

## «Tsumi.kegare» y las antropologías japonesas de la enfermedad

Alfonso Falero<sup>1</sup>

Recibido el 06/04/2023. Aceptado el 6/06/2023.

**Resumen.** Actualmente no estamos en condiciones de establecer un acuerdo sobre el concepto conocido como *tsumi.kegare*, en atención a las diversas líneas de interpretación existentes. Se parte en general del paradigma animista, pero el enfoque de los estudios del folclore, de la estructura y dinámica del *matsuri*, y el de la dinámica propia de la contaminación ritual difieren.

Las teorías del *tama* en Orikuchi Shinobu (1887-1953), del *tsumi.kegare* desde Motoori Norinaga, o de Yanagita Kunio (1875-1962), recogidas por Sonoda Minoru (1936-) sobre la naturaleza del *matsuri*, difieren entre sí.

La teoría del *tsumi.kegare* con base en la simbología del arroz tiene puntos a favor y en contra. En efecto, frente a la visión del *kegare* como un tipo de deterioro natural, basada en el modelo del ciclo agrícola, debemos tener en cuenta la importancia que tienen en la cultura animista los factores externos que agreden al cuerpo, como es el caso de entes invisibles que invaden y destruyen nuestro organismo.

Este tipo de contagio puede interpretarse en clave de *tsumi*, siguiendo a Namihira Emiko (1942-). Concluimos ofreciendo cuatro casos de incidencia textual del concepto de enfermedad en los clásicos japoneses como propuesta de estudios de caso.

**Palabras clave:** *tsumi*; infracción ritual; *kegare*; contaminación; antropología japonesa; enfermedad

### [en] Tsumi.kegare and Japanese anthropologies of disease

**Abstract.** At present we are not in a position to agree on the concept known as *tsumi.kegare*, due to the different lines of interpretation. The general starting point is the animist paradigm, but the approach of folklore studies, *matsuri* structure and dynamics, and the dynamics of ritual contamination itself differ.

The theories of *tama* in Orikuchi Shinobu (1887-1953), of *tsumi.kegare* from Motoori Norinaga, or of Yanagita Kunio (1875-1962), collected by Sonoda Minoru (1936-) on the nature of *matsuri*, differ from each other.

The theory of *tsumi.kegare* based on the symbolism of rice has both pros and cons. Indeed, in contrast to the view of *kegare* as a kind of natural deterioration, based on the model of the agricultural cycle, we must take into account the importance in animist culture of external factors that attack the body, such as invisible entities that invade and destroy our organism.

This type of contagion can be interpreted in terms of *tsumi*, following Namihira Emiko (1942-). We conclude by offering four cases of textual incidence of the concept of disease in Japanese classics as proposed case studies.

**Keywords:** *tsumi*; ritual infringement; *kegare*; pollution; Japanese anthropology; disease

**Sumario:** 1. Planteamiento del problema. 2. Análisis. 3. Discusión y conclusiones. Referencias.

**Cómo citar:** Falero, A. «Tsumi.kegare» y las antropologías japonesas de la enfermedad, en *Mirai. Estudios Japoneses*, 7, 2023, 23-30.

### 1. Planteamiento del problema

Atendiendo a la presencia del concepto conocido como *tsumi.kegare* en los clásicos japoneses, su corroboración en el ámbito de la etnología cultural y las diversas líneas de interpretación de este complejo fenómeno por parte de la crítica especializada, no estamos en condiciones de establecer un acuerdo por consenso académico generalizado, sino que por el contrario nos encontramos con una situación donde se da un determinado margen para la disensión. Por ello deberemos hablar en plural de las «antropologías japonesas de la enfermedad.»

Casi todas ellas parten del paradigma animista, que constituye la base de la cultura religiosa e intelectual de la historia japonesa, pero hay diversidad de comprensión según se ponga el énfasis en este paradigma (caso de Orikuchi Shinobu), en la dialéctica entre infracción (*tsumi*) y contaminación (*kegare*), en el ámbito del festival religioso (Sonoda Minoru), o en el de la epidemiología (Namihira Emiko).

<sup>1</sup> Alfonso Falero es doctor en estudios del shinto por la Universidad Kokugakuin (Tokio 1997), y actualmente dirige el grupo de investigación “Humanismo Eurasia” en la Universidad de Salamanca, donde ejerce como docente.

