran instituto de enseñanza (*Daikyōin*), y los cuerpos evangelistas nacionales (*kyōdōshoku*). Los evangelistas nacionales incluían monjes budistas y sacerdotes *shintō*, actores de entretenimiento, cuenta cuentos, predicadores de la enseñanza nacional y ministros de nuevas religiones. [...] El objetivo de esta gran campaña era crear un credo religioso, la gran enseñanza y que esta trascendiera las diferencias con otras sectas. Hardacre, Helen, *Shintō and the State...*, *op. cit.*, p.43.

por este servicio era la garantía de recursos económicos y la libertad en el predicamento de sus doctrinas⁷¹.

De acuerdo a la investigación de Hardacre Helen, los gastos del gobierno en instituciones religiosas consideradas importantes para la nación y de regular importancia para el imperio recibían presupuesto del Estado. Entre 1902 y 1944 el gasto anual de la casa imperial para los grandes santuarios, dónde el principal era el gran santuario de *Ise*, aumentó de 50,000 yenes anuales a 230,000. Además, por órdenes de la casa imperial se estableció un fondo para desastres naturales o algún siniestro. Asimismo, el santuario *Yasukuni*, el santuario *Meiji* y todos los santuarios regulados por el Estado también recibieron fondos, por su categoría de santuarios *Kokuheisha* o *Kampeisha*. Ellos a parte de los fondos obtenidos de la casa imperial percibían parte de las reservas nacionales, contribuciones voluntarias, los ingresos de sus propiedades y fondos directos del Ministerio de defensa en recompensa por sus servicios⁷². Todas estas contribuciones estaban destinadas a los gastos corrientes de la administración, festividades, actividades especiales, etcétera⁷³.

Aparte de la facilitación de recursos económicos, otro factor que condicionó las funciones del santuario *Yasukuni*, en el mismo periodo, fue la iniciativa de separación de Estado y religión⁷⁴. En este proceso, las autoridades decidieron alejar a los santuarios,

⁷¹ A pesar de esta libertad, podemos suponer que en una institución que está sujeta a las directrices del gobierno, la libertad no puede ser considerada de manera literal.

⁷² Para profundizar sobre este subtema, Cfr, Hardacre, Helen. *Shintō and the State...*, *op. cit.*, p. 166.

⁷³ No existe una cifra exacta de los recursos económicos que percibía el santuario *Yasukuni*, pero de acuerdo a un estudio del SCAP, en 1942 el dinero percibido en total por los santuarios *Kampeisha* y *Kokuheisha* (clasificación dónde entra *Yasukuni*) fue de 10,903,054 yenes. Dyke, Ken R, *Shinto: A Study Prepared by General Headquarters, SCAP, CI & E Section*. Contemporary Religions in Japan, 1966, p.352.

⁷⁴ El santuario *Yasukuni* estaba íntimamente relacionado con el gobierno *Meiji* para desarrollar el Estado *shintō* como el fundamento espiritual del orden político japonés. Este proyecto unía la línea imperial aún vigente a ceremonias tradicionales *shintō* y desarrollaba la idea de Estado familia articulado en el concepto de *kokutai* (literalmente cuerpo nacional). Sin embargo, los líderes *Meiji* también fueron receptivos al principio occidental de separación de iglesia Estado y lo incorporaron en la constitución japonesa como evidencia de la modernización de

receptores de apoyo económico del Estado, de las prácticas divergentes a la enseñanza nacional, es decir, distanciarlos de rituales mágicos, funerales ordinarios (que no involucraban una muerte digna) y algunos credos capaces de dar mayor importancia a otros *kami* no pertenecientes al clan imperial⁷⁵. Bajo esta iniciativa, los santuarios estatales debían dedicarse únicamente a los rituales del Estado, en el caso de *Yasukuni* a la práctica del *shōkonsai* como parte de un proceso ceremonial protocolario y no como un rito religioso. Durante este proceso, también el control del recinto mezcló la participación de autoridades religiosas y autoridades militares. A partir de 1891, los sacerdotes se sometieron a estrictas regulaciones del Estado y con el avance imperial de Japón, la presencia oficiales en el santuario amplió su alcance y, para el año de 1913, muchos sacerdotes que oficiaban el *shōkonsai* tenían como base una formación militar y como complemento un entrenamiento *shintō*.

La participación del Estado en los lineamientos del santuario *Yasukuni* fue un proceso gradual. En un principio, el santuario *Yasukuni*, al igual que los otros recintos *shintō*, estaba controlado por el Ministerio de Asuntos Internos, después al existir una relación tan estrecha entre militares y el santuario, el gobierno decretó la necesidad de una participación activa de militares dentro de él. De esta manera se formalizó que militares con entrenamiento *shintō* se adentraran en la institución, a partir de ahí su participación fue creciendo considerablemente.

Japón. Así, para afrontar la contradicción de su relación con el *shintō* el Estado declaró la no religiosidad del *shintō* y lo entendió como un culto nacional, además de erradicar sus aspectos religiosos y sólo conservar algunos rituales como ritos protocolarios de Estado. Mochizuki, Mike M. The Yasukuni Shrine Conundrum: Japan's Contested Identity and Memory, en *Northeast Asia's Difficult Past: Essays in Collective Memory*, 2010, p. 32.

⁷⁵ En 1875, el gobierno Meiji terminó el patrocinio del programa popular de adoctrinamiento y lo confió a la institución *shintō* y a los monjes budistas reconocidos como personas religiosas quienes tenían la obligación de predicar la doctrina *shintō* para la protección del Estado. En 1882, el gobierno Meiji decretó que los templos *shintō* patrocinados por el Estado debían dejar de predicar la doctrina *shintō* y de realizar ritos funerarios, sólo realizarían rituales de estado sin significado religioso. Hardacre, Helen. *Shintō and the State...*, *op. cit.*, p. 46-47.

Antes de la rendición, el santuario estaba prácticamente controlado por el cuerpo militar japonés. Además, de acuerdo a documentos revelados por la Biblioteca de la Dieta⁷⁶, el Ministerio de Salud y el Ministerio de Justicia estaban involucrados en el proceso de divinización, es decir, ellos en conjunción con las autoridades del santuario decidían quienes eran sujetos a la divinización. La relación militar entre el ejército y el *shintō* no sólo se quedó a nivel interno, también se extendió fuera del territorio nacional, pues en los territorios colonizados por japoneses se erigían santuarios dedicados a diferentes *kami*, aunque la mayoría de ellos eran dedicados a la diosa del sol *Amaterasu*; estos recintos también eran controlados por las fuerzas militares.⁷⁷

Durante el periodo de expansión, el santuario *Yasukuni* fue una de las instituciones que más recursos económicos obtuvo de las políticas del Estado, también por su trabajo conjunto con los militares en la veneración de espíritus se convirtió en un símbolo de confianza para los soldados, más el fracaso de la campaña imperial y la rendición oficial en 1945 trajo dramáticos cambios para este recinto. En cuanto a su ideología es relativamente más sencillo mantener una “gran causa” mientras hay una retribución. Sin embargo, con la derrota, el sentimiento de pérdida albergó a muchos seguidores de esta fe y la confianza construida en años previos se desmoronó poco a poco.

