

# EL MAL, LA CULPA Y EL PECADO EN EL SINTOÍSMO RITO, MUERTE, MANCHA: LAS PERSPECTIVAS DEL MAL\*

EVIL, GUILT AND SIN IN SHINTŌ  
RITUAL, DEATH, POLLUTION: PERSPECTIVES ABOUT EVIL

ALFONSO FALERO  
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

---

## RESUMEN

En la tradición sintoísta, el problema de la infracción moral y ritual está profundamente relacionado con nociones específicas sobre el mal y el mundo de los muertos, es decir la contaminación. No siendo posible entresacar de los textos y prácticas antiguos suficientes elementos para interpretar una teoría coherente del pecado, en este ensayo las varias tendencias de interpretación son tratadas desde un punto de vista histórico, genealógico y holístico. Se proporcionan los textos fundamentales para el análisis y el resultado apunta a una comprensión del problema en el que no hay cabida para la metafísica, o lo meta-histórico, o bien lo trascendente. El problema de la infracción moral y ritual sigue siendo social, jurídico y relacional.

## ABSTRACT

In the Shinto tradition, the problem of moral and ritual infraction is deeply related to specific notions about evil and the realm of the dead, that is pollution. Not being possible to withdraw from the ancient texts and practices enough elements to construe a cohesive theory of sin, in this essay the several trends of interpretation are treated from a historical, genealogical and holistic point of view. Key texts are provided for analysis, and the result points to an understanding of the problem wherein there is no room for the metaphysical, or the meta-historical, or else the transcendent. The problem of moral and ritual infraction remains being societal, juridical and relational.

---

\* Este ensayo forma parte del proyecto de investigación *Textos y temas fundamentales del pensamiento japonés: materiales para una filosofía intercultural*, con código referencia FFI2012-36210, del Ministerio de Economía y Competitividad.

---

**PALABRAS CLAVE**

Mal, culpa, pecado, sintoísmo, rito, muerte, mancha.

**KEY WORDS**

Evil, guilt, sin, Shinto, ritual, death, pollution.

---

Fecha de recepción: 05/02/2013

Fecha de aceptación: 28/06/2013

---

## 1. OBSERVACIONES PRELIMINARES

**1.1** Demarcación de ámbito. En este ensayo no se encontrará una exposición objetivista de listas de transgresiones, ni de penas recogidas en los códigos legales. Tampoco hay una intención exhaustiva de presentar todos los lugares donde aparece textualmente una referencia a un tema tan amplio como es mal, culpa y pecado. Ni siquiera una presentación sumaria de los mismos. Aunque el sintoísmo es una religión viva, el autor limitará sus comentarios a los textos más antiguos de la tradición japonesa. Además, ha de advertirse que la mayor parte de los textos del Japón antiguo no pertenecen a ninguna tradición religiosa específica, pues no son textos religiosos, aunque contengan elementos propios del discurso religioso como es la mitología. Por sintoísmo entendemos la tradición religiosa autóctona de Japón, sin definirla más allá para evitar entrar en la polémica actual que se da sobre el tema. Nos dirigiremos a los lugares originales donde aparecen los conceptos relacionados con el mal, y concentraremos la mirada en estos *topoi* privilegiados, con la convicción de que ello nos va ayudar a captar dichas ideas en su fase emergente, exenta si es posible de reflexión *a posteriori*. Por tanto, nos decantamos por un enfoque fenomenológico que busca sorprender a la *conciencia* del mal en su propio juego, más que analizar los *sistemas* de clasificación y codificación de la conducta.

**1.2** Nuestro análisis de los términos será de carácter hermenéutico, entendiendo a cada concepto en el contexto semiótico de su propia cultura. Pero nuestra posición no puede ser neutra, pues partimos de nuestra propia precomprensión del problema, así que intentaremos reproducir la aproximación a los términos como si se tratase de los *hallazgos* espontáneos de una conciencia formada en nuestra cultura, potenciando al máximo el carácter de *encuentro* intercultural de este ensayo. El autor es perfectamente consciente de que esta metodología es tan limitada como cualquier otra, y en ningún momento pretende convencer de su excelencia *sobre* otros posibles enfoques.

**1.3** Se evitará en la medida de lo posible la sobrecarga de términos en su fonética original, y nos serviremos de la traducción mientras la claridad del contexto lo permita. Del mismo modo, omitiremos una introducción didáctica al mundo del sintoísmo, pues se irá descubriendo conforme se avance en el recorrido.<sup>1</sup>

**1.4** Se ofrece la traducción al castellano de los textos en el Apéndice. Algunos de ellos se traducen por primera vez al castellano. Este ensayo se basa en una lectura propia y original de las fuentes, y no solo en un estudio de la literatura secundaria, por lo que las referencias bibliográficas a las fuentes secundarias se ciñen al propio desarrollo de nuestra argumentación. La matriz de este trabajo se encuentra en la tesis doctoral del autor, defendida en la Universidad Kokugakuin en Tokio, en marzo de 1997, con el título de *Shintō to Catholic ni okeru tsumi rikai no hikaku kenkyū*, y en la tesina de Máster defendida en la misma universidad, con fecha de marzo de 1994, y con título de *P. Ricoeur ni yoru aku no shōchōron to shintō*.

---

1. Para una introducción sobre este tema, puede consultarse la obra *Aproximación al sintoísmo* (2007), Salamanca: Amarú Eds., coordinada por el autor de este artículo.

1.5 Respecto al uso de las fuentes, hemos utilizado la edición de Iwanami Shoten de la colección Nihon Koten Bungaku Taikei para el *Kojiki/Norito* (Vol. 1 de la colección), el *Fudoki* (Vol. 2) y el *Nihon Shoki* (Vols. 3/4). Esta edición tiene gran reconocimiento académico y acompaña el texto original de una lectura interpretativa, con abundante presencia de notas. La edición de estos clásicos en la colección Kokushi Taikei de la editorial Yoshikawa Kōbunkan, igualmente de gran prestigio, es de interés para advertir de variantes léxicas en el texto original, pero no ofrece claves de lectura. En cuanto a interpretación y traducciones, hemos consultado el texto de comentario de Motoori Norinaga, *Kojikiden*, y las dos traducciones al inglés, la clásica de B.H. Chamberlain, de 1882, y la contemporánea de D.L. Philippi de 1968, ambas realizadas por expertos niponólogos.<sup>2</sup> A estos clásicos hemos añadido la consulta del *Shoku Nihongi* (797), que contiene información histórica sobre rituales. De los *norito*, hemos consultado además las ediciones clásicas de Tsugita Jun (1927), Aoki Kigen (1985), Nishimuta Takao (1987) y Kaneko Takeo (1991), así como los estudios que las acompañan. Como traducción, la clásica de K. Florenz (1927), y las modernas de D.L. Philippi de 1959 y de F. Bock (1972). Igualmente, hemos consultado la literatura de comentario del mismo, desde el *Nakatomi harae kunge*, con edición de los originales en la colección Ōharae Kotoba Chūshaku Taisei (Vol. 3) de la editorial Meichō Shuppan, y la traducción al inglés y estudio del primero a manos de M. Teeuwen/H. van der Veere de 1998. Para el *Nihon shoki*, hemos consultado la única traducción existente hasta la fecha, de W.G. Aston en 1896. En cuanto al *Ritsuryō*, hemos utilizado la edición de 1991 de la editorial Iwanami Shoten, en la colección Nihon Shisō Taikei, sin descuidar la edición del *Ritsu* en la colección Kokushi Taikei. No existen traducciones a lenguas occidentales.

Buscamos, pues, las fuentes de la conciencia del mal en Japón.

## 2. EL CAMPO DE LA MITOLOGÍA: EL *KOJIKI* (REGISTRO DE LA ERA ANTIGUA) Y EL *NIHON SHOKI* (CRÓNICA DE JAPÓN)

2.1 Si bien se reconoce gran antigüedad a las fuentes legendarias y mitológicas del Japón arcaico, estas pertenecen al género de transmisión oral y de raíz local hasta que son subsumidas en un *corpus* oficial por el Estado antiguo de Yamato (s. VII) y subsiguientemente de Nara (s. VIII), que tiene carácter canónico, y de este modo pasan a la escritura, y por ende a los archivos estatales. Por tanto, una de las dificultades que presenta la lectura de los textos más antiguos, es decir el *Kojiki* (712) y el *Nihon shoki* (720), es la discriminación entre lo original y lo organizado, en el material que tenemos entre manos.

El *Kojiki* es el texto más antiguo que conservamos de la tradición escrita japonesa. En su redacción final presenta una autoría única, y es entregado a la emperatriz Genmei el año 712. Si bien el objetivo de dicha compilación es hacer una selección y reorganización de materiales preexistentes en un todo orgánico que responda a una determinada lógica, nosotros tenemos la ventaja de asistir al fenómeno del surgimiento de la conciencia del mal en los estratos profundos de la cultura japonesa, así como podemos concebir una

---

2. El lector puede consultar si lo desea la traducción al castellano de 2008, realizada desde el japonés por los traductores R. Tani y C. Rubio.

línea teórica que explique la incorporación de dicha conciencia en el marco simbólico-político del Japón de Yamato y Nara, pues el texto mantiene diversos estratos que una inspección atenta puede rescatar, a la vez que es transparente respecto a lo que podemos denominar la intención de Estado.<sup>3</sup>

Antes de proseguir debemos resolver, provisionalmente al menos, las cuestiones aún pendientes en el campo de los estudios del *Kojiki*, sobre su autoría y su naturaleza como texto. Respecto a la primera cuestión, sabemos que el autor del Prefacio es Ō no Yasumaro (fallecido en 723), desde que en 1979 se descubrió su tumba, despejando desde entonces las dudas que algunos especialistas habían planteado sobre la historicidad de tal personaje. Como autor del Prefacio, que está escrito en un lenguaje sínico diferente al del texto principal, descubrimos en Yasumaro a un erudito de la corte, con profundos conocimientos sobre las tradiciones continentales, y probablemente de origen nipo-coreano, que también intervino en la redacción de la obra hermana el *Nihon shoki* (720). El Prefacio exhibe un despliegue de erudición en cosmogonía continental de corte daoísta, y cabe pensar que fue un añadido posterior a la redacción del cuerpo principal del texto, presumiblemente con la intención de elevar el nivel de prestigio del mismo en los círculos eruditos de las cortes japonesa y continentales. Los contenidos del Prefacio evidencian que Yasumaro disponía de fuentes escritas de origen extranjero para la redacción del mismo, fuentes que no se mencionan, quizá para evitar la impresión de que en Japón no se disponía de un mito cosmogónico a la altura de los mitos extranjeros.<sup>4</sup> El mito cosmogónico japonés puede ser el que aparece al comienzo del texto principal de esta obra, que debe cotejarse con las versiones que aparecen en el *Nihon shoki* para poder reconstruirlo de algún modo. De hecho, en ninguna de estas obras fundacionales se retrotrae la narración más atrás de la aparición de las primeras divinidades y sus genealogías. Por tanto, desde el punto de vista de los conocimientos sobre cosmogonía en los círculos eruditos del momento esta ausencia se percibió como un vacío que debía ser completado con los relatos cosmogónicos de origen continental. El *Kojiki* representa a una triada divina en el comienzo, muy probablemente para darle carácter sapiencial a la genealogía de divinidades del panteón del Takamagahara, que sustentaba el linaje imperial. El *Nihon shoki* sin embargo ignorará esta triada, y comienza el relato por una divinidad, Kuni no Tokotachi, cuyo nombre describe su carácter telúrico y no cósmico.

Yasumaro esgrime en el Prefacio que su función en la redacción del *Kojiki* no ha consistido más que en poner por escrito el saber ancestral preservado en la prodigiosa memoria de un personaje llamado Hieda no Are, supuesto miembro del gremio de los *kataribe* o “narradores”. Aunque tenemos constancia muy escasa de la existencia de un tal personaje, sabemos muy poco de él. Por ejemplo, algunos autores deducen que debió ser una mujer por pertenecer a un clan que proveía de ejecutores de danzas rituales, pero la danza ritual en el Japón antiguo no era un dominio exclusivamente femenino, aunque este clan tuviera como progenitor ancestral a la mítica danzarina Ame no Uzume, que aparece en el propio *Kojiki*. Entendemos que el “argumento de autoridad” de Yasumaro,

---

3. Sobre la relación entre la mitología del *Kiki* (*Kojiki/Nihon shoki*) y la conformación del Estado de Yamato puede consultarse Naoki 1990.

4. Para una introducción didáctico-literaria a los mitos japoneses véase Rubio 2012.

frecuente como recurso de legitimación textual en el periodo antiguo y medieval en numerosas culturas, tiene una doble función. Por un lado, la de prestigiar el proyecto del emperador Tenmu, que había obtenido la sede imperial mediante un golpe de estado, de consolidación de la monarquía de Yamato. Hieda pertenece a un clan de ascendiente sagrado, y el gremio de los *kataribe* tiene mayor autoridad como custodios de la tradición oral, más antigua, originaria, con un componente de chamanismo ancestral, que los registros familiares que poseen las diversas casas nobiliarias en torno a la figura imperial. No participando este gremio en la propia redacción del *Kojiki*, sí que advertimos el valor de legitimación simbólico-institucional que un personaje de las características de Hieda puede tener para la aceptación de un texto no consensuado, sino hegemónico, por las partes implicadas. Y por otro lado entendemos que se trata en este caso de una probable maniobra de justificación de la reelaboración de los materiales disponibles, en aras de ofrecer una única versión que sirva de apoyo al proyecto de Tenmu como emperador de Yamato. Yasumaro se nos muestra como el compilador principal del texto resultante, y quien le da una impronta cohesionada, que justifica nuestra posición de considerar la autoría única del texto en la versión final. Pues un texto como este es probablemente el fruto del trabajo de quizá veinte años de compilación. Probablemente los compiladores pertenecen a familias eruditas de origen coreano e inmigración reciente, lo cual explicaría que fonéticamente haya párrafos que se entiendan mejor en coreano antiguo que en lengua de Yamato. La multiplicidad de registros en su escritura y de fuentes de que procede, comenzando por las crónicas genealógicas de los clanes nobiliarios reunidas en la corte, que constituyen el origen del *Teiki* (compilado en 681), continuando por los registros de hechos legendarios del pasado o *Kyūji*, siguiendo con el material de historia oral atesorado en el gremio mencionado de los *kataribe*, y finalizando con las fuentes continentales no mencionadas en el Prefacio, no nos interesa en este ensayo tanto como la intención de unicidad y de homogeneización de la disparidad de fuentes en una sola historia o narración sancionada por el Estado. Unicidad y homogeneidad acordes a la estrategia de construcción de un Estado centralizado y representado unívocamente por la figura de un solo monarca o emperador de Yamato. Aunque el propio Yasumaro hace mención explícita de la fuente oral de su narración, el *Kojiki* no es en ningún caso una simple transcripción o resumen de otros materiales, sino una selección, reordenación y probablemente elaboración propia, en torno a un diseño previo. Por ejemplo, la ausencia de mención alguna a la heterogeneidad de las versiones sobre los mismos sucesos mitológicos, como la conocemos en el *Nihon shoki*, o la ausencia de registro alguno referido a la llegada del budismo a Japón, revelan de manera palpable el proyecto de Yamato de auto-constituirse por diferencia al Imperio del Centro, en una lógica contrapuesta al proyecto de Nara, su heredero, que por el contrario sustenta la redacción del *Nihon shoki* como un texto interpretable dentro de la tradición historiográfica continental. El final del *Kojiki* es abrupto y no tiene conclusión. Sostenemos que se trata de un texto inacabado, perteneciente a un proyecto autista abortado, y sustituido en breve por el nuevo modelo de Estado de Nara, que se regirá por el contrario por los intercambios con el continente y su posición periférica en el enclave civilizacional sínico.