Email [falero@usal.es](mailto:falero@usal.es)

ORCID [0000-0003-4272-7817](https://orcid.org/0000-0003-4272-7817).

Podemos denominar a la posición de Orikuchi Shinobu 折口信夫 (1887-1953) como teoría del *tama* (*tama.ron* 玉論). Partiendo del paradigma animista, que establece un doble orden en todos los acontecimientos de nuestro mundo, el visible y el invisible, en numerosos artículos y contribuciones expone su interpretación de que la fuerza vital de toda corporalidad reside en su *tama*.<sup>2</sup> Por tanto, el *tama* es lo que vivifica a todo cuerpo material, y la pérdida de este implica la enfermedad y al final la muerte. Tratándose de dos dimensiones independientes, la relación entre un *tama* y un cuerpo se establece en el momento en que este se convierte en receptáculo de aquel (*yorishiro* 依代), conformándose de este modo lo que podemos denominar el «reino del *tama-yorishiro*».<sup>3</sup> Esta interpretación se refleja en el ámbito mito-folclórico en su visión del vitalismo del *musubi*, que revelan muy en particular el compuesto *iku.tama* 生玉 y el kami Iku.musubi 生産日神.<sup>4</sup> En el plano ritual, las ceremonias de restauración del vínculo *tama-yorishiro*, atestiguadas ya en los clásicos como *chinkon.sai* 鎮魂祭 y *tama.furi* 玉振祭 tienen una finalidad de prevención de la enfermedad y la muerte, especialmente en el soberano.<sup>5</sup>

Una visión distinta del problema de la enfermedad podemos obtenerla de la teoría sobre el *tsumi.kegare* (*tsumi.kegare.ron* 罪穢論). En el *Kojikiden* 『古事記伝』 (1798), Motoori Norinaga 本居宣長 (1730-1801) establece un vínculo indisoluble entre *tsumi* o ‘infracción’ y *kegare* o ‘contaminación’.<sup>6</sup> De este modo enfatiza su punto de vista de que el ámbito para comprender el *tsumi* es estrictamente religioso. En resumen, todo *tsumi* implica algún tipo de *kegare* y por ello requiere de un ritual de purificación (*harai*) asociado a su descontaminación. A Norinaga le respondió Ueda Kenji 上田賢治 (1927-2003), partidario de una desvinculación de estos conceptos para argumentar que el *tsumi* está más en la esfera del «delito» (en el *Ritsu* 『律』 757), que del «pecado». Ni el *Ritsu* ni los *norito* de la compilación de la era Engi (927) mencionan el *kegare*. Por tanto, concluye Ueda, no tenemos el compuesto *tsumi-kegare*, sino *tsumi-harae*.<sup>7</sup> Se trata del problema de cómo resolver las infracciones o *tsumi* por medio de un ritual de expiación que acompaña necesariamente a la punición (*batsu*).

Más allá de esta polémica, la enfermedad en el ámbito del *tsumi.kegare* se entiende como la consecuencia de la infracción del orden o *tsumi* o como la consecuencia del *kegare* asociado a este. Es decir, como una penalización que parte del orden invisible. El *tsumi* como infracción en el doble orden visible e invisible conlleva en el antiguo sistema *ritsurō* una penalización o punición (*Ritsu*) en el orden visible, y a la vez el ritual del *harae*, una ceremonia de expiación que incluye la presentación de objetos expiatorios (*harae.tsu.mono* 祓物), u objetos de transferencia (*hito.gata* 人形), que operan su efecto en el orden invisible. De especial interés para un debate sobre la naturaleza de los *tsumi* es la aparición de estos junto con otro concepto, el de *wazawai*, en los *norito*. Pues los *wazawai* o desastres naturales incluyen las epidemias, o enfermedades contagiosas, por lo cual el ámbito semántico del *tsumi*=‘infracción’ se fusiona aquí con el de *tsumi*=‘carga’, como consecuencia de actos cometidos anteriormente. El ritual completo incluye primero una fase de ‘abstinencia’ (*imi*), una subsiguiente de ablución (misogi 禊) o purificación por agua, y una final de expiación o *harae*.<sup>8</sup>