Este proceso de descontento sobresalió en los últimos años de la guerra, aquellos años fueron difíciles para la población porque cada vez más personas morían, dentro y fuera del territorio, y eso dificultaba mantener la fe en las deidades nacionales. Quizá uno de los casos más claros para describir el sentimiento de desilusión sobre el santuario

⁷⁶ La biblioteca de la Dieta es la única biblioteca nacional de Japón, se estableció en 1948 con el objetivo de ayudar a los servidores públicos en la investigación de asuntos relacionados con la administración pública. Mantiene una colección de documentos y publicaciones japoneses y extranjeros.

⁷⁷ En 1940 había 137 en Manchuria y en 1937 habían 368 en Corea *Ibid.* p.95.

Yasukuni, es la historia de un hombre que relata la pérdida de sus dos hermanos a causa de la guerra. Ambas historias pertenecen a tiempos distintos, el primero murió en el incidente de China y el segundo murió en los últimos años de la guerra (1944).

En el primer caso, poca gente había muerto en el campo de batalla, en la aldea dónde vivían los vecinos mostraban compasión y recordaban a su hermano como un héroe nacional, un dios militar, en la ceremonia de deificación de su hermano, sus padres se sintieron tan acogidos que dieron gracias por la muerte de su hijo. En el segundo caso, el ambiente fue distinto, al enlistarse en la marina en 1942, debido a los constantes *gyokusai* (玉碎) o guerras de sacrificio, el temor y tristeza los embargaba y convertir a su hijo en deidad nacional no brindaba ningún consuelo.⁷⁸ Aunque este relato no puede generalizarse, es fácil imaginar la desesperanza y la desconfianza en las autoridades estatales por la falta de efectividad en las campañas militares y las grandes pérdidas humanas y materiales que arrastraban a la población.

En este contexto, el santuario comenzó a perder legitimidad, pues día a día crecía la cantidad de personas sujetas a divinización, lo que evidenciaba los resultados de la guerra. Asimismo, con este incremento se agudizaba el proceso selectivo, pues la muerte iba acompañada de una pensión económica para las familias de los afectados y los beneficios económicos de las campañas militares cada vez eran menores. Al final, la derrota del imperio generó cambios políticos, económicos y sociales severos en Japón. Particularmente, por el periodo de ocupación subsecuente, dirigido por el SCAP (Supremo Comando de Fuerzas Aliadas por sus siglas en inglés).

⁷⁸ Cook, Haruko Taya; Cook, Theodore Faylor, *Japan at war: an oral history*, Nueva York, New Press, 1992, p. 4.

II.II FUNCIONES Y SIGNIFICADOS POLÍTICOS, SOCIALES Y CULTURALES

(1945)

Con la derrota de 1945, los cambios en la relación religión y Estado era inminentes, pues las fuerzas aliadas tenían el objetivo de dismantelar la correlación de fuerzas detrás del imperio japonés y minimizar cualquier posibilidad de recuperación económica o militar, a fin de mantener el orden internacional recientemente constituido. Para cumplir este objetivo, la separación entre las instituciones religiosas y el Estado, particularmente, la disolución del *shintō* de Estado y su función como “engrane para la guerra” era necesaria.

La razón de esta decisión recayó en el la influencia de los trabajos de Ruth Benedict, Helen Hardacre y Daniel Holtom, quienes destacaban el papel del *shintō* como fundamento ideológico del sistema político japonés. De ellos, el estudio de Holtom, *The National Faith of Japan: a study in modern Shinto*, fue el más influyente. En él, Holtom destaca que del *shintō* japonés surgieron ideales y lealtades capaces de influir de forma significativa en el comportamiento de Japón, dentro del escenario mundial, y ninguna otra nación moderna mostraba tanta dependencia de los rituales religiosos como lo hizo el Japón moderno⁷⁹. Además del trabajo de estos autores, el conocimiento empírico de soldados y prisioneros de guerra⁸⁰, creó una imagen negativa del *shintō*, especialmente por su relación con el culto nacional y a partir de ese conocimiento decidieron destituirlo, para evitar un posible resurgimiento del nacionalismo orientado en el culto al emperador.

⁷⁹ Es extraordinario el hecho de que entre las grandes potencias del mundo, aún podamos encontrar una nación que busque la cohesión política y social mediante el fortalecimiento de nexos ceremoniales. Holtom, Daniel Clarence, *The National Faith of Japan: a study in modern Shinto*, Routledge, Nueva York, 1965.

⁸⁰ Para muchos americanos, el *shintō* era simplemente “adorar al emperador”, lo que para muchos era una herejía inexplicable. John Dower más tarde agrega “Para los occidentales, cristianos en particular, ‘la noción de adorar al emperador’ era una blasfemia”. Sturgeon, William Daniel, *Japan's Yasukuni Shrine: Place of Peace or Place of Conflict? Regional Politics of History and Memory in East Asia*. Dissertation, Miami, 2006, p. 45.

Así, el SCAP creó una división de asuntos religiosos, encargada de recopilar toda la información disponible y también encargada de proveer soluciones para el debilitamiento del nacionalismo, mediante el uso del *shintō* de Estado. Esta división señaló que el *shintō* originalmente carecía de una fuerte influencia política, por lo tanto, el peligro de su práctica se debía a la intromisión militar dentro de esta institución. Para ellos, el tema fundamental era abolir el patrocinio del Estado hacia los centros religiosos y destruir de esta forma su relación con la elite militar.