Finalmente se ha de advertir que la elaborada redacción que presenta el *Kojiki* a partir de sus propias fuentes es menos fiable, como reflejo de estas, que las versiones en escri-

tura sínica que encontramos en el *Nihon shoki*. Y este hecho nos plantea nuestra segunda cuestión: la naturaleza del texto. Debemos advertir de partida que no entendemos que un texto complejo y antiguo como este tenga una sola posibilidad de lectura, ni siquiera una única función. El *Kojiki* es a la vez un monumento literario que recoge algunos de los cantares populares más antiguos conservados, es un *thesaurus* de saber mitológico-folclórico, y simultáneamente tiene pretensión de ser la historia oficial del mundo y del reino de Yamato. Pero siendo un texto muy elaborado a partir de sus numerosas fuentes, resulta ser él mismo fuente secundaria para el conocimiento de las tradiciones mitológicas y populares más antiguas de Japón. De modo que un estudio completo sobre el origen de las tradiciones mitológicas de Japón no podrá basarse exclusivamente en el *Kojiki*, sino que deberá cotejar las versiones de este con otras versiones del *Nihon shoki*, otras fuentes japonesas, como el *Fudoki* (714), y fuentes mitológicas del entorno continental (Corea y China), así como el entorno oceánico (Ryūkyū, Taiwán, Polinesia).<sup>5</sup> Será por el contrario fuente primaria para la historia simbólico-política del estado de Yamato, sea de su fundación en los siglos VI-VII, o en su refundación en los albores de la era Meiji (1860-1870). Aún está por realizar un estudio sistemático y cotejado de esta obra, que supere el legado del intérprete moderno de la misma, Motoori Norinaga (1730-1801), quien en su obra escolástica de interpretación del *Kojiki*, el *Kojikiden* (1798), hace una lectura en clave nacionalista que ha marcado la historia de las *lecturas* de esta obra hasta nuestros días.

2.2 Todo texto religioso de la antigüedad tiene a la vez un carácter político, y por tanto el problema del mal puede ser estudiado en sí, como lo hace la tradición francesa desde Nabert<sup>6</sup> a Ricoeur,<sup>7</sup> o puede ser entendido como una parte de un problema más importante para el Estado, que es el delito y la rebelión. Detrás de toda esta problemática vuelve a aparecer la sombra de una fuerza misteriosa que hay que exorcizar, tras haber castigado a los culpables, y esto es lo que muestran los textos. Por tanto, presenciamos un desplazamiento del problema, partiendo de la esfera simbólico-onírica, para sacar a la superficie sus consecuencias más palpables en el plano social y volver a hundirnos en el subsuelo de lo ignoto y lo misterioso. Aquí descubrimos la doble polaridad del problema, presente desde los inicios: una presencia que oscila desde el fondo irracional de la conciencia humana, incomprensible, inclasificable, indetectable, hasta el polo de su reducción a las categorías de la convivencia humana, es decir al plano jurídico. Pero este se muestra siempre insuficiente, porque cuanto más fino es el tejido de los códigos, más escurridizas se vuelven las formas del mal. Los textos antiguos de Japón muestran la tremenda complejidad del problema de una manera ingenua para nosotros, y de ahí su gran valor.

Del *Kojiki* nos interesa especialmente el volumen primero, que reúne las tradiciones mitológicas principales del Japón antiguo, y nos deja en el punto de inflexión

---

5. No se puede excluir tampoco el contexto eurasiático, que conecta con el contexto mitológico japonés por el norte del archipiélago. Entre los mitólogos japoneses, Ōbayashi Taryō ha mostrado cómo plantear un estudio sistemático comparativo de la mitología japonesa. Su obra de 1991 presenta una muestra de este enfoque, estructurando el contenido en cinco secciones: Perspectiva mundial, Comparativa con China, Relaciones con Corea, Perspectiva eurasiática, Asia Sudoriental y Oceanía.

6. *Ensayo sobre el mal*, 1955.

7. *Finitud y culpabilidad*, 1960.

donde la mitología se convierte en historia. Hay que advertir que, a pesar de lo dicho, la presencia del mal en esta mitología es menor comparada con las demás religiones del orbe de Asia oriental. Ello plantea dos problemas: por un lado, hay pocos pasajes que traten de forma directa con un problema reconocible por nosotros como perteneciente a la esfera del mal. Por otro lado, y como es previsible, la conciencia del mal que aparece en los textos y la nuestra no coinciden. Ello conlleva el problema filológico de señalar cuál es el vocabulario que atañe a este tema, y qué relaciones lógicas y semánticas tiene dicho léxico entre sí, por diferencia con el nuestro.

En la mitología japonesa, no encontramos la presencia del mal en el origen, es decir, el relato cosmogónico de la formación genética del cosmos es optimista desde un punto de vista ético. El mal no forma parte de la estructura del cosmos y por tanto tampoco del fondo de la conciencia. Más bien aparece como un epifenómeno o un suceso, por diferencia con la exégesis judeocristiana del mal como un problema fundamental, perteneciente al nivel de la esencia. De ahí que en Japón no se dé una teología del mal como en el oriente semítico.

2.3 Sin embargo, en la génesis del universo se dan fisuras. Después de un proceso de generación espontánea de un número de deidades, aparece la pareja que introduce un cambio en el modo de la generación: esta pareja procede a continuar el proceso de generación por vía del apareamiento. Sin embargo, el apareamiento requiere por primera vez de un ritual preciso que impone su orden a los ejecutantes, y en el caso que tenemos entre manos, este *orden es roto* (texto 1). Tal ruptura es reconocida al contrastar la ejecución con la norma del ritual, y más precisamente al comprobar el resultado: un niño deforme y un islote. El cronista atestigua que ninguno de éstos es reconocido dentro de la genealogía divina. Consultadas las deidades superiores sobre el error en la procreación, éstas confirman la causa del mismo en la infracción de la norma y proponen repetir el ritual, esta vez según el orden correcto. Gracias a esta medida se reinicia el proceso de procreación, y la generación de nuevas deidades nos devuelve al curso inicial. Sin embargo, la fisura en el proceso de generación deja una secuela: el dios Hiruko y el islote de Awa son ya parte definitiva del universo. En otra mitología cabría esperar una presencia que permanentemente interferiría en el proceso de generación, y sorprendentemente no es así. La incorporación especialmente de la figura del dios Hiruko al conjunto de la mitología no se realiza como una deidad de la infracción del orden, y la prueba de ello está en la historia de la fe popular en el dios. Su figura se transforma sucesivamente, desde la de una criatura que a los tres años de vida aún no se sostiene en pie y es abandonada a la corriente del río, pasando por la de un dios solar por la coincidencia fonética de *hiru* = sanguijuela y *hiru* = sol, hasta su asimilación a la figura de Ebisu, el dios de los comerciantes del Japón moderno. De modo que este episodio de la mitología nos deja ya una primera fisura, pero no una presencia u origen del mal.

2.4 En un episodio posterior pero aún asociado a la misma pareja de dioses, tenemos la aparición del dios del fuego, fruto del vientre de la diosa progenitora, el cual como ocurre en otras mitologías trae consigo la ambivalencia de una bendición y una maldición. En este caso, su fiereza introduce por primera vez la muerte en el relato cosmogónico: nos referimos a la muerte prematura que es como se experimenta la tragedia que conlleva, la muerte como pérdida y como suceso que trunca el proceso de la vida, no



como parte de la corriente regeneradora de la vida. Así es como lo experimenta el cónyuge masculino, que vive con dolor la pérdida de su pareja, y como consecuencia la frustración de la tarea de la generación, introduciendo por primera vez en el relato cosmogónico la dimensión interior, la subjetividad. *Muerte*, dolor, frustración, corrupción, separación, *infracción*, *mancha* son las claves para leer el episodio en que el dios masculino visita en el Hades a su cónyuge, *rompe el tabú de contacto y queda contaminado*, a la vez que se frustra para siempre la posibilidad de retorno al mundo de los vivos para la diosa (texto 2). Así se introduce en el relato cosmogónico la explicación etiológica de los ciclos de nacimiento y muerte. Pero en todo este episodio no hay ningún uso léxico que nos autorice a dar el paso que estamos tentados a dar: no hay ningún elemento del relato calificado explícitamente como identidad del mal u origen del mismo. Nos quedamos, pues, con una segunda fisura que es también incorporada generosamente al conjunto. Hasta ahora, el mal aparece más bien como una presencia un tanto evanescente que, más que como un problema, es asimilada dentro de un proceso eminentemente vitalista y positivo.

2.5 El contacto con la muerte, como en las demás religiones, exige purificación. Dicha purificación es en sí misma otro mecanismo de generación de vida, dentro del esquema vitalista mencionado. Lo curioso es que dentro de la generación de dioses que aparecen en este proceso, tenemos un grupo de deidades, denominadas la deidad de los ochenta *infortunios* (o las ochenta deidades del infortunio, Yaso *maga*-tsuhi no kami), y la gran deidad(es) del *infortunio* (Ō-*maga*-tsuhi no kami. Ver texto 3). El origen de estas deidades lo establece el relato en la contaminación adquirida en la visita al Hades. Pero para compensar y corregir esta potencial presencia de malignidad en el mundo, acto seguido es generada su contrapartida en dioses que son (como todos) lo que su nombre indica: dioses restauradores de todo posible infortunio. De este modo, el equilibrio universal no se rompe, y para todo infortunio causado por aquellos hay prevista, por una especie de divina providencia, su receta específica. No hay mal sin cura, parece querer decirnos el narrador del pasaje. ¿Hasta qué punto nos hemos encontrado aquí con el mal o con su origen? Para empezar, el término *maga* no significa exactamente mal en el sentido objetivo. Así, en otro contexto encontramos el mismo término utilizado en el sentido de engaño intencionado: ‘palabras falsas’ (no en vano la etimología del término nos lleva a la idea de ‘doblar’, ‘tergiversar’) [ver *Mikado hokai*, texto 4]. En definitiva, en el orden cósmico han entrado elementos de disrupción, nuestra tercera fisura, pero aún no constituyen una entidad suficiente como para convertirse en un problema, es decir como para amenazar el gran proceso de la generación, o poner en jaque a las miríadas de dioses bienintencionados que contribuyen al mismo. No se trata de un mal en sentido pleno, sino más bien de unas interferencias subsanables por vía del ritual apropiado.

2.6 Algo más serio encontramos en los pasajes mitológicos referentes al ciclo del dios Susa no O.<sup>8</sup> Los problemas con este dios comienzan desde su mismo nacimiento,

---

8. La etimología del nombre de esta deidad no es clara. Se trata de una deidad incorporada a la mitología de Yamato, procedente de otro panteón local, con referencia en el reino competidor de Izumo, en la actual prefectura de Shimane. Además de la aparición en la mitología del *Kiki*, las raíces del culto a esta deidad se pueden rastrear primero en el Izumo no kuni fudoki (733), y durante el periodo medieval en las formas sincretistas que adopta su figura en relación a otras figuras como la de Gozu Tennō. Se

según algunos exegetas modernos y contemporáneos. Pues según algunas versiones de este pasaje de la mitología, el dios nace de la ablución nasal o de una mirada de reojo de su progenitor. Si damos por válida la primera versión, la conexión de su nacimiento con el excremento nasal se hace evidente, y no falta algún otro pasaje mitológico donde este sea presentado como fuente de contaminación.<sup>9</sup> Si volvemos la mirada a la segunda de las versiones mencionadas, no faltan exegetas que aseguren el origen mágico de esta acción. En efecto, la mirada de reojo del dios progenitor se puede entender como una maldición, equivalente a nuestro “mal de ojo” (*jashi*).<sup>10</sup> Otras versiones de su nacimiento presentan al dios formándose a partir de la ablución del ojo derecho progenitor, y de este modo el dios nace emparejado con la “diosa luminosa” que surge del ojo izquierdo (la izquierda tiene preeminencia sobre la derecha en la tradición simbólico-ritual japonesa), y que es la diosa principal del panteón de Yamato. De lo anterior concluimos dos cuestiones: que este pasaje mitológico pretende dar una explicación etiológica de la conducta posterior del dios, basada en la genética de su personalidad, y segundo que hay desde el comienzo un interés político en asimilarlo dentro del panteón de Yamato. El dios es la figura principal del panteón de Izumo, nación guerrera competidora con Yamato por la hegemonía en una región del Japón antiguo. Ello quiere decir que los diversos pasajes que confirman el ciclo mitológico de este dios hay que leerlos siempre desde la doble perspectiva simbólica y política. Susa no O es un dios con un carácter muy definido, con una subjetividad muy patente, pero a la vez su conducta tiene consecuencias políticas de máxima envergadura, alterando por tanto el plano objetivo del estamento social.

La primera secuencia referente a la conducta del dios la encontramos en el pasaje en que después de recibir la encomienda de gobernar una determinada región, este responde como un niño mal criado y se niega a iniciar el ejercicio de sus facultades. Como consecuencia de lo cual, “las voces de deidades malignas lo llenaban todo como moscas, y se sucedieron todo tipo de calamidades naturales”. Al ser cuestionado, Susa no O refiere su profunda conexión con el mundo del Hades, y finalmente es expulsado por su progenitor. En este pasaje encontramos asociadas por primera vez varias ideas nuevas: el plano subjetivo que representa el rechazo de Susa no O a la tarea o deber encomendados

---

especula un posible origen extranjero de esta deidad en relación con los intercambios migratorios en la antigüedad de la península de Shimane con la península coreana. Nuestra transcripción se justifica por la conexión del nombre de la deidad con la localidad llamada Susa en el entorno geográfico de Izumo, y que se recoge en el Izumo no kuni fudoki. Chamberlain y Philippi usan la misma transcripción, pero mientras el primero se basa en la posible etimología de *susa-* a partir del verbo *susabu*, ‘enfurecerse’, como descriptora del carácter de la divinidad, Philippi admite ambas posibilidades. La transcripción que adoptan los traductores de la versión castellana del *Kojiki*, “Susanō”, no es posible, pues la [o] de la partícula *no* y la [o] que sigue, que designa el género, masculino, de la deidad, no pueden reunirse mediante un alargamiento vocálico.

9. Por ejemplo Motoori Norinaga en el *Kojikiden* (1798) declara el carácter malvado (*akushin*) de Susa no O, a partir de una explicación etiológica por su nacimiento de las fosas nasales de su progenitor, como señal indiscutible de su relación con la contaminación ritual (*kegare*), fuente del mal.

10. Nishida Nagao (en Ueda 1992, 139) interpreta la versión del nacimiento de Susa no O en el *Nihon shoki* a partir de una mirada de su progenitor, como explicación etiológica de la maldad del dios, por tratarse de un caso de mal de ojo. Véase la comunicación de Naitō, J. 2001.

y explicable por su carácter particular como dios, el plano natural que queda asociado a este y por el cual conocemos que el mal natural puede tener origen en la subjetividad, y el plano objetivo representado por el murmullo o clamor de los dioses locales, el estrépito sin armonía de las voces sin yugo, y por el exilio como medida punitiva. Desde el punto de vista léxico, por primera vez encontramos un término equiparable a la idea del mal: *ashiki kami no koe* ('las voces de deidades malignas') es una expresión que nos abre las puertas a la existencia de unas entidades en el plano divino, como espíritus malignos de la naturaleza que campean por un territorio sin ninguna fuerza que los someta. Por tanto, se trata de fuerzas naturales preexistentes al orden aportado por el plan de gobierno del Takamagahara o panteón de Yamato, equiparables en el orden político-militar a los enemigos locales de la expansión del Estado. Todo ello apoyado por un fuerte simbolismo de caos y orden, donde el mal aparece asociado inseparablemente al primero. Pero lo interesante del caso es notar cómo un defecto de carácter en un dios del panteón oficial está en conexión con el mal natural y el mal político.