Por su parte, el experto en cultura religiosa de Japón, Sonoda Minoru 蘭田稔 (1936-) ofrece su interpretación del *kegare*, que explica la aparición de la enfermedad en el ámbito de la percepción popular, siguiendo al maestro Yanagita Kunio 柳田國男 (1875-1962). Se trata de una teoría del festival religioso (*matsuri.ron* 祭論). En particular los festivales conocidos como *nenchū gyōji* 年中行事 le sirven de marco de interpretación de la enfermedad como un proceso de deterioro, a partir de un determinado estado de equilibrio inicial. A esto se le llama *kegare*. El ciclo del *kegare* sería: *hare* 晴 → *ke.gare* 穢 (*ke* 氣 = arroz) = *ke.kare* ケ枯れ → *harae* 祓 → *hare* 晴. Se trata por tanto de una visión inspirada en el ciclo agrícola, que se sostiene y garantiza desde el plano invisible, mediante el ritual que es la parte visible.<sup>9</sup> *Kegare* aquí es el deterioro natural de todo ser vivo, y la enfermedad sería una manifestación de ese deterioro.

Podemos citar como puntos a favor de esta interpretación que el radical *ine* 禾 efectivamente se encuentra en el sinograma que se lee «ke.gare» 穢. Que es posible tomar la lectura /ke/ en 氣, y de ahí derivan nombres de kamis como Mi.ke.tsu.kami 御食津神, o se podría interpretar en este sentido el valor de /ke/ en Toyo.uke Ōmikami 豊受大神, el kami de la agricultura que reside en el Santuario Exterior de Ise. En las variantes de transcripción existentes del nombre de este kami hallamos la secuencia /u-/ke/, tomando este último fonema como independiente y por tanto con el valor señalado arriba de la planta del arroz como fuente original de la energía. El kami aparece en el *Kojiki* 『古事記』 (712) con la denominación de Toyo.u.ke.bi.me 豊宇氣

<sup>2</sup> Véase la incidencia de este concepto en los textos incluidos en Falero, A./Kubo, M./Gómez, S. (coords.) *Orikuchi Shinobu: textos fundamentales*, Satori 2022. OSZ, vol. 3, p. 454; vol. 20, p. 503. Véase también Ueno, Makoto (2014) *Orikuchi Shinobu: tamashii no kodaigaku*, Kadokawa.

<sup>3</sup> OSZ, vol. 2; ver Falero/Kubo/Gómez, op. cit.

<sup>4</sup> OSZ, vol. 20; ver Falero, A. (2021) “The Concept of *Musubi*: An Approach from Cognitive Anthropology”, en A. Falero/D. Doncel (coords.) *Eurasia: avances de investigación*, EUSAL 2021, pp. 17-26.

<sup>5</sup> OSZ, esp. vol. 1, 16; ver Falero/Kubo/Gómez, op. cit.

<sup>6</sup> MOZ vol. 9. Ver Falero, Alfonso (2013) “El mal, la culpa y el pecado en el sintoísmo: rito, muerte, mancha. Las perspectivas del mal”, *Arys*, 11, 2013, 339-374.

<sup>7</sup> Ueda, Kenji (1991) *Shintō shingaku ronkō*, Tokio: Taimeidō. Ver Falero 2013, op. cit.

<sup>8</sup> Ver Falero, Alfonso (1998) “*Tsumi*: A Comparative Approach to the Shinto View of Man,” en *El Japón contemporáneo* (Rodao, Fl./López, A., eds.) Ediciones Universidad de Salamanca 1998, 165-171.

<sup>9</sup> Sonoda, Minoru (1990) *Matsuri no genshōgaku*, Tokio: Kōbundō.

毘賣神, y tenemos la variante, confirmatoria de nuestra interpretación, de To.yo.u.ke no kami 登由宇氣神 (*Kojiki*).<sup>10</sup> Finalmente, anotamos que la inspiración en la alternancia de vida-muerte del ciclo agrícola tiene evidentemente un fuerte simbolismo en el plano del ritual.

Pero como puntos en contra podemos aducir que esta interpretación internaliza el deterioro como factor endógeno frente a la importancia de factores externos, que enfatizan otros modelos. Igualmente, argüimos que no puede explicar la aparición del *kegare* fuera del ámbito de la propia sociedad agrícola, y finalmente que esta interpretación puede servir de legitimación a una historia japonesa tennocéntrica, que se ha sostenido simbólicamente sobre la apropiación del modelo del ricultivo por parte de la historiografía al servicio de la institución imperial, tomando a aquel como patrón exclusivo de significación histórica, y dando lugar a una visión ricultiva afín a los intereses del tennocentrismo. Se trata de una visión ya superada en la historiografía crítica y reflexiva.