Mientras el SCAP decidía sus líneas de acción con respecto a la religión, en Japón, las autoridades religiosas budistas y *sintoístas* temían la imposición de la fe cristiana, específicamente por constantes declaraciones del general Mac Arthur, como: “Japón tiene un vacío espiritual, si no lo llenamos con el cristianismo, éste será llenado por los ideales comunistas. ¡Envíenme 1,000 misioneros!⁸¹”. Sin embargo, el conflicto del culto nacional japonés no se resolvió con la imposición del cristianismo, porque entre otras cosas, una acción de este tipo atentaba contra los principios de libertad impulsados por el gobierno de ocupación. Además, en el desarrollo de las iniciativas referentes al manejo de la religión en Japón, estuvieron a cargo de William Woodward. Él, a diferencia de Mac Arthur, creía que la forma más viable de lidiar con el *shintō* de Estado era mediante la desmilitarización de los centros religiosos. Esta actitud de tolerancia hacia el culto patrocinado por el Estado, se debía a su estancia previa en el país y a un conocimiento simpatizante con la investigación de Holtom, en el cuál la apropiación del *shintō* por parte del Estado era característica del periodo militar.

En los primeros meses de ocupación, el SCAP aún no definía la forma de contrarrestar la influencia del *shintō* de Estado, en general, y del santuario *Yasukuni*, en

⁸¹Hardacre, Helen. *Shintō and the State...*, *op. cit.*, p. 135.

particular. Por este motivo, en noviembre de 1945 permitieron la celebración de una ceremonia en *Yasukuni*, para venerar una gran cantidad de soldados no identificados, que murieron en la guerra desde el incidente de Manchuria en 1931⁸². Aunque esta ceremonia contó con la presencia del Emperador y del Primer Ministro, diversos cambios protocolarios como su calidad de “divinización temporal” y la ausencia de vestimenta militar por parte del Emperador y el Primer Ministro fueron el prelude de serias modificaciones en la actividad religiosa, pues sólo un mes más tarde la directiva *shintō* ordenó la ruptura de relaciones entre Estado y las instituciones religiosas, que entre otras cosas abolió “la religión civil” practicada en los santuarios nacionales y la relegó a ser una religión más en el espectro de religiones japonesas.

Para el SCAP “la iniciativa *shintō* (*shintō shirei* 神道指令) liberaba a los japoneses de la práctica compulsiva de creer y practicar cualquier religión patrocinada por el Estado, los liberaba de apoyar ese tipo de religiones. Además prevenía el uso militar del *shintō* y ayudaba en la realización del ideal democrático”⁸³. De esta forma, el santuario *Yasukuni*, al igual que los otros santuarios nacionales, se transformó en una entidad religiosa sin vínculos de dependencia legal con el Estado. De acuerdo a Mike M. el gobierno de ocupación pretendía transformar el santuario en un memorial, pero por medio de una negociación con las autoridades locales, ambas partes llegaron al acuerdo de establecerlo como institución religiosa.

⁸² Las autoridades del santuario Yasukuni vieron esta ceremonia como una divinización temporal para los espíritus guerreros y esperaban transferirlos a la cámara central una vez que obtuvieran la información de sus nombres y muertes en detalle. El primer ministro Shidehara Kijūrō y el emperador Hirohito asistieron vistiendo ropa de civiles, en vez de un uniforme militar como lo habían hecho en visitas previas. Mike M. *The Yasukuni Shrine Conundrum...*, *op. cit.*, p. 33.

⁸³ Sturgeon, William Daniel, *Japan's Yasukuni Shrine...*, *op. cit.*, p. 47.

Previamente al anuncio de la directiva *shintō*, prácticamente todo lo relacionado con el mundo del *shintō* estaba controlado por el Instituto de estudios clásicos *Kōten kōkyūsho* (皇典講究所), la gran sociedad japonesa de la divinidad *Dainihon jinginkai* (大日本神祇会) y la sociedad al servicio del santuario *Ise*, el *Jingū Hōsaikai* (神宮奉齋会). Sin embargo, después de las reformas del SCAP en 1946 desapareció el viejo esquema de control *shintō* y las tres instituciones antes mencionadas se fusionaron en una, la Asociación de santuarios *shintō* o *Jinja Hōncho* (神社本庁).

Actualmente, esta es la asociación sintoísta más importante de Japón, su función principal es organizar y administrar alrededor de 80,000 santuarios a lo largo del archipiélago. Su principal interés es preservar las tradiciones *shintō* y transmitir valores como la paz. Uno de los principales objetivos de esta asociación es borrar el legado militar de la guerra. No obstante, los nexos políticos creados en ese periodo y el imaginario exportado alrededor del mundo dificultan este proceso, especialmente por el caso del santuario *Yasukuni*.

La promulgación de la constitución de 1946-47, trajo consigo la resolución definitiva en torno a la religión. En el art. 20 separó el patrocinio estatal y permitió la libertad de culto, mientras el art. 89 prohibía el uso de recursos públicos en organizaciones religiosas⁸⁴. En este contexto, el santuario *Yasukuni* se transformó en una entidad religiosa y rompió oficialmente sus relaciones con el aparato estatal, particularmente con el órgano

⁸⁴ Art. 20. “Se garantiza la libertad universal de culto. Ninguna organización religiosa recibirá privilegios del Estado ni tampoco ejercerá autoridad política. Nadie estará obligado a tomar parte en actos, celebraciones, ritos o prácticas religiosas de cualquier índole. El Estado y sus organismos se abstendrán de intervenir en la educación religiosa y en cualquier otra actividad de esta naturaleza”.

Art. 89. “Los fondos u otros bienes públicos no serán utilizados o aplicados para uso, beneficio o mantenimiento de instituciones o asociaciones religiosas, o para empresas de caridad, educacionales o humanitarias, que no estén bajo el control de la autoridad pública.” Página oficial del ministerio de relaciones exteriores, “La constitución de Japón”, WebJapan. [http://www.cu.emb-japan.go.jp/es/docs/constitucion_japon.pdf consultado el 16 de julio de 2015]

militar. En este nuevo panorama, su función principal, referente a la divinización de soldados y el culto de almas heroicas, se mantuvo. De hecho, esta función permanece vigente; aunque con serios matices, pues a pesar del uso militar que este tipo de ritos tuvieron durante el periodo imperial japonés, el trasfondo religioso del santuario está ligado a ellos. En nuestros días los ritos de divinización incluyen a cualquier persona considerada valiosa para la nación, pero por el gran legado del periodo anterior, la inclusión de civiles fue lenta.

En realidad, durante el periodo de ocupación, la continuidad de la práctica ritual de divinización dirigida a los soldados fue el único elemento capaz de plantear en el gobierno de ocupación, la posibilidad de proscribir el santuario. “Entre el 29 de abril y el 1 de mayo de 1946, los administradores de *Yasukuni* divinizaron 26,969 combatientes, más a estas ceremonias dejó de asistir el emperador [...] el motivo de su ausencia no es claro, pero probablemente las autoridades de ocupación influyeron en esta decisión”⁸⁵. Después de estudiarlo detenidamente, el gobierno de ocupación aceptó la permanencia del recinto bajo la condición de que él se limitara a mantener una función religiosa.