El siguiente pasaje de este ciclo mitológico nos presenta al dios en un rito de adivinación (*ukehi*)<sup>11</sup> para decretar el estado o la naturaleza de su 'corazón' (*kokoro*), sede de la autenticidad o falsedad moral del individuo, del que según la versión del *Kojiki* sale victorioso frente a su hermana, la diosa principal del panteón, y por el que descubrimos que no hay cualidad ética personal en los sucesos relacionados anterior y posteriormente con el pasaje. Esto es muy importante para considerar el problema de la naturaleza del mal, pues no nos autoriza a sacar conclusiones apresuradas del episodio directamente asociado a éste, en el cual bajo la categoría psicológica de "exultación violenta", se le imputa al dios una lista arcaica de delitos o infracciones de todo tipo, de una especie de código jurídico-moral heredado de la más remota antigüedad. Este código volvemos a encontrarlo en versiones similares en otros textos, y será nuestro objeto de reflexión en la segunda parte de este ensayo. Ahora atenderemos al sujeto de la infracción y no a la infracción misma. Su posición como infractor prototípico sorprende, justo después de haber conocido su naturaleza moral. Y de este modo nos encontramos con el dilema de si imputar a este dios el cargo de dios malvado por naturaleza, a pesar de todo, o buscar alguna explicación o justificación de su conducta, y salvar así el plano de su integridad moral. En este punto, las versiones existentes nos permiten tomar posiciones. En contra de lo que sostiene el crítico moderno Motoori Norinaga,<sup>12</sup> el hecho es que en la versión del *Kojiki* no aparece en ningún momento la idea de "dios maligno" asociada a Susa no O.<sup>13</sup> Tal idea la encontraremos sin embargo en alguna de las versiones del *Nihon shoki*. Y entre otras posibilidades, hasta una de las versiones presenta la explicación de la conducta de Susa no O por celos de su hermana mayor. De manera que encontramos, en conjunto, el plano psicológico asociado al moral y finalmente al jurídico. Pues si no está tan claro que la naturaleza

11. Se puede consultar otro contexto de aparición de este rito en Nishida/Mitsuhashi 1983, 39.

12. *Kojikiden*, 1798, 285-286. Cf. comentario de este texto en Ueda, K. 1992, 137-138.

13. En la mitología japonesa las deidades malignas, malvadas o malévolas se conocen en conjunto como *araburu kami*. A este grupo pertenecen una serie de deidades atestiguadas en el *Kiki* y también en los *fudoki*. Una interpretación original de estas deidades a partir de un estudio estructuralista del Harima no kuni *fudoki* (c.714), puede consultarse en Palmer 2001.

del dios pueda ser calificada de maligna, sus actos son tan evidentes y repetidos que la misma versión del *Kojiki*, optimista en cuanto a la categorización de la personalidad moral del dios, no duda en calificarlos de ‘malvados’ (*ashiki waza*, texto 5). La violencia y horror de las acciones cometidas por Susa no O tienen una consecuencia ritual, pues su hermana mayor, la ‘diosa de la luz celestial’, cumple un periodo de abstinencia y reclusión. Y otra consecuencia natural, ya que vuelven a aparecer las catástrofes naturales propias del mundo en estado de caos, y finalmente interviene la autoridad superior, imponiendo al dios un conjunto de penalizaciones rituales y sociales, que constituyen la consecuencia jurídica de las infracciones. La cuestión que sorprende en toda esta narración es por qué lo mitológico no ha escogido a un dios del mal de naturaleza indiscutible para convertirlo en fundamento etiológico y chivo expiatorio del conjunto de delitos morales o de carácter antisocial que aquí se presentan de manera compendiada. Es decir, por qué no se ha caído en la tentación narrativa de inventar un arquetipo. Porque no cabe duda de que el mal en las formas escurridizas en que hasta ahora se nos ha presentado no lo explica la existencia de un dios como Susa no O. Como prototipo del mal, es a pesar de todo tremendamente ambiguo. Más aún si constatamos, al final del ciclo mitológico referente a este dios, que el problema original o la matriz del problema que habíamos presenciado se acaba resolviendo mediante los correspondientes ritos de purificación y de transición que liberan psicológicamente al dios de su veledad adolescente y su inconsistencia moral. Por tanto, el mal objetivo no está vinculado inequívocamente a una personalidad, a una intención. El mal existe, pero no es expresión de una voluntad. Más bien, Susa no O tiene el doble carácter de infractor y víctima, cumple los dos roles necesarios para ejecutar el protocolo de extirpación del mal objetivo. Susa no O es una figura que incluso puede despertar nuestra compasión, como en el pasaje en que, durante el exilio, deambula bajo la intensa lluvia estacional, sin encontrar cobijo. En definitiva, el carácter predominantemente arquetípico de un ritual de expiación heredado desde la más remota antigüedad es combinado en el constructo mitológico con el motivo psicologista de la personalidad de un dios, pero este factor psicologista no tiene validez etiológica suficiente para explicar el origen del mal, sino para asociar el tema de la labilidad moral con el del desarrollo de la personalidad y conectar el problema de la responsabilidad social con el de dicho ritual de expiación y el paralelo de transición.<sup>14</sup> El resultado es una tremenda ambigüedad res-

---

14. Susa no O se convertirá históricamente en un modelo del chivo expiatorio desde la edad media japonesa. Tal transformación será posible por su sincretismo con la figura de la deidad de origen continental (probablemente con origen en la India, y culto sincrético en el sur de China) conocida como Gozu Tennō. Esta figura se había interpretado desde el siglo IX también como una deidad violenta, a la que se atribuye la aparición de epidemias, por tanto con un carácter similar al de Susa no O. En numerosos festivales, y sobre todo en el festival dedicado a esta deidad en el santuario de Gion en Kioto, el dios adopta la función de chivo expiatorio. En numerosas localidades asociadas al culto a Gozu Tennō, se celebran rituales de expiación *harae*, donde los *tsumi* de la comunidad se transfieren a una figura con cabeza de buey. De este modo la personalidad de Susa no O y Gozu Tennō son asimiladas, tal como se expuso en un seminario celebrado en la Universidad Kokugakuin y dirigido por Ueda K. en 1996-97. El chivo expiatorio tiene un componente mesiánico, que en la era moderna hace que la “nueva religión” de Ōmotokyō considere a Susa no O una deidad salvadora de Japón y del mundo, en claro paralelismo a la figura mesiánica de Jesucristo. Se da por tanto un caso de inversión del rol de un *kami*, que aparece a la vez como reo transgresor y como

pecto al problema de imputar el mal objetivo a un mal subjetivo, espiritual, definido. No hay, por tanto, un espíritu del mal.

En relación con el aspecto objetivo de la conducta agresiva del dios, en algunas versiones del *Nihon shoki* encontramos un nuevo término de relevancia para nuestra investigación. Se trata del término *tsumi*,<sup>15</sup> de etimología oscura, pero de uso contrastable en un contexto muy preciso. Los pasajes dicen:

Los dioses imputaron el delito (*tsumi*) al dios Susa no O, y le impusieron como penalización las mil mesas [de objetos expiatorios] y de este modo le castigaron. Le arrancaron el cabello, y así expiaron el delito (*tsumi*) [pasaje principal].<sup>16</sup>

Entonces le imputaron el delito (*tsumi*) al dios Susa no O, y le impusieron los artículos de expiación (*haraetsumono*) [versión número 2].<sup>17</sup>

Si bien el término permite una cierta amplitud de aproximación semántica, pues siguiendo la traducción de W.G. Aston (1988, 45) podríamos entenderlo como “culpa”, de lo que no deja lugar a dudas el contexto es de que estamos en un marco jurídico-religioso muy explícito. En esta narración mitológica encontramos la fusión de lo que sería un antiguo rito de expiación con una nueva conciencia del orden jurídico-legal de Yamato, donde el mito se inserta como una explicación etiológica del mal y como justificación en el plano último del mito, del orden jurídico y penal. Por primera vez se entrecruzan aquí el plano divino y el humano. Susa no O, frente a la “diosa de la luz” Amaterasu, se comporta como cualquier hijo de vecino, aparece muy cercano al nivel antropológico, de ahí la importancia de su figura como arquetipo de la infracción y prototipo de la reinserción.

Como cuestiones a dilucidar quedan dos temas: si Susa no O es un dios malvado o algún tipo de demonio, y exactamente qué se entiende por *tsumi*. Respecto a la primera

deidad salvadora. Otro caso similar de inversión de roles se da en la historia de la fe popular en el niño-sanguijuela Hiruko, que se transforma en deidad luminosa por la contaminación semántica de *hiru* = ‘sanguijuela’ y *hiru* = ‘día’, ‘sol’, es decir cambiando de signo negativo a signo positivo y transformándose en el dios de la fortuna Ebisu, patrón de los comerciantes en la era Edo (1600-1868). Son ejemplos que muestran manifiestamente la diferencia de concepción sobre el concepto del mal entre teologías y filosofías del mal radical y religiones que entienden el mal como funcional. Así se contraponen el concepto de “pecado original” y el “mal radical” de los filósofos, y los ‘actos malvados’ o *ashiki waza* en la teología sintoísta. Véanse las comunicaciones de Fukumitsu, M. 2003, 2004.

15. Véase una elaboración del valor antropológico del término en Falero 1998, 165-171.

16. *Nihon shoki* 1990, 113.

17. *Ibid.*, 116. N. Naumann comenta estos pasajes en su obra de 1996, centrándose en el término *harae*, que interpreta también con el doble significado de ceremonia de extirpación del mal y rito compensatorio. No cabe duda de que en el Japón antiguo, el ámbito jurídico de delito-pena y el religioso-ritual de la expiación se combinan en el contexto de una cultura animista. Naumann, discípula del mitólogo japonés citado en este ensayo Ōbayashi T., interpreta la figura de Susa no O como una deidad cósmica, asociada al culto de la regeneración de la vida, y de este modo explica el complejo ciclo mitológico asociado a este dios. Su trabajo demuestra la fecundidad de la mitología comparada para el estudio de los mitos japoneses. En su obra disocia el mito cosmogónico del “mito político”, que comienza con el pasaje conocido como *tenson kōrin* o descenso del linaje de Amaterasu como gobernador del territorio. Esta disociación sigue el propio guión del *Kiki*, pero entendemos que la parte cosmogónica sirve de relato fundacional del “mito político” a efectos del diseño de conjunto de las crónicas. Este diseño queda claro en el epígrafe introductorio “Los mitos japoneses” en esta misma obra (1996, 11-21).

cuestión, hemos de advertir la notable diferencia que se da entre la versión del *Kojiki* y la mayoría de las versiones del *Nihon shoki* (versión principal incluida). La versión del *Kojiki*, que no necesariamente corresponde a la original, pues tiene quizá mayor elaboración que algunas del *Nihon shoki*, es claramente la más optimista, y es recogida en el *Shoki* con valor de variante secundaria. El único término que recogemos de ella es *ashiki waza* (vid. *supra*, ‘actos malvados’), que contrasta con el resultado de la adivinación sobre la pureza de intenciones (*kokoro kiyoku akashi*, ‘intenciones puras y transparentes’). Y la parte sobre el tribunal y la penalización es drásticamente resumida, evitando así el término *tsumi*. Como hemos argumentado, de aquí es imposible inferir una imagen de Susa no O como dios maligno por naturaleza. Más bien nos queda una imagen éticamente ambigua, imposible de resolverla en términos de la dicotomía bien o mal. La teología contemporánea, corrigiendo la apreciación de Motoori Norinaga (s. XVIII), ofrece una solución al problema en la teoría de las “dos almas” (cuatro según algunos autores), que no ha de entenderse como un dualismo antropológico, pues la conciencia humana se entiende como una unidad, pero con varios polos o funciones.<sup>18</sup> Según las circunstancias concretas, el sujeto tenderá a manifestar una conducta agresiva e insolidaria (*ara-mitama*), o una conducta conciliadora y creativa (*nigi-mitama*).<sup>19</sup> No se trata de un problema estrictamente ético,

---

18. Ueda, K. polemiza con Norinaga y Nishida, N. sobre el carácter del dios. Según aquél, “en cuanto a que Susa no O es un dios que *destruye*, con una naturaleza especialmente fuerte en su *alma violenta*, no hay cambio en su naturaleza divina. Eso es lo que originó la consecuente conducta divina conocida como alboroto victorioso.” (1992, 145-6). “Precisamente por eso, aunque se diga que operó el *alma violenta* de este dios, el manchar y frustrar las operaciones divinas de la diosa Amaterasu, no es otra cosa sino quebrar la esencia del orden... Aunque se diga que se debe a la erupción del *alma violenta*, hay una forma de prohibir esta conducta. No es sino ahí donde reside la base donde se sustenta la fe sintoísta” (1992, 147. La cursiva es nuestra). Es decir, la conducta del dios se explica no por su naturaleza malvada, sino como expresión de su misma divinidad. Pero a la vez, mereciendo la veneración propia de toda acción divina, en el plano objetivo queda enmarcada dentro de la esfera del ritual de expiación, donde no se puede sustraer al castigo, dado que este ritual es otro parámetro de conducta de los mismos dioses. Se mezclan, pues, el plano vertical dios-hombre, donde no puede darse un enjuiciamiento moral por parte de este, y el plano horizontal dios-comunidad de dioses, donde la conducta de Susa no O es equivalente a una conducta delictiva en el plano humano, y por ello sirve como arquetipo de esta (vid. Ueda 1990, 105).

19. La noción teológica de *nigimitama* – *aramitama* arranca de la antropología moral desarrollada en el movimiento de estudios literarios nacionales del siglo XVIII conocido como *kokugaku*. A este pertenece Motoori Norinaga, quien no pudiendo aceptar en el *Kojikiden* (1798) una explicación esencialista del mal, recurre a una explicación procedente del psicologismo animista. Nuestra conducta es según esta visión éticamente reprobable o aceptable según uno u otro de estos estados anímicos o “espíritus” domine en nuestra personalidad. Por tanto tenemos personalidad múltiple, y cada estrato opera en intercambio con nuestras cambiantes circunstancias internas y externas. Si aplicamos esto a la conducta divina, lo que llamamos “bien” es una conducta favorable o condescendiente hacia nosotros. En este caso opera el *nigimitama* de la divinidad. Si somos objeto de la ira de una divinidad, lo consideramos un dios “malo”, pero solo queremos decir que su *aramitama* se descarga sobre nosotros. En consecuencia, no hay un bien o mal éticos absolutos, ni un tipo de ser existente que podamos categorizar de manera radical en uno u otro sentido. A la teoría de los dos “espíritus” podemos añadir la creencia en otro tipo de espíritu, el *naobi no mitama* o “espíritu de la regeneración”, central para el relato cosmogónico en la

y así lo entiende la teología sintoísta, que no identifica a una conducta agresiva como necesariamente “mala”, ni a una conducta pacífica como ejecutora de un principio del bien. Pues a lo que esta teoría se resiste es a entender “bien” y “mal” como principios *a priori*, o entidades independientes, es decir, se opone al sustancialismo ético que ha dominado a las religiones moralistas. Hoy los críticos llaman a esta comprensión del problema una ‘ética de situación’ (*situational ethics*). Sin embargo, este optimismo ético contrasta con las versiones más duras del *Nihon shoki* y la teoría de Norinaga, que no dudan en calificar a Susa no O como dios malvado (*akushin*). Con todo, no estamos en absoluto aproximándonos a un dualismo radical entre bien y mal, pues el *Nihon shoki* al igual que el *Kojiki* recoge todo el ciclo del dios, y en él tenemos pasajes posteriores muy importantes relativos a su papel en la ‘construcción de la nación’ (*kuni-zukuri*) de Izumo (principal opositora-aliada de Yamato) y su completa purificación. Por tanto, Susa no O es un dios necesario para la construcción y progreso del país.<sup>20</sup> Y respecto a Norinaga, después de tomar una postura radical en cuanto a la naturaleza del dios, relativiza radicalmente toda inferencia que podamos hacer al respecto, con una argumentación inflexible en favor de la subjetividad fundamental de toda apreciación ética.<sup>21</sup> A fin de cuentas, decir que Susa

---

teología de Norinaga (incluido al final de la introducción al *Kojikiden*. Ver traducción en Nishimura/Motoori 1991), y que pertenece a un plano exegético diferente a la teoría de la dualidad moral en la antropología animista de nuestro autor. Se puede contrastar la teología del *aramitama* de Norinaga con la de otro miembro del movimiento *kokugaku*, Tachibana Moribe (1781-1849) en Nakano 2009, 194-197.