Frente a la visión del *kegare* como un tipo de deterioro natural, basada en el modelo del ciclo agrícola, debemos tener en cuenta la importancia que tienen en la cultura animista los factores externos que agreden al cuerpo, como es el caso de entes invisibles que invaden y destruyen nuestro organismo. Hoy los llamamos virus, pero antiguamente en Japón recibían el nombre de *byōma* 病魔 o ‘demonios de la enfermedad’. La profesora Namihira Emiko 波平恵美子 (1942-) presenta esta perspectiva sobre la relación entre enfermedad y *kegare* en su ensayo clásico *Kegare* 『ケガレ』 (1985).<sup>11</sup> Podemos denominar esta teoría la «teoría del contagio» (*kansen.ron* 感染論). Partiendo de aquellos elementos que producen el *kegare*, a los que separa de la comunidad un tabú de contacto, es decir la sangre, el fuego, la enfermedad y la muerte, las estrategias de prevención como la abstención ritual y el confinamiento (*imi.gomori* 忌み籠り), o la exorcización de aquello que nos trae el infortunio (*yaku.barai* 厄払い), son más relevantes que la propia curación (*iyashi* 癒し), una vez que se ha tenido contacto con algún factor contaminante, frente a lo cual solo nos queda la opción del *harai*. Las enfermedades que se explican de esta manera son típicamente las que se transmiten (*densen* 伝染) de forma epidemiológica (*ekibyō* 疫病) en el Japón antiguo, típicamente la viruela, la varicela y el sarampión.

Este tipo de contagio puede interpretarse en clave de *tsumi*. Por ello Namihira nos recuerda que la lepra se denomina en japonés la ‘enfermedad castigo del Cielo’ (*tenkeibyō* 天刑病), y a las enfermedades incurables se las denominaba ‘enfermedades del karma’ (*gōbyō* 業病). De este modo se establece una relación entre *tsumi* y enfermedad, así como entre *harai* y curación de la enfermedad.<sup>12</sup>

## 2. Análisis

A continuación, se aporta como muestra tomada de los textos clásicos, una serie de incidencias de «enfermedad» en los mismos. En el *Nihon shoki* 『日本書紀』 (720) para comenzar se narra el mito de origen de las medidas de carácter ritual contra epidemias y plagas (*wazawai*).

Entonces Ō.na.mochi no Mikoto y Sukuna.bikona no Mikoto con fuerza unida y un solo corazón, construyeron este mundo subceleste. Luego, por el bien de la raza visible del hombre, así como para las bestias, determinaron el método de curación de las *enfermedades*. También, para acabar con las *calamidades* de las aves, las bestias y los reptiles, establecieron medios para su prevención y control.

…則ち其の病を療むる方を定む。又鳥獸昆蟲の災異を攘はむ為には、則ち其の禁厭之法を定む。  
(ST, p. 213; *Nihongi*, vol. I, p. 59)

Del *Nihon shoki* también recogemos un ejemplo de plagas o epidemias misteriosas como la que el texto describe que ocurrió durante el quinto año del reinado del emperador Sujin (r. 97-30).

Año V. Hubo muchas epidemias por todo el país, y murió más de la mitad del pueblo.

五年、国内に病疫多く、民死亡れる者有り、大半なむとす。  
(ST, p. 290; *Nihongi*, vol. I, p. 151)

Y en el *Shoku nihongi* 『続日本紀』 (797), se nos narran hechos (Keiun 4, mes 1 [año 707]) relativos a la incidencia de epidemias y el modo de su resolución.

Febrero, día sexto. Debido a las *epidemias* de muchas provincias, se enviaron emisarios para realizar la *gran ceremonia de purificación*.

<sup>10</sup> Ōkura Seishin Bunka Kenkyūjo (ed. 1936), *Shinten*, Tokio 1994, pp. 18, 52.

<sup>11</sup> Namihira, Emiko (1985) *Kegare*, Tōkyōdō Shuppan.

<sup>12</sup> Namihira 1985, op. cit., p. 160.

[Abril] Día vigésimo noveno. Se desató una *epidemia* y una hambruna en el reino. Se promulgó un edicto imperial para tomar medidas de asistencia y recuperación. Sin embargo, en las tres provincias de Tanba, Izumo e Iwami la situación era extremadamente grave. Se presentaron ofrendas votivas *heihaku* a los santuarios. Los templos de la región próxima a la capital y de otras provincias recibieron la orden de recitar sutras.