Para lidiar con las exigencias del SCAP, los sacerdotes del recinto hicieron una limpieza de elementos militares, sobre todo de sus nexos institucionales con el Estado. Para mantener su estatus tuvieron que lidiar con la ausencia del soporte imperial y con la abolición del respaldo militar, pero a pesar de ello el santuario logró mantener el culto a los héroes de la guerra (deidades tutelares de este recinto) y consolidarse como un centro religioso de manera relativamente pronta.

Este resultado hace que algunos autores cuestionen la debilidad del gobierno de ocupación para lidiar con el tema del santuario, especialmente porque tuvo la autoridad

⁸⁵ Mike M. *The Yasukuni Shrine Conundrum...*, *op. cit.*, p. 34.

para destituirlo y no lo hizo. Las razones que respaldan esta decisión son las siguientes: 1) abolir un sitio religioso iba en contra de la libertad religiosa, 2) el fin de guerra era demasiado cercano y muchas familias aún mantenían lazos con el santuario, especialmente los familiares de los combatientes, 3) el inicio de la Guerra Fría y el cambio de prioridades para el SCAP.

En estas tres razones, se sintetizan las causas que permitieron a *Yasukuni* sobrevivir al periodo de ocupación. El proceso de resistencia del santuario concluyó un año antes de la firma del Tratado de San Francisco, en 1951, después de esta fecha el santuario se alejó del peligro de ser desmantelado. Un acontecimiento significativo de ese año fue la visita del Primer Ministro Yoshida Shigeru, la cual fue seguida año siguiente por la visita del Emperador Hirohito. Ambas, pese a ser protagonizadas por figuras representativas en el escenario político, no causaron serios conflictos en la opinión pública interna o externa, de hecho, ellas recibieron poca atención de los medios y la sociedad en general.

Ante el reinicio de estos encuentros políticos entre el santuario y la esfera política, resulta pertinente destacar que la nueva relación difiere de la relación mantenida durante el periodo militar japonés (de 1868 a 1945). Ahora los sacerdotes sintoístas del santuario celebran ritos y deifican a las almas heroicas, bajo su propia autoridad religiosa, sin depender de la autorización del Estado. Por lo tanto, las autoridades estatales y el emperador sólo son practicantes más de una vertiente del *shintō*, cuyo principal interés es el apaciguamiento de los espíritus.

En este punto resulta pertinente recordar que la derrota de 1945 albergó una especie de trauma colectivo sobre gran parte de la población. En la mayoría brotaban sentimientos que oscilaban entre angustia, desconcierto, sorpresa, miedo, arrepentimiento. Gran parte de ellos compartían un espectro de desilusión sobre las autoridades, sus instituciones, y en

algunos casos sobre ellos. Este desamino se extendió a la relación que mantuvieron con el santuario *Yasukuni*, al sentir que las muertes fueron en vano. No obstante, estos sentimientos no eran generalizados “tras el fin del periodo de ocupación, el 28 de abril de 1952, varios japoneses comenzaron a hablar sobre la renacionalización del santuario”⁸⁶, en su mayoría eran familiares algún alma deificada en este recinto.

Es una realidad que el apoyo de la familias de los fallecidos posibilitó la permanencia del santuario, mediante una gran colecta de firmas ellos fueron los principales opositores para la reducción del santuario *Yasukuni* a un memorial. Después de la ocupación, estas familias se organizaron bajo la Asociación de familias de los soldados valientes *Nihon Izokukai* (日本遺族会) en 1953. Su principal interés con respecto a *Yasukuni* era ayudarlo a renacionalizarse, pues esta asociación mantiene “que si el Estado vuelve a patrocinar el santuario y a respetar y honrar apropiadamente a los soldados nuevamente ellos serán compensados de manera justa”.⁸⁷

La asociación de familias es el grupo de interés más representativo que lucha por la renacionalización del santuario. Gracias a su capacidad de convocatoria, característico en el periodo inicial de la posguerra, este grupo captó la atención de algunos grupos políticos conservadores que coincidían con su interés, entre ellos algunos miembros de PLD (Partido Liberal Demócrata). La fusión de intereses entre ambos grupos posibilitó la concertación de políticas claras que intentaban restablecer los nexos entre el *shintō* y el Estado. “De 1969 a 1974, líderes de PLD presentaron seis iniciativas para la renacionalización del santuario *Yasukuni*. En su argumento exponían mantener al santuario *Yasukuni* como un sitio nacional para recordar a los soldados caídos en batalla, según ellos el santuario no podía ser

⁸⁶ Safier, Joshua, *Yasukuni shrine and the...*, *op. cit.*, p.38.

⁸⁷ Mike M. *The Yasukuni Shrine Conundrum...*, *op. cit.*, p. 35.

relegado a una institución religiosa. Es más, las visitas de primeros ministros deberían ser apoyadas y entendidas como un deber cívico”.⁸⁸

Aunque los intentos nunca cumplían su objetivo (la renacionalización del santuario), las visitas de figuras políticas como respaldo eran necesarias para mantener su acuerdo. Por este motivo, desde 1945 hasta 1985 las visitas fueron relativamente constantes.

**VISITAS DE PRIMEROS MINISTROS JAPONESES AL SANTUARIO YASUKUNI DESDE EL
FINAL DE LA II GM.**

Primer ministro	# Visitas	Fecha
Higashikuni Naruhiko	1	18.8.1945
Shidehara Kijūrō	2	23.10.1945; 20.11.1945
Katayama Tetsu	0	
Ashida Hitoshi	0	
Yoshida Shigeru	5	18.10.1951; 17.10.1952; 23.4.1953; 24.10.1953; 24.4.1954
Hatoyama Ichirō	0	
Ishibashi Tanzan	0	
Kishi Nobusuke	2	24.4.1957; 21.10.1958
Ikeda Hayato	5	10.10.1960; 18.6.1961; 15.11.1961; 4.11.1962; 22.9.1963
Satō Eisaku	11	21.4.1965; 21.4.1966; 22.4.1967; 23.4.1968; 22.4.1969; 18.10.1969; 22.4.1970; 17.10.1970; 22.1.1971; 19.10.1971; 22.1.1972;
Tanaka Kakuei	5	8.7.1972; 23.4.1973; 18.10.1973; 23.4.1974; 19.10.1974
Miki Takeo	3	22.4.1975; 15.8.1975; 18.10.1976

⁸⁸ Mullins, Mark R. *Religion in contemporary Japanese lives*. *Routledge Handbook of Japanese Culture and Society*. Routledge, Oxford, 2011, p. 72.