20. Esta es también la posición que adopta Ueda, K. en la conclusión a su ensayo de 1992. A este respecto afirma: “sin perder la transparencia y la pureza originales de su corazón divino, por medio de la expiación de los delitos y de la purificación volvió a recuperar tal pureza original en su corazón, y para *construir el país* del centro, después de reducir a la serpiente de ocho cabezas, elevó a la diosa Amaterasu la espada divina con que segar a los que no aceptan la voluntad de los dioses del cielo, y finalmente entró en el país de las raíces, pero este país no es el Hades, pues tiene acceso al país del centro, y para cumplir su misión, dejó al dios Ōkuninushi, y abrió el camino al descenso del nieto celestial. Esta es la naturaleza esencial de este dios” (150-151. *Cursiva nuestra*). De este modo presenta Ueda la teología de Susa no O, donde el tema de la infracción de los delitos y su correspondiente expiación no ocupa un lugar central en el conjunto, sino que se interpreta como un episodio lateral, en comparación con el tema central que es la cooperación de Susa no O al proyecto del panteón celestial de la línea imperial, tema éste crucial desde el punto de vista de una teología politeísta, y de una teología política, ambas al servicio de la causa imperial.

21. Para entender la postura de Norinaga al respecto, hay que examinar dos pasajes del *Kojikiden*. En su definición de la deidad sintoísta o *kami*, descubre el concepto de “temor” (equivalente al inglés *awe* o al latín *numen*) como la clave para acceder a la idea de *kami*. Es decir, *kami* es toda aquella existencia superior a nosotros que al percibirla como tal nos infunde un sobrecogimiento que es mezcla de admiración y miedo. Y en nota aclara que “en lo que digo superior, no me refiero solamente en excelencia, algo noble y bueno, o virtuoso, también aquellos seres malvados o extraños, si son superiores en cuanto temibles, se dicen *kami*” (*Kojikiden* 1993, 125). Por tanto, entre los *kami* los hay “buenos y malos”. Pero bien y mal no ha de entenderse en sentido absoluto o sustancialista, pues “los *kami* malvados, actúan insistentemente en contra de los principios, ... también los *kami* malvados, si se regocijan [en algo] su corazón se apacigua, y traen dicha” (1993, 126). Los humanos no podemos juzgar, por otra parte, la conducta divina, pues “se da el principio de que cosas que nos parecen malas, son en realidad buenas, y otras que nos parecen buenas, resultan ser malas ... en verdad lo bueno y lo malo ... no hay forma de

no O es malvado no quiere decir otra cosa sino que su conducta nos causa a nosotros algún perjuicio, pero no nos autoriza en absoluto a enarbolar un estandarte de justicia ética bajo el que elevar nuestra acusación. En definitiva, no existe ninguna base objetiva del comportamiento moral. Con estas condiciones se comprende cuán difícil sea hacer una lectura del ciclo mitológico de Susa no O desde la perspectiva dualista de la ética tal como la entiende el racionalismo prevalente en nuestra tradición exegética.

2.7 En cuanto a la categorización ética del término *tsumi*, es un tema que nos ocupará la segunda parte del artículo, pero ya en su manifestación primigenia podemos advertir algunos rasgos que configuran su sentido. En primer lugar, su conexión con el problema del mal (*aku*) está suficientemente documentada en los textos. Tanto en el *Kojiki* (*ashiki waza*), como en el *Nihon shoki*, el problema de las medidas retributivas y compensatorias a pagar por un dios-chivo expiatorio, consecuencia de su conducta infractora y malvada o impura, se entienden en el doble contexto ritual y jurídico del mal. El problema asociado de la culpa aparece expresado en un sentido puramente objetivo, no encontrando en ningún momento del ciclo del dios Susa no O ninguna formulación auto-inculpatoria o que demuestre arrepentimiento. Es decir, la penalización no implica remordimiento ni confesión, sino que se solventa mediante medidas de carácter puramente objetivo, con lo cual el concepto de *tsumi* aquí se distancia del contexto de las religiones que dan gran valor a la conciencia del mal propio y por tanto a la auto-reflexión y al desarrollo de una conciencia de culpa explícita. Es lo que en el dogma cristiano se denomina aspecto objetivo o más modernamente aspecto social del pecado.<sup>22</sup> Por tanto, el concepto de *tsumi* tiene con el de pecado en común su conexión con el problema del mal causado por la conducta del sujeto y la culpabilidad objetiva en que éste incurre. También el aspecto religioso del mismo, explícito en las medidas rituales de purificación y expiación, que no son sustituibles por una penalización puramente jurídica. Pero le falta la dimensión etiológica sobrenatural que tiene en las religiones babilónico-mesopotámicas, la dimensión subjetiva de la fractura de la conciencia culpable, y la dimensión religiosa de la confesión. El término *tsumi* por el momento hemos de entenderlo más como delito

---

discernirlo" (1993, 126). A este texto hay que añadir la teoría dinámica del bien y el mal en Norinaga, donde el uno conduce al otro indefectiblemente en el transcurso del mundo, si bien ello no quiere decir que se trate de un dualismo sustancialista al estilo maniqueo, sino de un principio más de relativización y descategorización de ambos factores. "El principio de que lo bueno y lo malo se suceden el uno al otro sin descanso... se debe completamente al curso que toma el comienzo de esta edad de los *kami*" (1993, 294). Se refiere al pasaje de la mitología donde aparece el mal = contaminación, y su sucesiva transformación en bien a través de la purificación. En definitiva, Norinaga lo que defiende es una teoría funcional, relativista del bien y el mal aplicados a nuestra comprensión teológica, y en consecuencia descarta toda posibilidad de una ética a priori. Tanto en nuestra teología, como en nuestra epistemología, como finalmente en nuestra cosmología o nuestra historia, bien y mal no son categorías absolutas definidas unívocamente, sino factores dinámicos que operan en nuestra existencia, como dos polos que crean una corriente de tensión en el desenvolvimiento del mundo, una tensión ética, imposible sin tal polaridad, pero a la vez sin experimentarlos nunca en su unilateralidad, sino siempre en su reciprocidad y en su intercambio. Con estas apreciaciones, creemos que es necesario matizar suficientemente la teoría de Norinaga sobre el dios Susa no O.

22. *Catecismo de la Iglesia católica* 1992, 1869, 1887. *Reconciliatio et paenitentia* 1984, 45-50.



que como pecado. Y no se trata de que la antigüedad del material no evidencie el desarrollo posterior de una subjetividad moral, como ocurre en las religiones semíticas y mediterráneas, pues en la historia del sintoísmo no se ha dado tal desarrollo. El problema se entiende hoy de la misma manera, y solamente se ha simplificado el ritual de purificación, además de obviamente haber cambiado el derecho penal.<sup>23</sup> Es decir, el problema del *tsumi* no se ha transformado históricamente en el problema de la conciencia de pecado, sino que se soluciona básicamente por referencia a los códigos jurídicos de la sociedad laica. No existe una dimensión ética estrictamente religiosa del problema del pecado. No es accesorio el que el uso semántico del término *tsumi* en su origen asocie o identifique ‘infracción’ y ‘penalización’.<sup>24</sup>

2.8 Así lo atestigua el segundo pasaje que nos descubre el término en la mitología. Se trata del acto de sumisión de un dios a su hermano menor en un problema de hegemonía o reconocimiento de la autoridad de éste. El término aparece en la expresión “en consecuencia se entregó al castigo y dijo. . .” (*sunawachi shitagaite mōsaku*), que Aston por su parte traduce con un tinte más moralista: *of his own accord admitted his offence* (texto 6). El kanji del original usa la fórmula *tsumi ni fusu*, que corresponde mejor a nuestra traducción y que expresa el acto de claudicación en la pugna por el cual el hermano mayor, desbordado por las demostraciones de fuerza de su oponente, reconoce la superioridad de este y se entrega al castigo pertinente. Es decir, de nuevo el término no discrimina entre el concepto de ofensa y el de castigo.

2.9 El término *tsumi*, al pasar a la era de las dinastías imperiales, no aparece en el *Kojiki* más que dos veces, mientras que no había aparecido ninguna en la mitología. Una de ellas es en el pasaje que narra los funerales del emperador Chūai (legendario), donde vuelve a aparecer el contexto mitológico-ritual de las transgresiones de Susa no O. Solo que en esta ocasión no se trata de un pasaje de la mitología, sino de la historia dinástica, y el sujeto no es el dios Susa no O, sino un sujeto colectivo un tanto abstracto. La verdadera transgresión la ha cometido previamente el recién fallecido emperador, y en este caso es contra la voluntad explícita de un dios, por lo cual recibe la muerte como castigo. Hasta aquí sin embargo no aparece el término *tsumi*, aun cuando la narración permitiría su uso en un sentido inequívoco de pecado contra la divinidad. La razón puede ser el hecho de que el infractor está protegido a su vez por el tabú de la sacralidad, y no entra en la esfera de posibilidad del concepto. Esto lo podemos apoyar con la constatación de que en efecto el término *tsumi* no aparece en las crónicas dinásticas ni

23. Según Ueda, “de hecho, en la época de compilación del *Engishiki* [927. Código administrativo], los artículos expiatorios que en cuanto compensación religiosa aparecen en el mito de Susa no O no Mikoto, se habían trasladado sin duda a la capacidad legal que ostentaba el código penal... la necesidad de actualizar con el cambio de época los contenidos de los “*tsumi* del país” (*kumitsutsumi*), podemos decir que naturalmente no se percibió”. (1990, 103). Es decir, las fórmulas rituales se han mantenido como tales hasta nuestros días, descargadas de las referencias a infracciones específicas, pero las infracciones reales no se abordan desde unos códigos religiosos de moralidad, sino que toda la autoridad moral se traspasa completamente a los códigos penales de cada época, y esto es presumible que haya sido así desde muy antiguo, tal como argumenta Ueda. Véase también *ibid.*, 100.

24. Tal es el caso en los textos referidos en las notas 5 y 6, donde el término aún se usa en un sentido muy primitivo, y en su ocurrencia no podemos discernir específicamente entre los conceptos de “delito”, “culpabilidad” (penal) y “penalización”.

una sola vez atribuido a la conducta de un emperador, no dándose el caso con el término *aku*, con el que se califica inequívocamente la execrable conducta de algún soberano.<sup>25</sup>

El término aparece en un contexto estrictamente ritual (texto 7). Sin sujeto explícito, sin un ámbito objetivo delimitado, la expresión un tanto oscura de “se hizo una búsqueda exhaustiva de pecados tales como despellejar [animales] vivos...” (véase la versión de Philippi)<sup>26</sup> o “desvelando los diversos tipos de infracciones” (versión alternativa nuestra) no nos refiere a un contexto empírico, sino arquetípico, como fase a cumplir dentro del ritual de “Gran expiación del país” (*kuni no ôharae*). Por tanto, el sentido de *tsumi* en este contexto está desvinculado del contexto ejemplar del pasaje de la mitología donde el dios Susa no O carga con todas las culpas y recibe una penalización también arquetípica. En cambio, manifiesta el sentido comunal de la conciencia de impureza o de culpa colectiva, donde la infracción empírica y personal de un tabú salta de plano de significación y se transforma en la conciencia meta-personal de “estado de pecado” o “situación de ruptura” de las relaciones “normales” con la divinidad. Aquí, frente a lo que hemos visto hasta ahora, *tsumi* se distancia del sentido de ‘delito’ y se aproxima a la idea religiosa de ‘pecado’. La celebración del ritual concluye con la restauración de las relaciones “normalizadas” con las divinidades.

**2.10** El *Kojiki* solo ofrece un caso más de aplicación del término *tsumi*, a pesar de que encontramos en las dinastías imperiales varios pasajes de delitos e incluso crímenes en los que cabría esperar la aparición del concepto. Se trata de un texto en el que se nos narra la situación de infracción del tabú de sacralidad ceremonial de que es objeto en este caso el emperador Yûryaku (legendario), por la desafortunada acción de una sirvienta que inadvertidamente presenta al soberano un recipiente con *sake* donde había caído una hoja de un árbol. El airado emperador pretende degollar a la infractora en el acto, pero ésta salva la vida presentando al monarca una canción en compensación, por lo que finalmente el insulto (*tsumi*) es perdonado (texto 8). En este caso nos encontramos con una infracción de carácter objetivo, cometida por un agente individual y merecedora por tanto de penalización, máxima por ser el propio emperador el sujeto en que recae el daño, aunque difícilmente nosotros llamaríamos a esta acción “delito” o “pecado”. Una lectura interna evidencia la coherencia perfecta de la secuencia infracción–penalización–compensación–perdón. Lo que destaca en este pasaje es el contraste entre el carácter radicalmente objetivo de la infracción y radicalmente subjetivo del acto de compensación/perdón. Es decir aquí, por diferencia con los casos que hemos encontrado desde el ciclo mitológico de Susa no O, tenemos un interesante caso en que *tsumi* se entiende completamente fuera de la esfera de la intencionalidad del sujeto, que es el fundamento de la conciencia de delito/pecado en las que llamaríamos “religiones de la conciencia” de nuestro entorno cultural, y de este modo vuelve a enfatizarse el carácter objetivo y ritualista del concepto.

25. El caso emblemático, si bien no el único, es el del emperador Buretsu (r. 499-506), cuya figura está diseñada según el modelo del tirano en las dinastías chinas, pero sobre el cual, a pesar de sus reconocidas maldades, el texto no aplica el término *tsumi* (*Nihongi* 1888, 399-407).

26. *Kojiki*, 259. Versión de Chamberlain 1988, 286. Versión del *Nihongi*, 224-5.

### 3. EL CAMPO DEL RITUAL: EL *NORITO* (LETANÍAS LITÚRGICAS)

3.1 Además de la mitología, hay otro texto fundamental para el estudio del término *tsumi*. Se trata de la plegaria ritual *norito* conocida como “Gran expiación del último día de junio”, que siendo un texto transmitido oralmente desde la antigüedad, fue compilado junto con otras fórmulas litúrgicas en la colección del *Engishiki* (927). Aunque la fecha de compilación es relativamente tardía, los especialistas<sup>27</sup> no dudan en considerar este texto uno de los más antiguos de la tradición ritual japonesa. Por tanto, para el estudio del *tsumi* se convierte en una fuente privilegiada junto con la mitología.

Comencemos por comentar el carácter del texto. Como el título indica, no se trata de una fórmula de expiación ordinaria. El prefijo “gran” se aplica en japonés antiguo para separar un objeto de un conjunto de la misma categoría, y colocarlo en un nivel jerárquico superior. Así lo vemos en la ordenación del panteón divino, de las jerarquías del funcionario nobiliar en la corte, y en este caso en la jerarquía de la vida ritual. El término “gran expiación” lo hemos encontrado ya en el pasaje de las crónicas dinásticas referente a los funerales del emperador Chūai. Con ello aquí tenemos información sobre la liturgia de esa ceremonia. La diferencia está en que en este caso se trata de una ceremonia de Estado que pertenece al calendario anual de celebraciones rituales, y no una ceremonia de carácter extraordinario, como es el caso de la ocasión de los funerales del emperador. De hecho, en el pasaje histórico se nos da relativamente poca información sobre el contenido de los *tsumi*, mientras que en el *norito* tenemos el texto completo de la ceremonia. Con esta fuente, ya tenemos tres vías de acceso al mismo tema. Pues la categorización de los *tsumi* del *norito* recoge de manera completa el grupo de *tsumi* ocasionados por el dios Susa no O, y los clasifica bajo el denominador común de *ama-tsu-tsumi* (‘infracciones del orden celeste’) [texto 9].