二月乙亥。諸国の疫に因りて、使を遣わして大祓せしむ。  
丙申。天下疫飢す。詔して賑恤を加ふ。但し、丹波・出雲・石見の三國尤も甚し。幣帛を諸社に奉る。また京畿および諸国の寺をして読経せしむ。

(SN, vol. 1, pp. 60, 62; JHTI)

A continuación, transcribimos un conocido pasaje de protección del reino contra epidemias gracias a prácticas devotas de magia religiosa (año 741). D. Brown y J. Hall presentan este suceso situándolo en el conocido contexto de que en este año, antes de que el país se hubiera podido recuperar de la letal epidemia de viruela que ocurrió entre los años 735 y 737, y poco después de la rebelión de Fujiwara no Hirotsugu del año 740, el emperador Shōmu (r. 724-749) emitió un edicto que requería que cada provincia construyera un monasterio y un convento de monjas donde se debían llevar a cabo ceremonias budistas de manera regular a cabo de bonzos y monjas certificados, y donde debían ser guardados y honrados estatuas y sutras budistas. Su propósito, según el edicto, era «proteger al país contra todo *desastre natural*, prevenir el sufrimiento y las *epidemias*, y hacer que el corazón de los creyentes se llene de alegría». <sup>13</sup> Era el sistema denominado *kokubunji* 国分寺 y *kokubun.niji* 国分尼寺 en la historia del periodo. El pasaje referido aparece en el *Shoku nihongi*, y dice lo siguiente:

[Tenpyo 13 (741) marzo] día 24. Se promulga un edicto imperial: «Yo, emperador, declaro y dispongo que he aceptado con modestia esta importante responsabilidad a pesar de mis escasas virtudes, y todavía no he extendido la tarea de gobierno. En la vigilia y el sueño tenemos muchos motivos de vergüenza. Todos los sabios monarcas de la antigüedad tomaron como modelo las acciones meritorias del pasado, y fueron capaces de hacer próspero al país y dichoso al pueblo, así como de extinguir los *desastres naturales* y acoger la fortuna. ¿Qué tipo de gobierno debemos cultivar para seguir este camino?

En los últimos años no hemos tenido cosechas abundantes, y las *epidemias* se han vuelto frecuentes. Se nos acumula vergüenza y temor, me siento abrumado por la propia *culpa*. Por ello, buscamos un escenario de fortuna para bien de todo el pueblo. Por ello, el año anterior nos hemos apresurado por las estaciones del territorio para aumentar el número y ordenar los santuarios del país, y en el mismo año habíamos dispuesto construir estatuas del buda Shakyamuni, de 1.8 metros de altura, y ordenado hacer copias de los sutras de la Gran Perfección de la Sabiduría [*Mahāprajñāpāramitā*] por todo el territorio.

Desde esta pasada primavera en adelante, hasta la cosecha del otoño, el viento y la lluvia han seguido su debido orden, y la cosecha ha sido abundante. De esta manera se ha demostrado nuestra verdad y se han revelado nuestras súplicas, de modo que los espíritus nos las hayan concedido en respuesta. Así que preservad vuestros temores, y no os abandonéis a vuestra tranquilidad por vosotros mismos.

En el sutra está escrito que cuando un monarca haga que esta escritura se lea y se enseñe, se venere y se propague por todo el reino, los cuatro reyes [Deva] vendrán con seguridad a proteger ese país, y se extinguirán todos los *desastres naturales* y *adversidades*. Se evitarán el sufrimiento y las *epidemias*, y harán que los corazones obedientes se llenen de alegría para siempre. En vista de esto, todas las provincias del reino construirán con la debida veneración una pagoda de siete pisos, y copiarán el *Sutra de la luz dorada*, *sutra* más venerable [*Suvarṇaprabhāsa-sūtra*] y el *Sutra del loto* [*Saddharma Puṇḍarīka Sūtra*], una copia en cada lugar.

Yo como emperador he copiado también con caracteres de oro el *Sutra de la luz dorada del rey más venerable* y he colocado una copia en cada pagoda. Es mi deseo que la sagrada Ley de Buda florezca mientras el Cielo y la Tierra duren y que sus bendiciones protectoras sean otorgadas a los vivos y a los muertos para siempre. Los templos que han construido estas pagodas son también la gloria del reino.