Fukuda Takeo	4	21.4.1977; 21.4.1978; 15.8.1978; 18.10.1978
Ōhira Masayoshi	3	21.4.1979; 18.10.1979; 21.4.1980
Suzuki Zenkō	9	15.8.1980; 18.10.1980; 21.11.1980; 21.4.1981; 15.8.1981; 17.10.1981; 21.4.1982; 15.8.1982; 18.10.1982
Nakasone Yasuhiro	10	21.4.1983; 15.8.1983; 18.10.1983; 5.1.1984; 21.4.1984; 15.8.1984; 18.10.1984; 21.1.1985; 22.4.1984; 15.8.1985
Takeshita Noboru	0	
Uno Sōsuke	0	
Kaifu Toshiki	0	
Miyazawa Kiichi	1	11.1992
Hosokawa Mirihiro	0	
Hata Tsutomu	0	
Murayama Tomiichi	0	
Hashimoto Ryūtarō	1	29.7.1996
Obuchi Keizō	0	
Mori Yoshiro	0	
Koizumi Junichirō	6	13.8.2001; 21.4.2002; 14.1.2003; 1.1.2004; 17.10.2005; 15.8.2006
Abe Shinzō	0	
Fukuda Yasou	0	
Asō Tarō	0	

Cuadro 3. Fuente: Mochizuki, Mike 2010.

Es importante señalar que cada intento para renacionalizar el santuario falló debido a la coalición entre partidos de oposición, sindicatos y asociaciones religiosas, quienes se oponían la aprobación de esta iniciativa. Estos grupos difundieron las implicaciones de la política y buscaron apoyo de miembros de la sociedad civil, para incrementar la fuerza de

rechazo. Debido a este entorno, el 15 de abril de 1974, 500 personas realizaron una huelga de hambre para mostrar su rechazo a la renacionalización del santuario, a su vez, más de 10,000 personas más se reunieron en una protesta en Tokio. De acuerdo a Powles Cyril, el 25 de abril se reportaron protestas similares en Sapporo, Naha, Hiroshima, Kōbe y una docena de otras ciudades.⁸⁹

Después de los primeros fallos en contra de la iniciativa propuesta por la asociación de familias y el PLD, la Asociación intentó popularizar su causa para obtener más apoyo de la población, más esto no ocurrió; es más, el problema se complicó aún más después de la divinización de criminales clase A⁹⁰ en 1978, pues a partir de ahí explotó una controversia nacional que pronto se volvió internacional y se mantiene hasta nuestros días.

Desde entonces hasta ahora, la alianza entre el PLD y el *nihon izokukai* (Asociación de familias de los soldados valientes) se percibe como un esfuerzo claro de reestructurar la relación entre el Estado y la religión de preguerra, sin embargo, generalizar al PLD como una voz uniforme en éste y otros temas sería un error. El PLD en su origen es un partido político que integra diversas líneas conservadoras (desde las ultranacionalistas y xenofóbicas hasta las expresiones más moderadas), por lo tanto, este partido no mantiene

⁸⁹ Powles, Cyril, *Yasukuni Jinja Hōan: religion and politics in contemporary Japan*. Pacific Affairs, 1976, p. 491.

⁹⁰ Los criminales clase A fueron los principales líderes japoneses juzgados por el Tribunal Militar de Tokio debido a que cometieron “crímenes contra la paz”. En conjunto, 28 políticos, militares e intelectuales fueron juzgados; siete de ellos (el general Hideki Tojo, el general Seshiro Itagaki, el general Kenji Dohihara, el general Iwane Matsui, el general Heitaro Kimura, el teniente general Akira Muto y el primer ministro Koki Hirota fueron sentenciados a muerte, 16 fueron sentenciados a cadena perpetua; uno (Shigenori Togo) fue sentenciado a veinte años de prisión y otro (Mamoru Shigemitsu) fue sentenciado a prisión por siete años. Yosuke Matsuoka, el primer ministro que concluyó la alianza entre Italia, Alemania y Japón y el almirante Osami Nagano murieron durante los tribunales. Shumei Okawa, un ideólogo militar, fue descartado por transtornos mentales. El general Yoshijiro Umezu, el embajador Toshio Shiratori, el ministro del exterior Shigenori Togo, el general Kuniaki Koiso y el primer ministro Kiichiro Hiranuma murieron en prisión. Shigemitsu fue liberado bajo palabra en octubre de 1950. Otros condenados a cadena perpetua fueron liberados bajo palabra y en 1958 once países involucrados en los juicios de Tokio acordaron liberar a todos los criminales clase A restantes. Hasegawa, Tsuyoshi; Togo, Kazuhiko. *East Asia's Haunted Present: Historical Memories and the Resurgence of Nationalism: Historical Memories and the Resurgence of Nationalism*, Greenwood Publishing Group, Westport, 2008, p.123.

una política uniforme en todas sus iniciativas, existen diversas voces dentro del partido y ello aplica al caso del santuario *Yasukuni*.

Esta situación se repite dentro del *nihon izokukai*, pues a pesar de poseer en su origen más de 4.5 millones de miembros, no todos apoyaban, ni apoyan ahora la renacionalización del recinto. Ellos creen que el proceso de divinización fue discriminatorio y olvidó a muchas víctimas de la guerra, entre ellos japoneses y no japoneses, particularmente los afectados por las bombas de Hiroshima y Nagasaki. En este sentido, glorificar y venerar sólo a quienes murieron en batalla es un acto injusto.

De esta manera, como afirma Harry Harootunian, para muchos el problema del santuario *Yasukuni*, constituye un signo de repetición, también significa un retorno a la represión, ahora fuera de tiempo y lugar, un intento despojado de su marco histórico, lo que Freud una vez identificó como “siniestro” *unheimlich*, un fantasma que surge de lo que fue para causar problemas en las estables fronteras entre el pasado y el presente.⁹¹

Como se puede ver, las visitas al santuario *Yasukuni* comenzaron como un problema nacional. En sus inicios, ni la República Popular de China o la República Democrática de Corea protestaban. De hecho, el problema original no era si había criminales clase A. El motivo de controversia surgió del afán de captar apoyo para las iniciativas de renacionalización del santuario, pues como no eran aprobadas por la Dieta se pensaba que una presencia más constante de políticos al santuario sería importante.

⁹¹ Harootunian, Harry, *Memory, mourning, and national morality: Yasukuni Shrine and the reunion of state and religion in postwar Japan*, en *Nation and religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1999, p. 147.