Por tanto, la crítica discute tradicionalmente cuál es la fuente original y qué es derivado. Se trata de uno de los casos de precedencia entre rito y mito. No tenemos evidencia textual de que la mitología o la liturgia sean más antiguas la una que la otra. Para algunos autores, el rito de la “gran expiación” recogería e incorporaría la mitología preexistente sobre el dios Susa no O.<sup>28</sup> Para otros, la mitología es una aplicación a este dios de un ritual antiquísimo, un modelo prejurídico dentro de una institución comu-

27. En este apartado recogemos la producción crítica de autores representativos de comentarios de los *norito*, desde Karl Florenz y Tsugita Jun (1927), pasando por Kaneko Takeo (1951), Inoue Mitsusada (1965), Aoki Kigen (1975, 1985) y Nishimuta Takao (1987), hasta Shiraishi Mitsukuni (1991) y Ueda Kenji (1992).

28. Esta es la postura de Ueda, según el cual “esto [los *ama-tsu-tsumi*] no hay otra forma de entenderlo que por el carácter del *norito* como fórmula litúrgica, es decir frente a las ‘infracciones del país’, los actos de violencia perpetrados por Susa no O no Mikoto en el Takama-ga-hara [planicie celeste] fueron tomados de la mitología y agregados” al texto del *norito* (1990, 101-102). Ueda sigue aquí la interpretación tradicional, que a lo largo de toda la tradición exegetica, desde el *Nakatomi no harae kunge* (finales del siglo XII) hasta Norinaga (*Ōharaekotoba kōshaku*) y la herencia de la escuela de los estudios nacionales (*kokugaku*), presume la anterioridad del relato mitológico, sin ni siquiera tematizar el problema. También la primera crítica extranjera (K. Florenz 1927, 150-151) sigue esta interpretación, y se extiende hasta nuestros días.

nal primitiva.<sup>29</sup> El caso es que hay una diferencia entre el plano mitológico que sirve de fundamento etiológico del rito al situar el origen de éste en una dimensión meta-histórica, y el plano histórico de las crónicas y el calendario anual, en cuanto al sujeto del *tsumi*, no a su contenido. Los *tsumi* de la clasificación del *norito* se dividen según su referencia al plano celeste o al terrenal, pero en ambos casos el agente es plural e indeterminado, 'la progenie celestial' (*ama no masu hitora*), es decir el sujeto colectivo, la nación. En el ritual no hay chivo expiatorio, sino que este es sustituido por unas tiras de madera y de junco que simbolizan el acto compensatorio y expiatorio.

El problema que surge en este punto es, como plantea Ueda Kenji (1927-2003), si las infracciones del orden celeste no tienen un carácter también puramente simbólico y por eso se llaman "celestes".<sup>30</sup> Es decir, asumiendo que el mito de Susa no O es su origen independiente al rito y que se incorpora a éste de manera formal, entonces cabría entender la teoría de este autor, que no da valor histórico-empírico a esta lista de transgresiones. A su favor está la constatación que él mismo hace de la ausencia casi absoluta de mención de este tipo de delitos en los códigos de leyes del periodo clásico (siglos VII-VIII). En consecuencia, concluye Ueda, se trata de una lista de transgresiones puramente formales.<sup>31</sup> No obstante, la evidencia respecto a los códigos penales no es definitiva para sustentar tal teoría, pues otra posible explicación sería que se trata de un listado de crímenes y transgresiones de tabúes procedente de una era muy antigua que podían haber perdido realismo en el momento en que se establecen dentro de un texto canónico como es el ritual. De lo que no hay duda es de que en el contexto del rito, una lista de delitos y transgresiones ha de entenderse bajo la semiótica particular del paradigma conductual que le sirve de referencia. Al final de la lista de transgresiones del orden celeste encontramos la curiosa expresión de 'tsumi de este tipo' (*kokodaku no tsumi*), que relativiza más si cabe el carácter de los *tsumi* mencionados en la lista como 'tsumi ejemplares', 'tsumi modelo', que aparecen en representación de todo un grupo de

---

29. Kaneko Takeo se separa de la interpretación mitologista y defiende que "en este caso el uso de *celeste* y *terrenal* no es más que un signo formal, sin un significado real. No es adecuado llamarlo un recurso retórico, pero en cuanto a su naturaleza es idéntico a un recurso retórico." (Kaneko 1991, 446). Pero el caso más claro de oposición a la tradición exegética es el de Aoki Kigen, quien sostiene que el *norito* es la fuente original, y la mitología secundaria. Más aún, al incorporar el *norito* la mitología provocó un desplazamiento semiótico del mismo, y lo reinterpretó en el sentido de profanación en que lo presentan las versiones mitológicas (Aoki 1985, 12). Ambos autores coinciden en la idea de "profanación del tabú de sacralidad" como un significado añadido, y no original. Por contraposición a esta postura, Ueda K. entiende el sentido de profanación del festival que encarna la esencia en que se sustenta la vida comunal y por ende nacional, como la clave última de comprensión de este *norito* (Ueda 1990, 102. Ver cita en nota 29).

30. Puede hallarse una introducción a la teología de Ueda, en perspectiva comparativa con la de su coetáneo Ono Sokyō, en Nakano 2009, 5-8.

31. Ello no quiere decir que carezcan de significado en el contexto ritual. Por el contrario, "su espíritu no consistía en una simple retórica, no podemos dudar que se daría una imagen sobre la profanación del festival de los nuevos frutos que tiene un significado crucial para el sintoísmo, y por extensión sobre una conducta infractora de los festivales religiosos en general." (Ueda 1990, 102).

otros *tsumi* que no se mencionan.<sup>32</sup> Cabe preguntar, entonces, por qué no se mencionan. En el rito, por diferencia del contexto jurídico, no importa *quién* ha cometido *qué* delito, sino *cuándo*, *dónde* y *cómo* se ha de ejecutar el acto de expiación.

3.2 Pero en definitiva, volvamos a la pregunta: qué es un *tsumi*. Philippi, traductor de la única versión inglesa existente hasta el momento,<sup>33</sup> nos da la solución práctica de reunir el heterogéneo listado de delitos, transgresiones y calamidades naturales bajo el consolador concepto de ‘pecado’ (*sin*).<sup>34</sup> Si fuera así, la cuestión estaría resuelta ya de partida, y sabríamos que encontremos lo que encontremos a continuación se trata de infracciones del orden moral-religioso. Así, cuando leemos los “pecados” del tipo de enfermedades de la piel, sólo tenemos que hacer un giro mental y recordar aquello de “Maestro, ¿por qué ha nacido ciego este hombre? ¿Quién tiene la culpa, sus propios pecados o los de sus padres?” (Jn. 9:2). Igualmente, cuando nos topamos con calamidades naturales provocadas por “insectos y reptiles”, por “deidades y aves de las alturas”, tenemos que hacer un esfuerzo un poco mayor para introducir estos conceptos en la categoría religioso-moral de “pecado”. Si reflexionamos sobre el problema, llegaremos a un punto en que tendremos que reconocer que el concepto de pecado es demasiado moderno para servirnos de referencia. Pues en él se combinan dos planos que originalmente son heterogéneos. Ciertamente, no todo lo religioso tiene que ver con la moralidad, ni todo lo moral ha de ser necesariamente teñido por la religión. Para poder salir al paso del significado holístico del término *tsumi* en este contexto, hemos de postular que la conciencia de lo religioso tiene una prehistoria en el ámbito del tabú y los ritos de purificación, que a partir de esta base se desarrolla una conciencia determinada expresada por medio de la exégesis del mito, la interpretación del rito y la legislación de la conducta. Estos son los mecanismos que originan la conciencia de lo religioso como ámbito autónomo frente a lo secular. Dentro de esta progresiva toma

---

32. La expresión se repite en su equivalente de *kusagusa* (diversos) antes de hacer la enumeración, indicando que no se trata de una lista exhaustiva o completa sino *representativa*, atendiendo a la lógica “vicaria” del ritual. En los relatos mitológicos se citan, por ejemplo, dos infracciones “celestes” no mencionadas en el *norito*. Se trata de la denominada “cuerda de ocupación”, que se puede interpretar como un signo de apropiación de un arrozal, o un instrumento para un uso mágico, y el “lanzamiento de un caballo” suelto en el interior de un arrozal, infracción contra la agricultura o también, tratándose de un “caballo sagrado”, otra forma de practicar la magia negra (Kaneko 1991, 447-50).

33. En estos momentos S. Martín está trabajando en la primera versión al castellano, con un criterio filológico y crítico, como parte de su tesis doctoral sobre los *norito*, en la Universidad de Salamanca.

34. Así, dice por ejemplo: “The various *sins* perpetrated and committed by the heavenly ever-increasing people to come into existence in this land which he is to rule tranquilly as a peaceful land: first, the heavenly *sins*...” (Philippi 1990. Cursiva nuestra). Contrasta esta opción con la tradicional de “delitos” elegida por K. Florenz. Así, el mismo texto en Florenz dice: “As for the various sorts of *offences* which may have been committed either inadvertently, or deliberately by the heaven’s increasing population, that shall come into being in the country, a number of *offences* are expressly distinguished as heavenly *offences*...” (Florenz 1927, 145. Cursiva añadida). La tercera versión existente en inglés de un texto antiguo en relación a este *norito*, el *Nakatomi Harae Kunge*, en traducción de M. Teeuwen/H. van der Veere, incluye un comentario al texto señalado, cuya versión original reproduce acriticamente la de Philippi, si bien entendemos que siendo un texto de interpretación que sigue el canon budista, lógicamente la traducción de *pecado* le es mucho más pertinente (M. Teeuwen/H. van der Veere 1998, 35).

de conciencia, el papel del sujeto, el individuo, emerge como eje de este universo de significado y el problema específico de la moral pasa a primer plano.<sup>35</sup> Un paso final ha sido la emancipación ulterior de la moral de la esfera religiosa, y la emancipación de la conducta del individuo de la esfera de la moral, en nuestra civilización.

Toda esta digresión no pretende en absoluto establecer un paradigma único de comprensión del problema, ni tiene la intención de desviar nuestra atención a aspectos puramente teóricos, sino simplemente cuestionar la validez de nuestra comprensión del término *tsumi* mediante su asimilación al de “pecado”. Diríase que *tsumi* es más ambiguo, más arcaico, más holístico que el concepto moderno de “pecado”. Además, nos encontramos con el problema añadido de que en el texto del *norito*, el término aparece en dos planos diferentes del discurso. Veamos su incidencia:

Plano A: ‘las infracciones cometidas por error’ (*ayamachi okashi-kemu*)

‘infracciones celestes’ (*ama-tsutsumi*)

‘infracciones terrenas’ (*kuni-tsutsumi*)

‘diversas infracciones [de este tipo]’ (*kokodaku no tsumi*)

Plano B: “el delito de incesto con la propia madre”

“el delito de incesto con la propia hija”

“el delito de la relación con una madre y su hija”

“el delito de la relación con una hija y su madre”

“el delito de la relación con animales”

“el delito de brujería”.

El plano B es una subcategoría que está incluida en las “infracciones terrenas”, junto con otras subcategorías como “cortar carne viva” (¿homicidio?), “individuos blancos” (¿lepra?) y calamidades naturales. Por tanto, la interpretación de este uso del término está contextualmente más limitada y tiene carácter específico, frente al uso en el plano A que tiene carácter holístico. Es decir, se trata de un uso polisémico, donde en el caso de A tiene un significado tremendamente amplio, como ya advirtió la crítica moderna desde Norinaga,<sup>36</sup> muy difícil de cifrar en lenguaje contemporáneo, por lo que provisionalmente

---

35. Se trata de un esquema básico aceptado por la historia de las religiones, en la línea interpretativa de la escuela de Eliade. Se discute si el rito precede al mito o viceversa, y cuál sea la relación exacta entre ambos. Sin entrar aquí de lleno en este problema, si queremos enfatizar el enfoque que aportan ensayos como “La simbólica del mal” (en P. Ricoeur 1960), que pretenden descubrir una lógica interna a la evolución de la auto-comprensión en diversas culturas, y cree detectar una ley universal según la cual la conciencia moral es un desarrollo *maduro* a partir de la conciencia *primitiva* de tabú y mancha.

36. Norinaga opta por un sentido unívoco del término, pero tremendamente amplio, dando cabida a todos los conceptos, que a pesar de su heterogeneidad, entran en juego en este *norito*. Norinaga interpreta el término *tsumi* del siguiente modo: “de esta manera se entiende por *tsumi* no sólo los actos malvados de los hombres, sino también las enfermedades y las diversas formas de calamidades, y también las cosas impuras, las cosas deformes, etc., y además de eso, todas las maldades de los hombres que suceden en el mundo, cosas odiosas y detestables, todas ellas son *tsumi*” (Motoori 1981 [vol. 3], 172). Tsugita Jun sigue la interpretación de Norinaga, y centra el tema alrededor del concepto de “impureza” (Tsugita 1927).

lo vertimos como “infracción”, en el sentido de “cualquier acción/suceso que rompe un orden natural-ritual que ha de ser restaurado y preservado mediante la ejecución del rito”. Y en el caso de B, por el contrario, podemos establecer su sentido por homogeneidad interna (todos estos *tsumi* son acciones que lesionan la inviolabilidad personal de otros) y discernimiento externo (sabemos que se diferencia de infracciones relacionadas con la impureza de la sangre o la enfermedad y que son en todo caso acciones de individuos y no sucesos naturales). Además, todos estos casos de *tsumi* en sentido B tienen su contrapartida en los códigos penales, por lo cual nos parece coherente darles el significado de “delitos”, respetando el que probablemente sería su sentido original en este contexto (si bien reconocemos el origen arcaico del tabú de incesto o de la práctica de la magia, más allá de su categorización como delitos, pero éste es un problema diferente).

La crítica tradicional (recogida en la colección de *Comentarios al norito de Ōharae*) tiene por lo general una marcada tendencia reduccionista a la hora de interpretar *tsumi* en sentido A, además de no hacer una discriminación suficiente de ambos sentidos. Tal reduccionismo tiene en la crítica más antigua un tinte culturalista. Por ejemplo, el comentario más antiguo, el *Nakatomi no harae kunge* (s. XIII) peca de reducción al paradigma cultural budista,<sup>37</sup> dominante en el Japón de la época. En la crítica moderna hallamos la interpretación de la exegética sintoísta, heredera de la teología medieval de Watarai, que pretende dar un sentido moralizante a todos los *tsumi*, por lo que hasta los sucesos naturales los explica como castigos divinos (*tsumi* = castigo) de infracciones anteriores del orden moral. Así los interpreta por ejemplo Kamo no Mabuchi (1697-1769).<sup>38</sup> De la misma escuela es Norinaga, el primer exegeta que advierte lo que hemos llamado el carácter holístico del término en sentido A, y renuncia a ajustar la lista de *tsumi* a una sola categoría conceptual.

---

Frente a estas interpretaciones tradicionales, Kaneko Takeo y Shiraishi Mitsukuni enfatizan la relación entre *tsumi* y magia (Kaneko 1991, Shiraishi 1991, 239-241). Shiraishi entiende a los *tsumi* dentro de la simbiosis de *tsumikegare*, e interpreta que el *norito* de expiación original es el del clan Nakatomi, siendo el *norito* del país recogido en el *Engishiki* (927) derivado, y añadido al grupo de los *norito* con la intención de reforzar la carga de magia que contiene el *norito* de Nakatomi. En una posición opuesta a estos, Aoki Kigen y Ueda Kenji optan por discernir entre *tsumi* y *kegare*, enfatizando el aspecto “criminal” de los *tsumi* como delitos (Aoki 1985, Ueda 1991).

37. Nos referimos aquí a la teología denominada *honji suijaku*, que interpreta a los *kami* de Japón como avatares de deidades búdicas extranjeras. Bajo este prisma, el *kunge* pretende desentrañar el significado de los *tsumi* a partir de la tradición de los sutras y comentarios del budismo.