Habiendo elegido unos lugares favorables hemos de esperar el fruto con paciencia. Cuando estés cerca de la gente, no desees una excesiva proximidad, y cuando estés lejos de ella, no desees que la gente regrese a sus hogares. Los gobernadores provinciales desempeñarán sus funciones con estricto decoro y, al mismo tiempo, se esforzarán por alcanzar la pureza.

Pronto haré llegar a los cielos nuestra súplica de protección. Notificaré a las familias nuestra intención imperial. También proporcionaré a los monasterios (de monjes) de cada provincia 50 sellos y 10 campos de arrozales, y a los conventos (de monjas) 10 campos de arrozales.

En todos los monasterios habrá veinte monjes, y el nombre del monasterio será Monasterio de la Protección del Reino por la Luz Dorada de los Cuatro Reyes. En los conventos, habrá diez monjas, y el nombre del convento será Convento de la *Extinción de los Pecados* por el Loto del Dharma. Monasterios y conventos, ambos cumplirán las enseñanzas y preceptos con diligencia, y si hay alguna pérdida, la compensarán inmediatamente.

<sup>13</sup> Brown, Delmer M./Hall, John W. (2008) *The Cambridge History of Japan: Vol. 1, Ancient Japan*, Cambridge University Press, pp. 255, 5014-515.



Los monjes y monjas deben recitar el *Sutra más venerable*, el octavo día de cada mes, y entonar el karma de los preceptos a mediados de cada mes. En los seis festivos de cada mes, no se debe practicar la pesca, la caza o el sacrificio de seres vivos ni a instancia pública ni privada. Los gobernadores provinciales deben nombrar inspectores para vigilar su cumplimiento.»

乙巳。詔して曰く、朕、薄徳を以て忝く重任を承け、いまだ政化を弘めず。寤寐多く慚づ。古の明主は皆先業を能くし、国泰かに人樂しみ、災除き福至る。何の政化を修めてか能く此の道に臻らんや。頃者、年穀豊かならず、疫癘頻りに至る。慚懼交も集まりて、唯勞して己を罪す。是を以て広く蒼生のために遍く景福を求む。故に前年馱を馳せて天下の神宮を増やし飾へ、去歲普く天下をして馱迦牟尼佛の尊像高さ一丈六尺なる者各一鋪を造り、びに大般若經各一部を写さしむ。この春より已来、秋稼に至るまで、風雨序に順ひて五穀豊穰なり。此れ乃ち誠を徴し願を啓くこと靈答ふるが如し。載ち惶れ載ち懼れて、以て自ら寧んずることなし。經を案ずるに云く、若し国土に講宣読通し、恭敬供養して此の經を流通する王あらば、我ら四王、常に來たりて擁護し、一切の災障、みな消殄せしむ。憂愁疾疫もまた除き差えしめ、所順心に遂げて恒に歡喜を生ぜん、てへり。宜しく天下諸国をして各敬ひて七重塔一区を造り、びに金光明最勝王經・妙法蓮華經各一部を写さしむべし。朕はまた別に金字の金光明最勝王經を擬へ写して、塔ごとに各一部を置かしむ。冀ふ所は聖法の盛んなること天地と与に永く流へ、擁護の恩、幽明に被らしめて恒に満ちんことを。それ造塔の寺は兼ねて国の華たり。必ず好處を択んで実に長久にすべし。人に近きときは則ち薫鼻の及ぶ所を欲せず、人に遠きときは則ち衆を勞して帰集することを欲せず。国司ら各宜しく務め嚴飾に存し、兼ねて清浄を尽すべし。近く諸天を感ぜしめて、庶幾くは臨護せしめんことを。遐迹に布告して朕が意を知らしめよ。また国ごとの僧寺には封五十戸・水田十町を施し、尼寺には水田十町。僧寺には必ず廿僧あらしめ、その寺名を金光明四天王護国之寺となせ。尼寺には一十尼ありて、その寺名を法華滅罪之寺となせ。両寺相共に宜しく教戒を受くべく、若し闕くることあらば、即ち補し満たすべし。その僧尼は毎月八日に必ずまきに最勝王經を転読すべく、月半ばに至るごとに戒羯磨を誦し、毎月六齋日には公私漁獵殺生することを得ざれ。国司ら宜しく恒に檢校を加ふべし、と。

(SN, vol. 2, pp. 152-153; JHTI [fragmento])