En 1975, el primer ministro Miki Takeo buscó el apoyo de los grupos vinculados a *Yasukuni*, pero sus manifestaciones de apoyo eran débiles.⁹² Quizá eso lo llevó a visitar el santuario *Yasukuni* el 15 de Agosto de ese año, quizá no. No obstante, el resultado de este acontecimiento causó gran polémica, especialmente en los medios de comunicación. Cuando él fue cuestionado por su acción dijo que su visita fue en calidad de “privada”. Esta declaración cambió la manera de ver las peregrinaciones a *Yasukuni*, pues implicaba que las previas fueron “oficiales”. De esta forma comenzó un debate nacional para discutir si los primeros ministros debían aclarar las condiciones de su visita. Aunque de ser oficial o privada, igualmente eran sometidos a escrutinio público, especialmente Fukuda, Suzuki y Nakasone.

Tanta atención de los medios llamó la atención al exterior, particularmente del ministro de asuntos exteriores chino Wu Xueqian, quien expresó su preocupación respecto al santuario⁹³. Esa declaración causó demostraciones anti-japonesas a gran escala, por parte de ciudadanos jóvenes. Así, empezaron los pronunciamientos en contra y a favor que culminaron con la decisión de Nakasone de suspender las visitas para no complicar sus relaciones con China. En aquél momento, Japón por cuestiones económicas, especialmente relacionadas con el mercado de los energéticos buscaba mantener buenas relaciones con China, más la suspensión de visitas marcó la pauta para asumir que las acusaciones provenientes de China y demás países víctimas del imperialismo eran aceptadas por el Estado japonés.

⁹² El 16 de junio de 1975 fue atacado por un grupo de extrema derecha cuando asistió al funeral del primer ministro Satō Eisaku [...] probablemente los grupos de derecha lo veían ampliamente asociados con los grupos más liberales del PLD. *Ibid.*

⁹³ El Ministerio chino de Relaciones Exteriores expresó al gobierno japonés “manejar el asunto con prudencia”, en referencia a visitas futuras. Estas peticiones de prudencia continuaron en los primeros años de 1986. Durante la visita de Wu Xueqian a Japón en el mes de abril, él hizo una obligada referencia al asunto de *Yasukuni*, en el cuál habló de la emergencia de problemas que requerían una cuidadosa reconsideración. Rose, Caroline, *Sino-Japanese relations: facing the past, looking to the future?*, Routledge, Nueva York, 2004.

Esta problemática desapareció del espectro internacional durante muchos años, fue el Primer Ministro Koizumi quien la trajo de vuelta. Al igual que ministros previos buscó el apoyo de la Asociación de familias y se comprometió a visitar el santuario. A pesar de las reacciones de sus vecinos, él continuó con estas visitas de manera constante. La realidad es que las visitas nunca se transformaron en intenciones políticas de renacionalización o algo similar, pero sí llamaron mucho la atención de la prensa. Al principio, la mayoría de los japoneses se mostraban en contra (mediante encuestas de periódicos). Sin embargo, la respuesta a las visitas cambió la perspectiva de los japoneses y alrededor de la mitad las aprobaban.

El gran motivo para el cambio de perspectiva está relacionado con las cada vez más constantes y fuertes críticas externas, en alguna medida los japoneses estaba de acuerdo en que los crímenes cometidos en la guerra del Pacífico fueron fatales, pero también comenzaban a poner atención que las críticas eran demasiado duras, para un país que se acomodó a las reglas del juego y que no fue el único culpable de la misma. A pesar de que hoy en día, el principal eje de la controversia gira en lo internacional, los aspectos nacionales siguen presentes. A países vecinos no les gusta ver estas manifestaciones de Japón, pero no tienen problema en incentivar sentimientos anti-japoneses con el objetivo de fortalecer sus nacionalismos.

En suma, el santuario *Yasukuni* puede verse desde dos ópticas, aunque la internacional persiste, la nacional nos muestra las causas reales detrás de ellas. La realidad es que detrás de la Asociación de familias y la Asociación de santuarios, sí hay una expresión de nacionalismo y nostalgia por los tiempos de “gloria”, más esta influencia no es tan grande como para revivir el sistema previo a 1945, ni hay la cantidad suficiente de personas interesadas en ello.

Actualmente, en Japón hay un escaso apoyo por la renacionalización del santuario, la mayoría prefieren ignorar este tema. Por ello, lo que es posible ver con éste, y los otros problemas vinculados con añoranza del pasado y surgimiento de un nacionalismo, es que Japón es quizá el único país en el mundo que debe vivir con la prohibición de albergar un sentimiento nacionalismo, por muy natural que sea en este mundo formado por naciones, dónde el eje del sistema es diferenciarnos de los otros para existir como Estados.

CONSIDERACIONES FINALES

El acercamiento al santuario *Yasukuni* de este trabajo incluye aspectos religiosos, políticos, culturales y sociales, mediante los cuales intento romper una visión fragmentada de los significados que se ocultan detrás de él. Actualmente, el santuario se mantiene como un icono de la guerra del Pacífico y es innegable que en ese tiempo tuvo una función muy significativa en el proceso de adoctrinamiento japonés, la mayoría de los soldados muertos en batalla miraban con esperanza a *Yasukuni* como un lugar de refugio y reencuentro. Sin embargo, en los últimos años el santuario sufrió diversos cambios, sociales, culturales y políticos. Por ello, no podemos atrapar al santuario en el tiempo y pensar que en nuestros días los intentos de acercamiento político, religioso, cultural o social funcionan de la misma forma.

El primero cambio vino con el periodo de ocupación. En este tiempo, las autoridades promovieron la disolución del *shintō* de Estado, porque lo veían como un medio de fomento del nacionalismo. Ellos creían que el santuario era un peligro para los ideales de democracia y la libertad que impulsaban. Por este motivo decidieron abolirlo. En su origen, esta visión causó división social, pues no era compartida por todos. Por ejemplo, desde la perspectiva de algunos grupos conservadores, el santuario era un símbolo de lazos de lealtad, con la familia y con la nación. Ambas interpretaciones generaron tensión al interior de Japón, sin embargo, la pérdida de influencia de los grupos conservadores y la autoridad de las fuerzas aliadas permitió la abolición de los privilegios otorgados a este recinto durante el periodo imperial japonés y la separación del Estado de cualquier institución de carácter religioso.

Como expuse en el segundo capítulo, la historia del santuario no terminó con la disolución del patrocinio estatal. La implementación del artículo 20 y el artículo 89 sólo fueron la respuesta del gobierno de ocupación a la relación entre la religión y el Estado. Al final, esta resolución permitió el inicio de la controversia, al mantener el recinto como un complejo religioso. En este sentido, el santuario regresó a sus raíces religiosas vinculadas a la pureza y la descontaminación, especialmente al reconocimiento de la “buena muerte” y el apaciguamiento de los espíritus de la guerra. Desde la óptica religiosa y desde la óptica de las familias que aun buscaban algún consuelo en este recinto, el restablecimiento de este tipo de ceremonias fue una cuestión natural.