38. La exégesis de tendencia moralista es probablemente un influjo de la ideología confuciana dominante en el tiempo de Mabuchi. A Mabuchi se le debe, sin embargo, el énfasis en la conexión de los *tsumi* con los códigos penales clásicos. Para Mabuchi los *tsumi* están necesariamente conectados con infracciones del orden moral, bien sea en el presente o en el pasado. De este modo, a veces se ve en la necesidad de forzar las lecturas interpretativas, como es el caso de los *tsumi* enfermedades y calamidades, sobre los que concluye: “sin embargo, lo que debe seguir al *tsumi* de ‘violación de una hija y su madre’, lo expresa en este lugar, y si se me aprieta, diré que las enfermedades también son efecto de los *delitos*... en cuanto a las tres calamidades anteriores, aun no siendo *tsumi*, las calamidades suceden por efecto de *delitos*”, y deben ser expiadas adecuadamente (Kamo 1981, 69-70. Cursiva añadida). Es palpable también la dependencia doctrinal de Mabuchi respecto a la teoría de la causalidad moral de la tradición budista.

Pero curiosamente la crítica contemporánea tiende a considerar la interpretación de Norinaga como caduca, y se vuelve a dar una marcada tendencia reduccionista. Así ocurre con Aoki Kigen. Norinaga era tradicionalista en un punto: había asumido la tradición que asociaba el concepto de *tsumi* al de *kegare* (contaminación) desde época muy antigua. Así, desde el Comentario del *Nakatomi no harae kunge* se ha entendido que los *tsumi* del tipo “despellejar”, “defecar” o enfermedades de la piel no eran *tsumi* en sentido propio, sino más bien *kegare*, pero que ambos conceptos son indisolubles en la concepción del *norito* y la mitología. Sin embargo, tal como advierte Aoki al comienzo de su estudio sobre el tema, no se entiende por qué en el *norito* no aparece el término *kegare* sino sólo el de *tsumi*.<sup>39</sup> Con esta interrogante como clave de su investigación, Aoki presenta una interpretación “delictiva” o “criminalista”, según la cual las únicas dos excepciones al concepto de delito son las enfermedades de tipo epidérmico y las calamidades naturales que aparecen en los *tsumi* terrenales, pero que son una amenaza para la comunidad y por eso requieren también de expiación. Ueda Kenji aún va más lejos y cuestiona la validez de la interpretación de *shirabito* (individuo blanco) como un tipo de lepra y *kokumi* (joroba) como una enfermedad, tal como lo entienden la práctica totalidad de los críticos, y presenta una propuesta de lectura “criminalista” de ambos términos.<sup>40</sup>

3.3 Con todo, la tendencia que lideran Aoki y Ueda no puede explicar la presencia de ningún tipo de enfermedad/deformidad y de calamidades naturales en los “*tsumi* terrenales”, si se entiende *tsumi* en un sentido delictivo o jurídico. En mi tesis doctoral sobre el tema (Tokio 1997), he defendido que a pesar de ser tachado por Ueda de tradicionalista, la interpretación de Norinaga de *tsumi* en un sentido amplio, como “toda acción o suceso que requiere de expiación” (adaptación nuestra), es por ahora la única vía de evitar el reduccionismo interpretativo. Lo que ciertamente no se plantea Norinaga es la cuestión por donde comienzan Aoki y Ueda. A modo de hipótesis de trabajo, aquí vamos a subrayar que en el Japón antiguo se dan dos esquemas originalmente diferenciados con respecto al problema de *tsumi* y *kegare*. *Tsumi* se puede entender en su contexto más primitivo (quizá patente en el mito de Susa no O) como acción delictiva y punible, que además requiere de expiación ritual. Tal expiación corresponde a la ceremonia del *harae*.<sup>41</sup> Por su parte, el *kegare*, tal como aparece en el mito de Izanagi, es

39. Aoki comienza su ensayo sobre el *tsumi* y el Gran ritual de expiación con una constatación rotunda: “tal como dice [el texto del *norito*], el vocablo *tsumi* se presenta reiteradamente. Frente a esto, el vocablo *impureza* no aparece ni una sola vez. La *expiación* o la *gran expiación*, es claro que toman como su objeto al *tsumi*” (Aoki 1985, 5).

40. Ueda recurre a la original lectura que hace su homónimo Ueda Akinari (1732-1809). Según este, *shirabito* y *kokumi* han de entenderse a partir de prácticas locales de infanticidio para las que se usan expresiones muy parecidas fonéticamente a estos términos, pero no da ninguna prueba de su conexión semántica o histórica (Ueda 1991, 101).

41. La ceremonia del *harae* es un patrimonio del clan Nakatomi. En la “Gran expiación” se incluyen de hecho varias ceremonias en una, cada una de las cuales está a cargo de unos representantes específicos. El sacerdote de la familia Nakatomi se encarga de la ofrenda de “artículos expiatorios” (*haraemusa*) y de la recitación del *norito*. Por su parte los *fubitobe* presentan a las divinidades unas espadas, y finalmente un miembro del clan sagrado Imbe realiza el exorcismo. El orden de celebración del ritual viene determinado por una disposición del código administrativo *Ryō* (última compilación 718). El *norito* de purificación del clan Nakatomi se menciona en varios lugares como *futo-norito-goto*, nombre que



una situación de contaminación que requiere de un tipo particular de purificación, que es el *misogi* o ablución (texto 2). Si bien ya en la mitología del *Kiki* ambos planos se entrecruzan, en sí son dos actos rituales diferenciados. Por tanto, se podría postular que el rito del *Ōharae* efectivamente no estaba destinado a purificar causas de contaminación, sino a expiar delitos, y las acciones de otros agentes invisibles (insectos, alimañas, *kami* [espíritus, deidades], etc.) que causan daño a la colectividad.<sup>42</sup> Se trataría de purificar los “espíritus nocivos”, en los individuos y en los otros seres del entorno. Aquí tiene relevancia la expresión *ōharae = kuni no harae* (ceremonia de expiación del país), donde *kuni* se puede leer no como un término geográfico, sino biosocial, pudiendo significar algo así como “el marco vital que engloba el entorno de la vida y la sociedad humana”. Si es legítima esta lectura, como consecuencia tenemos que dentro de dicho marco eco-biológico de la vida hay muchos factores, no sólo humanos, que alteran este eco-sistema, y que como resultado se convierten en agentes destructores, fuentes del mal que hay que purificar.<sup>43</sup>

---

lo identifica como un *norito* de tipo extraordinario, y por tanto con una posible carga mágica especial. Sirva de ejemplo su aparición en la antología poética del *Manyōshū* 4031 (c.760). según la versión de A. Cabezas (1980):

Canto de Lagar  
 Esta vida pura que yo enlustrecí  
*Nakatomi no*  
*futo-norito-goto*  
 con los ensalmos de los Nakatomi,  
*iiharae*  
*akau inochi mo*  
 ¿por quién es? ¿Por ti!  
*ta ga tame ni nare*  
 [autoría: Ōtomo no Yakamochi]  
 [*Manyōshū* 1993, 3: 253-254]

Esta ceremonia de Estado tuvo sus altibajos históricos, como se puede constatar en la entrada del año 702 (Taihō 2, diciembre) del *Shoku Nihongi* (continuación del *Nihon shoki*, 797), donde se registra que en este año no se celebró la ceremonia, pero sí la ‘cancelación’ (*kaijo*, de los *tsumi*) a cargo de los miembros *fubito* (*Shoku Nihongi* 1986, vol. 1, 35).

42. Por ahí puede entenderse la conexión de esta práctica con otras prácticas dirigidas al “exorcismo” de espíritus causantes de la impureza y por tanto de todo género de calamidades. La presencia de elementos de tipo exorcista en la ceremonia del *Ōharae* domina hoy día la crítica extranjera, hasta el punto de que la traducción habitual de *Ōharae* suele ser “Gran ritual de *exorcismo*”, fórmula adoptada en la traducción moderna de Philippi (1990), frente a la tradicional de “Gran ceremonia de *purificación*” (Aston 1896, Florenz 1927, F. Bock 1972, *Basic Terms of Shinto* 1985. Teeuwen/Veere no plantean el problema y usan indistintamente ambas terminologías. Teeuwen/Veere 1998).

43. Inoue Mitsusada propone como solución del problema el concepto de *saiki* (energía siniestra), término que no se encuentra en los clásicos y que justifica así: “las infracciones celestes y terrenas son no solo los *tsumi* ocasionados por los oficiales que participaban en la ceremonia, sino también la *energía siniestra* de los *tsumi* ocasionados antiguamente por los habitantes de la nación, y desde una perspectiva moderna no se puede decretar que sean los *tsumi* en sí mismos” (Inoue 1965, 263. *Cursiva* nuestra). Esta opinión es secundada por Ueda (Ueda 1991, 112). En nuestra opinión, antes que una noción abstracta como la de *saiki*, pensamos que la creencia animista generalizada en el Japón antiguo explicaría suficientemente la conexión oculta entre *tsumi* tan heterogéneos como los recogidos

#### 4. EL CAMPO DEL *KEGARE* (CONTAMINACIÓN)<sup>44</sup>

4.1 En el sentido que hemos indicado, vemos cómo la dinámica *tsumi-harae* no coincide más que parcialmente con la lógica más moderna de pecado-expiación. El concepto de pecado que utiliza la teología europea está transformado por el contexto jurídico de sociedades donde el individuo es el único marco de comprensión como agente, el pecado es una transgresión categorizable y la expiación se aplica discriminadamente según el caso. Es decir, la sociedad religiosa y la sociedad laica se desarrollan paralelamente a partir de un origen común. El pecado es el equivalente del delito en la sociedad laica. Sin embargo, la idea de un pecado que va más allá y precede a los pecados individuales, es decir, un pecado meta-empírico y meta-histórico, que afecta a las raíces mismas del ser humano, formulado en la teología occidental como “pecado original”, presenta otro tipo de equivalencias no con el concepto japonés de *tsumi*, sino con el de *kegare*. Pues la esfera del *kegare* afecta no ya a acciones, sino a situaciones que no son calificables en la lógica del *tsumi*. Mientras que el modelo último de comprensión del *tsumi* es la lógica de la imputación penal (culpa-juicio-condena-expiación), la lógica de comprensión del *kegare* está tomada a partir del modelo de la infección, la enfermedad, la epidemia. Es decir, el *kegare* es un concepto de la simbología biomédica, frente al *tsumi* que es un concepto jurídico. En este sentido, hay un paralelismo evidente entre los conceptos de *kegare* y pecado original, pues ambos pertenecen a una misma semiótica. El origen de ambos es la transgresión de un tabú, y su mecanismo de expansión es la infección, la epidemia, por la que no solo el infractor, sino cualquier otro que entra en contacto con este queda afectado, bien sea transmisión por contacto externo o por vía genética. En el proceso de transmisión, el acto original va perdiendo importancia frente al estado o situación de contaminación, y final-

---

en el *norito*. Ello explicaría la equiparabilidad del esquema animista arcaico japonés con el nuevo paradigma introducido por el budismo, y la consiguiente apropiación de la lógica del ritual en manos de prácticas animistas incorporadas del continente. Sin embargo, no se debe perder la perspectiva de la progresiva emancipación del ritual de prácticas puramente chamanísticas, para llegar a convertirse durante un periodo en un ritual de purificación nacional con un alto grado de simbolismo, hasta que posteriormente, con la desaparición del contexto del estado centralizado, llegara a convertirse en un simple ritual de exorcismo.

44. Para ampliar este estudio del *kegare* deben consultarse las interpretaciones animistas de Ono Sokyō, Sonoda Minoru y Sakurai Tokutarō. Ono (1962, 108) nos ofrece una original interpretación de *kegare* como “anormalidad” o “infortunio”, frente a la concepción habitual de “contaminación”, en relación a la percepción de la muerte como causada por un espíritu. Sin embargo, más extendida está la teoría de tipo fenomenológico de Sonoda (1990, 131-135), que sigue a Sakurai, sobre la secuencia *ke* (arroz = energía = cotidianidad) – *ke-kare* (marchitarse) – *hare* (despejado = formal = festivo). El etnólogo Sakurai Tokutarō (1987, 215) efectivamente examina el ciclo vital de las comunidades humanas desde la perspectiva del ciclo que lleva del *hare* al *ke* y del *ke* al *hare*, de forma circular, reproduciendo el ciclo del año y del nacimiento – muerte. En una comunicación de 2001 añade además el componente de *yogore* o ‘mancha’ como origen de la noción de *kegare* (Sakurai 2001). El ciclo completo queda de este modo: nacimiento → envejecimiento → muerte → nacimiento corresponden a *ke* → *kegare* → *hare* → *ke*. La etimología de *ke-kare* relaciona a *kare* con *kare-ru*, con el rango semántico de ‘marchitarse’, ‘secarse’ y ‘separarse’. Puede compararse esta teoría de Sakurai con la perspectiva del etnólogo Miyata Noboru en su obra de 1996.

mente la purificación requiere del simbolismo del agua (*misogi*, bautismos). Incluso si atendemos a la etimología de ambos términos, encontramos afinidades palpables. Pues el origen del término pecado está, como analiza sobradamente Ricoeur en el estudio citado, en la idea de la mancha.<sup>45</sup> Y por parte japonesa, el contexto original de surgimiento de la idea de *kegare* en la mitología lo asocia a la lectura *kitanaki* (*kuni*) [región contaminada o sucia], equivalente a una mancha invisible que se lava ritualmente.

Por tanto, no vamos a negar que en la tradición japonesa la práctica del *misogi* y del *harae*, asociadas a las ideas de *kegare* y *tsumi*, se fusionaron desde una época temprana, anterior a la compilación de los textos, dando lugar a la tradición del *tsumi-kegare* y del *misogi-harae*. Sin embargo, también es innegable que en textos de origen muy antiguo como es el *norito* de expiación se trasluce una conciencia que hasta cierto punto discrimina entre ambos universos de significado y por tanto entre las prácticas correspondientes. Por otra parte, desde un punto de vista comparativo encontramos ciertas equivalencias en la distinción entre *kegare/tsumi*, y por otra parte la de pecado original (mancha original)/pecados particulares. Ello no impide que reconozcamos que estamos ante dos dicotomías que presentan un grado de conceptualización o elaboración muy diferente. En efecto, *kegare* y *tsumi* son conceptos que se conservan aun hoy día en un estado de preservación asombroso. Las diversas teologías no han conseguido transformarlos sustancialmente. Así también las prácticas purificadoras no han evolucionado gran cosa desde la antigüedad. Por el contrario, la abundante teología del pecado en occidente hace que distinciones del tipo pecado original/pecados particulares tengan un trasfondo de elaboración conceptual muy importante. De hecho, en la teología occidental del pecado hay una distanciamiento evidente respecto a la idea de contaminación, que impide que podamos reconocer a las situaciones típicas de *kegare* (contaminación por la sangre, la muerte, la putrefacción, cocción de alimentos, etc.) como pecados.<sup>46</sup>

4.2 Hay otra situación reflejada en los textos donde encontramos el uso figurado del concepto de *kegare* en la lectura *kitanaki*. Se trata de la expresión *kitanaki kokoro* (intenciones “sucias”). Su primera aparición se da en el pasaje mitológico en que la sinceridad de Susa no O es puesta a prueba por su diosa hermana, y Susa no O después de asegurar que no viene con intenciones deshonestas lo demuestra en la prueba ritual (versión del *Kojiki*). Aquí la expresión aparece como antítesis de *uruwashiki kokoro* (buenas intenciones) y *akaki kokoro* (intenciones “puras”), y como equivalente de *keshiki kokoro* (extrañas intenciones). La lectura *kitanaki* (‘sucio’) referida a *kokoro* la encontramos en los textos de *Kojiki*, *Nihon shoki* y *Engishiki* asociada a caracteres chinos que significan “malo,” “negro,” “sucio,” “perverso” y “contaminado” (= *kegare*). En el último caso se trata

---

45. Para Ricoeur, “mancha,” “pecado” y “espíritus” están profundamente relacionados: “el hecho de que se haya podido vincular en otros tiempos la impureza con el miedo a los demonios y, por tanto, con el escalofrío sentido en presencia de poderes trascendentes, con peligro de confundir las intenciones y nociones específicas de la impureza y del pecado, indica, por lo menos, que esa confusión está entrañada en la misma realidad de las afecciones y de las representaciones” (Ricoeur 1982, 210). Véase la interpretación de la postura de Ricoeur por Sonoda Minoru en Sonoda 1990, 234-239.