Más aún, dos años después, el año 743, durante el reinado de Shōmu, este promulgaría otro edicto imperial para llevar a cabo la construcción de la monumental estatua del Gran Buda Vairochana (*Daibutsu*), de 16 metros de altura, que más tarde se completó y colocó en el templo Tōdai-ji, en Nara. Algunas crónicas posteriores lo acusaron de haber vaciado las reservas de bronce y metales preciosos de todo el país.<sup>14</sup> En efecto, el Gran Buda fue diseñado por Kuni.naka no Muraji Kimimaro (-774), cuyo abuelo había sido un inmigrante del reino Baekje de Corea. Según la leyenda, un número igual a la mitad de la población de Japón en esa época participó en la recaudación y construcción de la estatua. El templo fue finalizado el año 745 y el buda completado el año 751, habiendo consumido la mayoría de la producción de bronce en Japón durante varios años y dejando al país casi en bancarrota.

La razón de una iniciativa tan ingente es que, como hemos visto, durante el periodo Tenpyō se produjeron varios desastres naturales y epidemias, generando un pánico generalizado entre la población. En el año 743, el emperador Shōmu promulgó este edicto que obligaba al pueblo a construir un Buda para protegerlo. Estaba convencido de que solo el poder incommensurable del buda Vairochana, que ya se había revelado como el buda principal del panteón esotérico, podría salvar al pueblo de los desastres naturales y epidemias, y de este modo poner fin a una época de pánico generalizado entre la población.

### 3. Discusión y conclusiones

El *Nihon shoki* nos presenta una interesante aproximación a la cuestión abordada en este ensayo, particularmente por ser un texto de gran antigüedad. Vemos cómo el término *yamai* aparece como identificativo de la idea de enfermedad, y la fórmula de establecer una práctica normativa de gestión terapéutica de las enfermedades resulta tener un origen divino. Es decir, la medicina china antigua, ya conocida en Japón en este momento, de origen daoísta, mediante el uso de plantas medicinales y determinados minerales de valor alquímico, se combinaba en esta época con las prácticas de magia del budismo esotérico, y las prácticas sanadoras por el poder de los espíritus-*kami* de origen chamánico. Es decir, la referencialidad en última instancia al poder de los *kamis* hace que el mismo concepto de enfermedad se interprete en un contexto animista.

Por diferencia de la enfermedad, las epidemias y plagas de origen animal, tienen su solución en la expulsión de los agentes que las producen, como se hace en la erradicación de plagas o exterminio de agentes contaminantes. De este modo se introduce la idea de infección o propagación infecciosa, acorde con las antiguas prácticas

<sup>14</sup> Varley, H. Paul (1980) *Jinnō shōtōki: Crónica de dioses y soberanos*, Nueva York, Columbia University Press, pág. 141; también referido en Brown/Hall, op. cit., pág. 273.

asociadas al *kegare*.<sup>15</sup> La lectura del sinograma de «expulsión» la glosa lo hace leer *harau*, coincidente con la práctica del exorcismo ritual. A esto se añade la lectura japonesa en glosa de *majinai.yamuru nori*, indicando que se trata de una práctica normativa que utiliza fórmulas mágicas de expulsión y protección contra espíritus, probablemente de carácter salmódico.<sup>16</sup> El texto chino solo indica «prevención y control» que es la opción que adopta la traducción de Aston. Muy probablemente haya una fuente china para esta frase. Pero lo que ocurre es que la glosa añade un paratexto que procede sin duda del *norito* del “*Ōharae kotoba*,” para interpretar el texto original dentro de la práctica tradicional de este tipo de salmodia de exorcización de los agentes contaminantes, generadores de este tipo de *tsumi*. El resultado es que el sentido original del texto chino es reinterpretado en un sentido japonés de la lógica *tsumi-harae*.<sup>17</sup>

El concepto de epidemia o *eyami* se extiende rápidamente, produciéndose registros que dan cuenta de ello, especialmente en las «historias nacionales», comenzando por el *Nihon shoki*.<sup>18</sup> Pero de los textos mitológicos a las crónicas dinásticas registradas en estas «historias nacionales» desde el *Nihon shoki*, se da una transición de paradigma, que está perfectamente reflejado en el *Shoku nihongi*. En efecto, en los pasajes seleccionados en este ensayo se comprueba que la gran preocupación de los emperadores del siglo VIII por la reiterativa aparición de epidemias, unidas a otros desastres naturales, e incluso crisis sociales, activa en todo el territorio bajo control del Estado de Nara una doble estrategia, que combina las prácticas tradicionales asociadas a los santuarios de los kamis con las prácticas gestionadas en los templos del budismo, principalmente de carácter esotérico.