Este tipo de ritos son en gran medida el objeto de crítica, pues no creen que el santuario contenga un carácter religioso substancial. Sin embargo, como vimos a lo largo de este texto, la tradición de apaciguamiento de espíritus mantiene cierta línea de continuidad en la historia japonesa, y pese a su uso en el discurso político de gobierno japonés del periodo (1868-1945), es entendible que algunos miembros de la comunidad mantengan relaciones de apego en torno a él.

El año más crítico para la controversia del santuario se desató en 1985, en este año el problema del santuario se alejó del ámbito doméstico y atrajo la atención de países como la República Popular de China, la República Democrática de Corea y otros países de la región de Asia del Este. Este año fue fundamental para rescatar la interpretación militar del santuario de años previos. El problema básico recayó en que estos países se identifican como víctimas de la Guerra del Pacífico, por lo tanto asumían (y aún mantienen) que las visitas de políticos a este recinto son una negación de las atrocidades cometidas durante la guerra y por tanto una afrenta de Japón ante el orden internacional establecido. En los

últimos años, esta perspectiva es el eje principal del debate regional sobre el santuario, sobre todo por su relación con temas como la memoria histórica, la responsabilidad internacional y el resurgimiento de los nacionalismos en la zona.

A pesar de la antigüedad del conflicto, el tema del santuario y de las visitas oficiales no permanece de forma constante en las agendas de los países involucrados. Durante muchos años, este tema pasó a segundo plano, por la primacía de las relaciones económicas y comerciales entre los países de la región. De esta forma, los problemas irresueltos de la II Guerra Mundial aparecen como elementos constantes, pero esporádicamente graves que mantienen diferencias y fricciones entre ellos. Durante mucho tiempo, la mejoría en las relaciones diplomáticas, en cuanto al asunto de *Yasukuni*, estuvo favorecida por la suspensión de visitas de políticos o primeros ministros a este recinto, a partir de 1985. Esta decisión fue sumamente importante porque en el plano internacional, se interpretó como la aceptación de que los críticos de ellas tenían razón, es decir, como una validación de que el santuario *Yasukuni* puede ser interpretado como un símbolo nacionalista.

Pese a esta situación, el resurgimiento de las visitas mediante las acciones del Primer Ministro Jun'ichirō Koizumi revivieron la multiplicidad de interpretaciones que puede tener este recinto. Diversos autores como Takahashi Tetsuya o Masaru Tamamoto tratan de no caer en el consenso común, que concluye en el resurgimiento del nacionalismo en Japón. Más el continuo impulso que se le da a esta temática en la prensa nacional e internacional favorece a la interpretación tradicional. Es claro que la relevancia de este sitio cambia dependiendo del momento histórico y del ambiente político-económico-social que en él se desarrolle.

La mayoría de las veces, se suele asumir que el problema permanecerá mientras este santuario continúe rindiendo culto a los héroes de guerra, especialmente a los criminales de clase A o mientras el santuario exista, independientemente de que en Japón no exista un frente unido que busque su renacionalización, es más, a pesar de que en términos concretos el santuario este apoyado por un grupo minoritario.

En suma, el santuario es un recinto que tiene muy presente su relación con el pasado, un sitio que fácilmente evoca alguna memoria del periodo imperial japonés, este tipo de memoria se orienta en dos direcciones, mientras para algunos es un símbolo de consuelo, para otros es un símbolo de amenaza. Sin embargo, limitar el santuario a un conflicto con la narrativa histórica y con la manera en que entendemos la historia, demuestra que el santuario sólo se ve desde la perspectiva funcional que tuvo en su origen y no integra los cambios que ha incorporado en los últimos años.

En términos generales, el santuario más allá de una visión política derivada de su función en la II GM es un reflejo de varios aspectos sociales de ese país, un tema que difícilmente puede clasificarse en algún aspecto específico porque los abarca todos, por su capacidad multidimensional. Entra en el terreno político porque hay grupos de interés detrás de él, entra en el terreno religioso porque pertenece a la tradición del *kami*, entra en el plano cultural por las tradiciones que celebra, entra en el terreno social porque es un sitio público en él cual se desarrollan interacciones sociales y hay individuos que tienen relaciones de apego hacia él y entra en el plano internacional porque está vinculado a temas relativos a la memoria histórica y a la responsabilidad internacional, por tanto, analizarlo desde una sola óptica limita nuestra comprensión de su significado.

En suma, podemos decir que el santuario Yasukuni es un recinto fuertemente vinculado al pasado militarista de Japón, su función primordial es apaciguar espíritus vengativos que murieron por la nación. Durante el periodo de guerra, el santuario funcionó como un mecanismo de promoción del patriotismo, mismo que fue debilitado por las continuas derrotas del gobierno japonés. Al terminar la guerra, este recinto sufrió diversos cambios, pero ellos fueron graduales. El cambio más importante fue la separación entre él y el Estado, actualmente es un sitio eminentemente religioso, pero la religión que se practica en este lugar está vinculada al apaciguamiento de espíritus, a pesar de su capacidad de generar polémica, este recinto no tiene una gran capacidad de convocatoria social. Además, la mayoría de sus visitantes no se reconocen como miembros de una fe específica o como impulsores del retorno al sistema previo a la derrota japonesa, lo cual favorece a una influencia poco significativa del recinto al interior de su población.

A nivel internacional, la respuesta tardía y la continua retórica en reclamos muestran que la herencia de la II GM sigue estando muy presente en las relaciones entre Estados de esta región. Esto no necesariamente es una posibilidad de conflicto, pero sí es una señal clara de que la historia es un tema muy presente y aún falta mucho para que los Estados de la región superen esta etapa, que como mencioné con anterioridad, forma parte de lo que parecería una posguerra interminable.

BIBLIOGRAFÍA

AFP. «China raps Japan after Abe's wife visits Yasukuni Shrine.» *Japan Today*, 24 de Mayo de 2015.

Ama, Toshimaro. *Why are the Japanese non-religious?: Japanese spirituality: being non-religious in a religious culture*. Lanham: University Press of America, 2005.