46. Para una actualización del tema desde la perspectiva de la teología dogmática católica, ver Lardaria 1997.

de un pasaje del *norito* denominado *Ōtono hokai* (ritual de protección del palacio), donde se exorcizan las posibles intenciones “contaminadas” de los diversos oficiales (texto 10). En definitiva, podemos interpretar que se trata de un patrón de conducta con dos polos, *kiyoki akaki kokoro* (intenciones puras y transparentes) y *kitanaki kuroki kokoro* (intenciones contaminadas y oscuras), donde se hace una lectura figurada e interiorizada del patrón ritual “pureza” – “contaminación”. Lo cual significa un paso desde la simbólica de las relaciones físicas de limpieza y mancha a una ética de las intenciones, y no podemos dejar de advertir en este punto la equivalencia con el concepto de “pecado”, que a su vez es una elaboración ética a partir del de “mancha”.

Se trata de una misma lógica. En el caso de la teología occidental, el “pecado” tiene como referente último a la idea de Dios, que es un concepto absoluto. En el caso japonés, es también curioso observar cómo todos los casos en que se registra la expresión *kiyoki/kitanaki kokoro* tienen como objeto a la línea genealógica de Amaterasu (bien sea la misma diosa, bien sea su descendencia en la genealogía imperial), con lo cual resulta que la línea imperial con su cúspide en Amaterasu ejerce el mismo rol en la simbólica de la intencionalidad japonesa que el concepto de Dios en la ética occidental.<sup>47</sup> La diferencia una vez más reside en que, mientras que la ética judeocristiana elabora los criterios de la conducta según el modelo de los códigos jurídicos, en la simbólica de la intencionalidad japonesa se mantienen dos niveles: por un lado, el ritual-religioso en que tenemos la incidencia de tales expresiones y, por otro, el de los códigos penales del Estado clásico, en donde el emperador es la referencia máxima de todo posible delito, y por tanto los máximos delitos apuntan al mismo (intento de magnicidio, traición, desobediencia, etc.).<sup>48</sup> Es decir, se trata de la transición de una conciencia de “pecado” a una conciencia de “delito”, pues independientemente del delito no se mantiene un código ético de carácter puramente religioso, y la prueba está en la formalización ritual de la lista de los *amatsutsumi/kunitsutsumi* (transgresiones celestes/terrenas), que como se ha apuntado, en el transcurso de la historia acaban desapareciendo de la liturgia del *norito*.

## 5. MAL, CULPA Y PECADO: EL MISTERIO DE LOS DIOS

5.1 Es precisamente esta identidad esencial entre la conciencia de pecado y de delito, entre el orden religioso y el laico, esta indiscriminación fundamental, lo que caracteriza a la tradición japonesa frente a las tradiciones de Oriente Medio y Próximo, y occidentales.

Por su parte, hemos visto cómo la simbólica del *mal* excluye toda comprensión del problema dentro de un marco de referencia de carácter absoluto. En Japón, no es posi-

---

47. Tómese como referencia, además del pasaje mencionado de la mitología de Susa no O, en las crónicas dinásticas tres pasajes de relevancia en este sentido: *Kojiki* 1991, 287, 301 (Philippi 1995, 327, 343); *Nihon shoki* (Volumen 2) 1990, 288 (Aston 1988, 214). Sirva como muestra este pasaje del *Kojiki*: “Él respondió [al emperador], diciendo: ‘no tengo intenciones impuras, y no estoy asociado a Suminoe no Nakatsumiko [príncipe rebelde]’” (Philippi 1995, 327. *Cursiva añadida*).

48. *Ritsu* 1991, 16. El primero de los códigos penales comienza por un listado de transgresiones criminales de extrema relevancia para el Estado y la estructura social, denominadas ‘ocho traiciones’ (*hachigyaku*), de las cuales las tres más importantes están en relación con el emperador = Estado. Sobre la incidencia de casos concretos registrados en las crónicas dinásticas, véase Falero 1997.

ble la conciencia del mal como mal radical. Ello significa que el mal, si bien extiende su sombra sobre nosotros, no lo comprendemos como un constituyente original en la cosmogonía. Se mire como se mire, ocupa un papel secundario. El problema de su origen no nos remite a una presencia divina determinada. No hay un dios del mal, porque no hay un dios del bien absoluto. Hemos de conceder que Amaterasu es una diosa protegida de la esfera del mal por una sacralidad especial, que la coloca en la cúspide del orden político-ritual de Yamato, y que le concede un papel especial en el relato cosmogónico. A su vez, frente a esta Susa no O juega hasta cierto punto el papel de su antítesis.<sup>49</sup> Pero sea como fuere, Amaterasu no es la diosa exclusiva del bien. Antes que ella, en el relato cosmogónico hay una pléyade de divinidades que operan el principio de construcción del cosmos. Precisamente el politeísmo fundamental del que es expresión la mitología japonesa no es otra cosa sino la conciencia de la multiplicidad de fuerzas divinas que son necesarias para la construcción del mundo, y por tanto de que todas ellas tienen algo que aportar al conjunto. Incluso Susa no O, dios de la violencia natural, es parte esencial del equilibrio, pues sirve para exorcizar las interferencias o desviaciones que se dan en el juego de la cosmogénesis. Únicamente las deidades rebeldes, aquellas que se resisten al progreso cosmogénico, deidades procedentes de la impureza del Hades, y las deidades terrenas anteriores al principio del orden aportado por el Cielo, pueden poner en peligro relativo el proceso cosmogónico. Pero hemos visto cómo las primeras tienen su contrapartida en las deidades “correctoras”, y las últimas no ejercen un verdadero desafío al progreso imparable del orden celeste y del estado de Yamato. El hombre, como parte del proceso, no tiene en el seno de su conciencia una instancia privilegiada por la que juzgar

---

49. Según la visión de Norinaga, el papel de antítesis de Amaterasu no lo juega Susa no O sino Magatsuhi. Tal antítesis la explica en términos de su teoría de “alternancia del bien y del mal” que explicita en *Kojikiden*, según la cual la aparición del mal en la mitología o la historia no es sino el reverso de la aparición del bien, del cual bajo determinadas circunstancias vuelven a producirse consecuencias negativas, solamente para ser una vez más restaurado el bien y así sucesivamente, pero como se ha afirmado sin caer en un dualismo maniqueo, pues el bien es el principio básico (ver nota 10). En el caso del par Amaterasu/Magatsuhi, Norinaga resuelve el problema mediante la concepción de que Magatsuhi no es una entidad independiente, sino la operación del “alma violenta” de la misma Amaterasu (*Kojikiden* 1993, 272). De este modo queda relativizada la categorización que hace de Magatsuhi como “dios del mal”. La herencia contemporánea de Norinaga la representa en este punto Ono Sokyō (1962, 105-108), quien interpreta que el término *magatsuhi* refiere a espíritus malignos pertenecientes al reino de la oscuridad, que son la causa de la tentación y el mal (*maga*) en el ser humano. Estos espíritus interfieren en la relación ser humano – deidades y espíritus de los antepasados, y por tanto son expulsados en el festival religioso (*matsuri*). Tal concepción de Magatsuhi, sin embargo, presenta problemas serios desde el punto de vista de la teología sistemática (Ueda 1991, 139-145). El propio discípulo de Norinaga, Hirata Atsutane, en *Koshiden* y en *Mitama no hashira* desarrolla una crítica a la concepción del maestro, argumentando que el mal procede de las impurezas derivadas del reino de los muertos o *yomi no kuni*. A este respecto refiere al mito de origen de la impureza en la figura del dios del fuego y el ingreso de Izanami al submundo. De ahí infiere que el contacto con el fuego produce *kegare* y este contacto con el submundo es además la causa de los desastres naturales y de todo mal. En *Mitama no hashira* dedica un párrafo extenso a desarrollar su concepción del *kegare*, y de *magatsuhi* en relación a la teoría del *aramitama*, explicando de paso la función del ritual de la “Gran expiación” (Hirata 1972, 192-207). Sobre la diferencia básica entre el *Kojikiden* de Norinaga y el *Koshiden* de Atsutane, véase la comunicación de Endō, J. 2004.

de forma absoluta el misterioso juego de fuerzas que intervienen en su mundo. Su única opción legítima es mantener un estado de pureza, intencional y físico, participar en el juego de la construcción y purificar periódicamente su cuerpo y su alma. La génesis del mal, por tanto, está en el Hades, en el mundo de la muerte, de la impureza, mundo de lo ignoto, de lo incomprensible, y en el error. Pero la impureza se purifica y el error se corrige. El orden natural no es tampoco un orden prefijado, no es un juego de esferas que se complementan con la perfección mecánica de un reloj. Es un orden imperfecto, en continuo cambio, que hay que restaurar permanentemente, pero que es expresión de una impertérrita voluntad creadora y constructora. En conclusión, el mal existe, pero es un problema equiparable a su solución. Es parte del proceso natural, donde el concepto de naturaleza es un marco último de referencia, que lo engloba todo, al bien y al mal. Es decir, el mal es tan natural como el bien, y no hay fuerzas sobre-naturales, ni del bien ni del mal. El mal no es en definitiva el alter-ego de Dios. Susa no O no es el *alter ego* de Amaterasu. El mal no es un fantasma que cierne su manto sobre el hombre y el mundo, y que amenaza con acabar con todo, destruirlo todo o someter todo a su arbitraria voluntad. Tal figura del mal, que asola los occidentales sueños de las tradiciones semíticas y está en la base de nuestro dualismo ético, nuestro miedo profundo a su presencia, y la relación de amor-odio con el mundo y consigo mismo de los herederos de tales tradiciones, está sencillamente ausente de la órbita de la mitología japonesa.

5.2 Ni que decir tiene que una conciencia profunda del mal implica una interiorización profunda de su figura, y como consecuencia tenemos una cultura de la *culpa*. En el marco cultural japonés, por el contrario, la conciencia de culpabilidad no se separa de la dimensión objetiva de la culpa incurrida, y nunca sobrepasa el marco concreto de su expiación. Por tanto, no hay como en el occidente judeocristiano un desarrollo de la subjetividad culpable emancipada del marco jurídico, e inflacionada hasta dominar el sentimiento religioso, de modo que toda la conciencia gira alrededor de su identidad como conciencia culpable, conciencia infractora, sin posible expiación suficientemente satisfactoria, una conciencia sin fondo dominada por la angustia de su enajenación, y sumida en el dilema de la auto-condenación o de la salvación a través de la figura de un mesías. En la mitología japonesa, nada es absoluto, nada es radical, por lo que huelga la figura mesiánica, tanto como las ideas de paraíso o infierno, pues no se percibe la necesidad de salvación ni la posibilidad de la condenación.<sup>50</sup> Se comprende, pues, que la experiencia de culpa esté básicamente ordenada a la relación individuo-grupo social, y no a la relación hombre-Dios.

5.3 Finalmente, el *pecado* no es otra cosa que el delito, como hemos advertido. Dijimos que esto significa que no se da una conciencia religiosa emancipada del orden social laico. Ello también implica que todo pecado tiene su dimensión penal en el orden

---

50. Las ideas de culpa existencial/salvación y paraíso/infierno en el marco extremo-oriental las introduce el budismo, y son ajenas al universo religioso sintoísta. De hecho, la tradición sintoísta no tiene prácticamente discurso sobre la suerte del alma tras la muerte. La teología sintoísta solo se interesó por el tema en época muy tardía, desde Motoori Norinaga y muy especialmente con Hirata Atsutane (1776-1843), y ello fue por influencia de los contactos de este último con la teología misional cristiana (Hirata 1977. Ver crítica en Ueda 1991, 198-206).

jurídico, y que todo delito tiene una dimensión de impureza. Así se explica la tradición que asocia el *tsumi* al *kegare*, y el hecho documentado suficientemente en el *Nihon shoki* de que los delitos implicaban además de la penalización correspondiente la necesidad de un acto de purificación. Esto es lo que atestigua por otro lado el mito de las mesas de expiación del episodio de Susa no O, donde éstas están irremisiblemente asociadas a la práctica purificativa del *harae*. El *harae*, como observa Ueda, implica en su origen a la vez penalización física, compensación material y purificación ritual.<sup>51</sup> Y como advierte el mismo autor, con la compilación del sistema penal de los códigos de Yamato/Nara no desaparece la práctica del *harae*, demostrando de este modo la profunda relación de la conciencia religiosa y jurídica en la tradición japonesa.

5.4 Como sostiene Norinaga, el misterio es la cualidad esencial de la naturaleza de los *kami*.<sup>52</sup> Ello implica nuestra incapacidad de concebir conceptualmente la naturaleza particular de una divinidad, así como nuestra incompetencia para entender o categorizar las acciones divinas en términos de bien o mal. Se trata por tanto de un relativismo ético radical, que implica que nosotros percibimos la bondad o maldad de una acción o suceso en términos *exclusivamente* de nuestros intereses. Es decir, nuestro perspectivismo limita nuestra percepción de la esencia del problema. Según Norinaga, si pudiéramos percibir la esencia de la intencionalidad divina superaríamos el dualismo ético, y entenderíamos que lo que nos parece “malo” tiene sus motivos propios en la esfera de los *kami*.<sup>53</sup> Independientemente de si Norinaga lleva razón o no, lo que está

---

51. Ueda constata que “originalmente en el *harae*, tal como muestran el mito de Susa no O no Miko-to, o bien el *Ōharae* de la nación, o los hechos históricos, debía conllevar una penalización severa, que incluía castigo corporal, penalización patrimonial, destierro, etcétera” (Ueda 1990, 104). En efecto, en la práctica antigua del *harae* se fusionan perfectamente los paradigmas penal (castigo físico), compensatorio-tributario (fianza económica) y comunal (destierro), además del puramente religioso-expiatorio. En la época en que está atestiguado históricamente, la práctica privada de la purificación/expiación es re-contextualizada por el estado en una práctica que tiene una función importante para el equilibrio político-económico del sistema imperial. A través de ella se llevan a cabo dos objetivos importantes: la sujeción simbólico-ritual de los individuos y los clanes locales, y la recaudación tributaria. El mito de Susa no O sólo puede entenderse si se hace una doble lectura desde ambas posiciones. En él queda patente el tema de la sujeción a la autoridad imperial, tanto como la fundación etiológica del sistema de tributos al estado, en el marco de la narración de un *harae* “privado” (para una contextualización del tema en el marco de las religiones comparadas, ver Eliade 1991, 89-90).

52. Para Norinaga, la naturaleza divina es inaccesible a nuestra inteligencia y por eso el momento central en su definición del concepto de *kami* es donde dice “teniendo una virtud inusual y excelsa...” (Motoori 1993, 125), donde virtud ha de tomarse no en sentido ético sino en el sentido griego de *kratos*, como la manifestación de un poder extraordinario, y a ello se debe la correcta evaluación de la figura de los *kami* como *kratofanías* en la mínima atención que les presta Eliade a lo largo de su obra. Para una elucidación del concepto de *kami* en Norinaga véase Nakano 2009, 25-78.

53. Ver nota 10. Norinaga lo que postula es la imposibilidad de una ética *a priori*, o una ética que responda a una determinada racionalidad meta-empírica, con base en una supuesta voluntad divina u ordenación preestablecida. Incluso en el caso de haberla, para nosotros es desconocida, aunque por otra parte reconozca en la actitud de *magokoro* una intuición interna del bien equivalente a la noción semítica de “conciencia moral”. El sistema de comprensión de las divinidades es cerrado y autorreferente, igual que el nuestro. Los dioses comunican su voluntad de manera aleatoria y fraccionada, sin disponer

claro es que en la tradición japonesa autóctona el mal se entiende como mal natural, no como mal ético, lo cual significa que la intencionalidad se entiende dentro del plano natural, y no viceversa. Es decir, la naturaleza no refleja el plano de la intención, pues toda intencionalidad queda a su vez subsumida en la dimensión natural. Ni puede haber una oposición radical entre *logos* y *natura*, lo cual está en la base de la comprensión occidental del problema, pues no existe el dualismo materia-espíritu. Por tanto, el problema del mal también se subsume en el mismo misterio que es la esencia de todo fenómeno natural. En nuestra percepción de lo numinoso del orden de los *kami*, del orden de las fuerzas naturales, de nuestra propia alma, es donde únicamente podemos incluir nuestra intuición sobre la presencia de fuerzas igualmente misteriosas pero de signo nocivo, amenazador. Del mismo modo, nuestra alma, en su naturaleza común con el cosmos de que es parte, tiene movimientos impredecibles, de donde surge la otra fuente del mal real, humano, histórico, que es nuestra única experiencia del mismo. En el origen de la conciencia japonesa del mal, en definitiva, no hay lugar para un mal ni metafísico, ni meta-histórico, ni por tanto sobrenatural.

## APÉNDICE: SELECCIÓN DE TEXTOS<sup>54</sup>

### TEXTO 1

Entonces [Izanagi e Izanami] ascendieron juntos y solicitaron el consejo de las deidades celestes. Ante lo cual las deidades celestes realizaron una gran ceremonia de adivinación y dijeron: “como la mujer habló antes, [el niño] *no fue válido (yokarazu)*. Descended de nuevo y repetid las frases”. *Kojiki* 54-55; Philippi 1995, 52.

### TEXTO 2

Entonces Izanagi no Ōkami dijo: “he estado en una tierra muy desoladora [el Hades], una tierra horrible e *impura (kitanaki)*. Por tanto debo *purificarme (misogi semu)*”. *Kojiki* 68-69; Philippi 1995, 68.

---

nosotros de las claves para entender su totalidad. En este sentido, se trata de una teología epistemológicamente condicionada por sus límites, donde los dioses nunca dejan de ser radicalmente *otros*. Este es uno de los rasgos característicos del politeísmo shinto, donde no reconocemos la dialéctica del otro que Levinas descubre en la semiótica del rostro (Levinas 1997, 225-228). Frente a la epifanía del rostro que Levinas asocia al monoteísmo, reconocemos el lugar natural de los *kami* en la “ocultación” (*Kojiki-Philippi* 1995, 47).

54. La versión castellana de los textos es propia. Ofrecemos la referencia a las versiones inglesas de Philippi por ser hasta la fecha la más acreditada de las traducciones existentes del *Kojiki*, y la única del *Norito*. La de Aston del *Nihon shoki (Nihongi)* también es única hasta la fecha. La cursiva en todos los casos es añadida.



**TEXTO 3**

Entonces, cuando [Izanagi] bajó y buceó y se bañó en la corriente de en medio [del río], vino a la existencia una deidad llamada Yasomaga-tsuhi no kami. A continuación, Ōmaga-tsuhi no kami. Estas dos deidades vinieron a la existencia a partir de la *contaminación* (*kegare*) que él había sufrido cuando fue a aquel *lugar impuro* (*kegarawashiki kuni*). A continuación, para rectificar estos *infortunios* (*maga*), vino a la existencia la deidad llamada Kamu-naobi no kami. Seguidamente, Ō-naobi no kami (*naobi* = fuerza rectificadora). Luego, Izu no Me no kami. *Kojiki* 70-71; Philippi 1995, 69.

**TEXTO 4**

“Porque si las deidades llamadas Ame no maga-tsuhi llegasen extrañas y violentas de las cuatro direcciones y las cuatro esquinas, [Kushi Iwamoto y Toyo Iwamoto no Mikoto: deidades protectoras de las puertas de palacio] no sois enredadas por sus *palabras torcidas* (*magakoto*) y no aceptáis responderles”. *Norito* 420-421; Philippi 1990, 44.

**TEXTO 5**

[Susa no O] diciendo esto, ebrio de victoria, rompió los linderos de los arrozales de Amaterasu Ōmikami y enterró los estanques. Además defecó y esparció las heces en el pabellón para la cata de los primeros frutos. Aun habiendo hecho esto, Amaterasu Ōmikami no le recriminó... Incluso aunque ella [Amaterasu] habló de este modo con una disposición favorable, sus *actos malvados* (*ashiki waza*) no cesaron, sino que se hicieron incluso más flagrantes. Cuando Amaterasu Ōmikami estaba dentro del pabellón sagrado de las tejedoras supervisando las obras de los telares divinos, él abrió un agujero en el tejado del pabellón sagrado de las tejedoras y lanzó dentro un pony sagrado y con pecas que había despellejado en el sentido inverso. Una tejedora celestial, al ver esto, se alarmó y se golpeó los genitales con la rueca y murió. *Kojiki* 78-79; Philippi 1995, 79-80.

**TEXTO 6**

Cuando Hikohohodemi no Mikoto volvió a su palacio, llevó a cabo las instrucciones del dios del mar, y su hermano mayor, Ho no Susori no Mikoto, hallándose en una situación extrema, en consecuencia *se entregó al castigo* (*tsumi ni fusu*) y dijo: “desde ahora seré vuestro siervo que ejecutará danzas mímicas para vos...”. *Nihon shoki* (1) 166-167; Aston 1988, 94.

**TEXTO 7**

Además, se reunieron grandes tributos de todo el territorio. Y se indagaron *infracciones* (*tsumi*) tales como despellejar [animales] vivos, despellejar en sentido inverso, romper linderos, enterrar estanques, defecaciones, incesto y apareamiento con caballos, vacas, gallinas y perros. A continuación se celebró una *gran purificación del país* (*kuni no ōharae*). *Kojiki* 228-229; Philippi 1995, 259-60.

**TEXTO 8**

La sirvienta, ignorante de que había una hoja flotando en la tacita del vino, ofreció el vino sagrado [al emperador]... De este modo, al ofrecer ella esta canción, [el emperador] le perdonó su *transgresión (tsumi)*. *Kojiki* 318-321; Philipp 1995, 362-365.

**TEXTO 9**

Las diversas *infracciones (tsumigoto)* cometidas por error por los habitantes celestes en incremento de esta tierra que [el emperador] ha de gobernar serenísimamente como una tierra pacífica, en primer lugar las *infracciones celestes (amatsutsumi)*, romper linderos, enterrar estanques, abrir los canales de riego, plantar sobre plantado, poner estacas (?), despellejar [animales] vivos, despellejar en sentido inverso, defecación [en lugar sagrado]. Numerosas *infracciones (tsumi)* [de este tipo] se clasifican y son divididas como *infracciones celestes (amatsutsumi)*. *Norito* 424-425; Philippi 1990, 46.

**TEXTO 10**

[Ōmiyanome no Mikoto, deidad protectora del palacio] a los príncipes herederos, la familia imperial, nobles y oficiales, sin *pensamientos malvados/pensamientos impuros (ashi-ki kokoro/kitanaki kokoro)*, les haces servir en palacio diligentemente, trabajar en palacio con todas sus fuerzas... *Norito* 420-421; Philippi 1990, 43.

**REFERENCIAS**

- AOKI, K. (ed. 1985) *Norito kodenshō no kenkyū*, Tokio: Kokusho Kankōkai  
 AOKI K. (ed. 1975) *Norito*, Tokio: Ōfūsha  
*Catecismo de la Iglesia católica* (1992) Madrid: Asociación de Editores del Catecismo 1993  
 ELIADE, M. (1952) *Images and Symbols*, Princeton University Press 1991  
 ENDŌ, J. (2004) Hirata Atsutane ni okeru dokusho to sōi: *Koshiden ni totte no Kojikiden* (Hirata Atsutane Reading *Kojikiden* and Writing *Koshiden*), *Shūkyō kenkyū* Vol. 77-4, No. 339, 269-271  
*Engi-Shiki: Procedures of the Engi Era* [Books I-X] (2 Vols.), ed. F. Bock, Tokio: Sophia University Press 1972  
 FALERO, A. (1998) *Tsumi – A Comparative Approach to the Shinto View of Man*, en *El Japón contemporáneo*, eds. Rodao, Fl./López, A., Eds. Universidad de Salamanca, pp. 165-171.  
 FALERO, A. (1997) *Ritsu no “Hachigyaku” ni okeru tsumi to Kiki no rekishi jidai*, en *Asia no shūkyō to seishin bunka*, eds. Wakimoto, H./Tamaru, N., Tokio: Shinpōsha, 479-497.  
 FLORENZ, K. (1927) Ancient Japanese Rituals (Part IV), *The Transactions of the Asiatic Society of Japan*.  
*Fudoki* (714) Nihon Koten Bungaku Taikei, Tokio: Iwanami Shoten 1957  
 FUKUMITSU, M. (2004) Tetsugaku wa kirisutokyō-teki aku no kitei o kyoyō dekiru ka: Konpon aku no genzai no kubetsu (Is the Theological Concept of Evil Acceptable for Philosophers?)

- The Difference Between Radical Evil and Original Sin), *Shūkyō kenkyū* Vol. 77-4, No. 339, 185-186
- FUKUMITSU, M. (2003) Tetsugaku wa kirisutokyō-teki kongen aku o kyoyō dekiru ka: Aku no kigen to sono teigi (Can Philosophers Accept the Christian Claim About Sin as Radical Evil? The Source of Evil and Its Definition), *Shūkyō kenkyū* Vol. 76-4, No. 335, 399-400
- HIRATA, A., *Koshiden*, Tokio: Meichō Shuppan 1977
- HIRATA, A., *Tama no mihashira*, Nihon no Meicho 24, ed. Sagara T., Tokio: Chūō Kōronsha 1972, 1988
- INOUE, M. (1965) Kōten ni okeru tsumi to seisai, en *Nihon kodai kokka no kenkyū*, Tokio: Iwanami Shoten
- JOHANNES PAULUS II (1984) *Reconciliatio et paenitentia*, Madrid : Eds. Paulinas.
- KAMO NO M., *Noritoge*, en Ōharae Kotoba Chūshaku Taisei (vol. 3), Tokio: Meichō Shuppan 1981
- KANEKO, T. (1951) *Engishiki noritokō*, Tokio: Meicho Fukyūkai 1991
- Kojiki: Crónicas de antiguos hechos de Japón*, Rubio, C./Tani, R. (eds./tr. 2008), Madrid: Trotta
- Kojiki*, versión inglesa de Philippi, D.L., University of Tokyo Press 1968, 1995
- Kojiki*, versión inglesa de Chamberlain, B.H., Tokyo: Tuttle 1882, 1981
- Kojiki/Norito*, Nihon Kōten Bungaku Taikei, Tokio: Iwanami Shoten 1991
- LADARIA, L.F. (1997) *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid: BAC
- LEVINAS, E. (1961) *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme 1997
- Man'yōshū: Colección para diez mil generaciones* (Cabezas, A. ed. 1980) Madrid: Hiperión
- Man'yōshū* (3 vols.) tr./notas Sakurai M., Tokio: Ōbunsha 1988
- MIYATA, N. (1996) *Kegare no minzokushi: Sabetsu no bunkateki yōin*, Tokio: Jinbun Shoin
- MOTOORI, N. (1798) *Kojikiden*, Motoori Norinaga Zenshū vol. 9, Tokio: Chikuma Shobō 1993
- MOTOORI, N., *Ōharae kotoba kōshaku*, en Ōharae Kotoba Chūshaku Taisei (vol. 3), Tokio: Meichō Shuppan 1981
- NABERT, J. (1955) *Ensayo sobre el mal*, Caparrós 1997
- NAITŌ, J. (2001) Nichijō seikatsu no naka no jashi (The Evil Eye in the Context of Everyday Life), *Shūkyō kenkyū* Vol. 74-4, No. 327, 63-65
- NAKANO, Y. (2009) *Kokugakusha no kami shinkō: Shintō shingaku ni motozuku kōsatsu*, Tokio: Kōbundō
- Nakatomi harae kunge*, versión inglesa de Teeuwen, M./van der Veere, H., Munich: iudicium verlag 1998
- Nakatomi harae kunge* (s. XIII), en Ōharae Kotoba Chūshaku Taisei (vol. 3), Tokio: Meichō Shuppan 1981
- NAOKI, K. (1990) *Nihon shinwa to kodai kokka*, Tokio: Kōdansha Gakujutsu Bunko 928
- NAUMANN, N. (1996) *Antiguos mitos japoneses*, Barcelona: Herder 1999
- Nihongi*, versión inglesa del *Nihon shoki*, trad. Aston, W.G., Tokyo: Tuttle 1896. 1988
- Nihon shoki* (720, 2 vols.) Nihon Kōten Bungaku Taikei, Tokio: Iwanami Shoten 1967. 1990
- NISHIDA, N./MITSUHASHI, T. (1983) *Kamigami no genkei*, Tokio: Hirakawa Shuppansha
- NISHIMURA, S./MOTOORI, N., *The Way of the Gods: Motoori Norinaga's Naobi no Mitama*, *Monumenta Nipponica*, Vol. 46, No. 1 (Spring, 1991), 21-41
- NISHIMUTA, T. (1987) *Norito gaisetsu*, Kokusho Kankōkai, 1991
- Norito: A New Translation of the Ancient Japanese Ritual Prayers*, versión inglesa de Philippi, D., Princeton University Press 1959. 1990

- Norito (927) en *Kojiki/Norito*, Nihon Koten Bungaku Taikei, Tokio: Iwanami Shoten 1958.  
1991
- ŌBAYASHI, T., (1991) *Shinwa no keifu: Nihon shinwa no genryū o saguru*, Tokio: Kōdansha 1997
- ONO, S. (1962) *Shinto: The Kami Way*, Tokio: Tuttle 1990
- PALMER, E. (2001) Calming the Killing *Kami*: The Supernatural, Nature and Culture in *Fudoki*, *Japan Review: Journal of the International Research Center for Japanese Studies*, Nichibunken, No 13, 2001, 3-32
- RICOEUR, P. (1960) *Finitud y Culpabilidad*, Madrid: Taurus 1982  
*Ritsu* (718) Kokushi Taikei, Tokio: Yoshikawa Kōbunkan 1974  
*Ritsuryō* (718) Nihon Koten Bungaku Taikei, Tokio: Iwanami Shoten 1991
- RUBIO, C. (2012) *Los mitos de Japón: Entre la historia y la leyenda*, Madrid: Alianza
- SAKURAI, T. (2001) Kegare no minzoku shūkyō (The Folk-religious Function of *Kegare* (pollution) in Japan), *Shūkyō kenkyū* Vol. 74-4, No. 327, 359-360
- SAKURAI, T. (1987) *Matsuri to shinkō: Minzokugaku e no shōtai*, Tokio: Kōdansha 1993
- SHIRAISHI, M. (1991) *Norito no kenkyū*, Tokio: Meicho Fukyūkai  
*Shoku Nihongi* (797, 7 vols.) Tokio: Gendai Shichōsha 1985, 1986
- SONODA, M. (1990) *Matsuri no genshōgaku*, Tokio: Kōbundō
- TSUGITA, J. (1927) *Norito shinkō*, Tokio: Meiji Shoin
- UEDA, K. (1992) Susa no O no kami shinkakukō, *Shintōshi kenkyū* 40-3.
- UEDA, K. (1991) *Shintō shingaku ronkō*, Tokio: Taimeidō
- UEDA, K. (1990) *Shintō shingaku*, Tokio: Jinja Shinpōsha