- Arnason, Johann, y Ireneusz Pawel Karolewski, . *Religion and Politics: European and Global Perspectives*. Edingurgo: Edinburgh University Press, 2014.
- Bestor, Victoria, Theodore Bestor, y Akiko Yamagata, . *Routledge handbook of Japanese culture and society*. Oxford: Routledge, 2011.
- Breen, John, ed. *Yasukuni, the war dead and the struggle for Japan's past*. Londres: Hurst & Company, 2007.
- Cook, Haruko Taya, y Theodore Failor Cook. *Japan at war: an oral history*. Nueva York: New Press, 1992.
- De Bary, Wm Theodore, Carol Gluck, y Donald Keene, . *Sources of Japanese Tradition: Volumen 2, 1600 to 2000*. Nueva York: Columbia University Press, 2005.
- Dyke, Ken R. *A Study Prepared by General Headquarters, SCAP, CI & E Section*. Nagoya: Contemporary Religions in Japan, 1966.
- Edwards , Walter. *Event and process in the founding of Japan: the horserider theory in archeological perspective*. Seattle: Journal of Japanese Studies, 1983.
- Fitzgerald, Timothy. *The ideology of religious studies*. Nueva York: Oxford University Press, 2000.
- Fukase-Indergard, Fumiko. «Religious nationalism and the making of the modern Japanese state.» *Theory and Society*, 2008: 343-374.
- Hardacre, Helen. *Shintō and the State, 1868-1988*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1989.
- Harootunian, Harry. «Memory, mourning, and national morality: Yasukuni Shrine and the reunion of state and religion in postwar Japan.» En *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, editado por Peter Van Der Veer y Lehmann Hartmut, 144-159. Nueva Yersey: Pinceton University Press, 1999.
- Hiro , Saito. *Northeast Asia's Difficult Past: Essays in Collective Memory*. Editado por Kim Mikyoung y Barry Schwartz. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Holtom, Daniel. *The National Faith of Japan: a study in modern Shinto*. Nueva York: Routledge, 1965.
- Isomae, Jun'ichi. *Religious Discourse in Modern Japan Religion, State and Shinto*. Boston: Brill, 2014.
- Kiley , Cornelious J. *State and dynasty in archaic Yamato*. Nagoya: Journal of Asian Studies, 1973.
- Kim, Hankwon. *Cultural and state nationalism: South Korean and Japanese relations with China*. Ann Arbor: ProQuest, 2007.

- Kitagawa , Joseph Mitsuo. *On understanding Japanese religion* . Princeton : Princeton University Press, 1987.
- Klaus, Antoni. *Yasukuni-jinja and folk religion: The Problem of vengeful spirits*. Nagoya: Asian Folklore Studies, 1988.
- Maxey, Trent Elliot. *The "greatest Problem": Religion and State Formation in Meiji Japan*. Massachusetts: Harvard University Asia Center, 2014.
- Michizuki, Mike M. «The Yasukuni Shrine Conundrum: Japan's Contested Identity and Memory.» En *Northeast Asia's difficult past: essays in collective memory*, de Mikyoung Kim y Barry Schwartz, 31-52. Palgrave Macmillan, 2010.
- Miller, Roy Andrew. *A Chronicle of Gods and Sovereigns: Jinnō Shōtōki of Kitabatake Chikafusa*. Traducido por H. Paul Varley. Nueva York: Columbia University Press, 1980.
- Naoko, Shimazu, ed. *Nationalism in Japan*. Nueva York: Routledge, 2006.
- Nelson, John. «Social memory as ritual practice: commemorating spirits of the military dead at Yasukuni Shinto shrine.» *The Journal of Asian Studies*, 2003: 443-467.
- O'Brien, David M., y Yasuo Ogoshi. *To Dream of Dreams: Religious Freedom and Constitutional Politics in Postwar Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996.
- O'Dwyer, Shaun. *The Yasukuni Shrine and the competing patriotic pasts of East Asia*. Indiana: History & Memory, 2010.
- Ono, Sokyo. *Sinto: The kami way*. Tuttle publishing, 2004.
- Powles, Cyril. «Yasukuni Jinja Hoan: religion and politics in contemporary Japan.» *Pacific Affairs*, 1976: 491-505.
- Rambelli, Fabio. *The Emperor's New Robes: Processes of Resignification in Shingon Imperial Rituals*. París: Cahiers d'Extrême-Asie, 2002.
- Requena, Cora. *La creación del mundo japonés: representaciones mitológicas y literarias en el Kojiki* . Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2007.
- Rose, Caroline. «Sino-Japanese relations: facing the past, looking to the future?» Nueva York: Routledge, 2004.
- Safier, Joshua. *Yasukuni shrine and the constraints on the discourses of nationalism in twentieth century Japan* . Kansas: Dissertation, 1997.
- Scheid, Bernhard. *Shinto as a religion for the warrior class: the case of Yoshikawa Koretaru*. Nagoya: 2002, 2002.

- Shimazu, Naoko. «Reading the diaries of Japanese conscripts: forging national consciousness during the Russo-Japanese war.» En *Nationalisms in Japan*, editado por Naoko Shimazu, 41-65. Nueva York: Routledge, 2006.
- Sturgeon, William Daniel. *Japan's Yasukuni Shrine: Place of Peace or Place of Conflict?* Miami: Dissertation, 2006.
- Sugimoto, Yoshio. *The Cambridge companion to modern Japanese culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Susumu, Shimazono, y Murphy Regan E. *State Shinto in the Lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in Late Meiji*. Nagoya: Japanese Journal of Religious Studies, 2009.
- Swanson, Paul Loren, y Clark Chilson. *Nazan guide to Japanese religions*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2006.
- Tanaka, Akihiko. «The Yasukuni Issue and Japan's International Relations.» En *East Asia's Haunted Present: Historical Memories and the Resurgence of Nationalism: Historical Memories and the Resurgence of Nationalism*, de Tsuyoshi Hasegawa y Kazuhiko Togo, 119-141. Westport: Greenwood Publishing Group, 2008.
- Tomohiro , Osaki, y Reiji Yoshida. «Ministers visit divisive war shrine on 70th anniversary of war end.» *The Japan Times*, 15 de Agosto de 2015.
- Toshio, Kuroda. *The imperial law and the Buddhist law*. Traducido por Jacqueline I. Stone. Nagoya: Japanese journal of religious studies, 1996.
- Toshio, Kuroda, y Allan Grapard. *The World of Spirit Pacification: Issues of State and Religion*. Nagoya: Japanese Journal of Religious Studies, 1996.
- Yasukuni Shrine web*. «<http://www.yasukuni.or.jp/english/about/index.html>.» 15 de Noviembre de 2014.
- Yoshida, Reiji. «Akie Abe pays visits to war-linked Yasukuni Shrine.» *The Japan Times*, 15 de Mayo de 2015.