En efecto, el modo tradicional de afrontar las epidemias, de gran relevancia por su impacto social, es el ritual de la Gran Purificación u *Ōharae*, práctica mencionada también en la crónica del *Nihon shoki*, y regulada en el *Jingiryō* 「神祇令」 (primera versión del 689) y el *Engishiki* 『延喜式』 (927). La lógica subyacente es la de la descontaminación, y los agentes descontaminadores son los kamis a los que se apela en la salmodia del “*Ōharae kotoba*” 「大祓詞」 (incluida en el vol. 8 del *Engishiki*), junto con el poder remático de la palabra viva o *kotodama* 言霊, y el poder expiatorio de los *hitogata* 人型, junto con el poder de expulsión y limpieza de la corriente fluvial.

Ante otra epidemia, el recurso al ritual combinó la respuesta tradicional de presentación de ofrendas votivas *heihaku* 幣帛 a determinados santuarios, con la aportación budista del recitado de sutras en templos preseleccionados de la capital, las proximidades y las diversas provincias del reino.<sup>19</sup>

Por su parte, el pasaje que hemos ofrecido por primera vez en traducción completa, correspondiente al edicto imperial del 24 de marzo del año 741, es de gran relevancia histórica. Se trata del establecimiento de una red de monasterios y conventos que tiene como uno de sus objetivos servir de pantalla espiritual para la prevención de pandemias y otros desastres naturales. El emperador Shōmu es un monarca converso al poder de las organizaciones budistas, siendo el primer emperador que al retirarse toma los votos budistas. A él se debe también la erección de la mayor estatua de buda jamás esculpida en Japón, el Gran Buda de Nara en el templo del Tōdaiji, hecho también relacionado con la súplica de protección para el reino por su inconmensurable poder. Es el sistema conocido como ‘budismo protector del Estado’ (*chingo kokka bukkyō* 鎮護国家仏教).<sup>20</sup>

En el edicto el propio emperador adopta una postura de humildad y responsabilidad respecto a los infortunios sucedidos en el reino, tomando como modelo a los monarcas sabios de la antigüedad. Por tanto, se trata del propio emperador quien tiene en su mano la prevención de desastres naturales. Los hechos sufridos durante la terrible epidemia (*ekirei* 疫癘) de los años 735-737 le implica como ‘culpable’ (*tsumi su* 罪す).<sup>21</sup> La incidencia del término *tsumi* en este contexto reordena todo el conjunto de la secuencia origen – desastre – solución en el sentido interpretado de *tsumi* – *ekirei* – *jingū* 神宮 + *sonzō* 尊像 + *shakyō* 写経. Se trata por tanto de una concepción punitiva de las epidemias y desastres, en línea con la posterior codificación del ritual del *Ōharae* en el *Engishiki*, tal como lo conocemos. La etiología es el *tsumi*, no el *kegare*, término este que no aparece en el edicto, así como tampoco en el “*Ōharae kotoba*.” Por su parte, las epidemias no son fenómenos naturales, pues tienen su origen en una acción culpable. Y en cuanto al ámbito de la solución, si bien prevalece el énfasis en las medidas correctivas de naturaleza budista: erección de estatuas de Buda y transcripción votiva de sutras, hemos de anotar que el sincretismo floreciente en la era Nara muestra aquí su rostro al incluirse la ampliación y ordenación de la red de santuarios de forma paralela a la de los monasterios/conventos del budismo.

El edicto interpreta que la lectura y observancia de los sutras centrales del budismo *mahāyāna* transmitido a Japón, tiene como efecto la activación del poder protector de los cuatro devas (*shi[tenn]ō* 四[天]王) Dhṛtarāṣṭra, Virūdhaka, Virūpākṣa y Vaiśravaṇa, entidades búdicas celestes, guardianas de los cuatro puntos cardinales del

<sup>15</sup> Esta idea aparece ya en la tesis doctoral de Namihira Emiko de 1977.

<sup>16</sup> Ver análisis de esta expresión en Lämmerhirt 1956, epígrafe 3: “majinai,” pp. 59-63.

<sup>17</sup> Ver Falero 2013: 4.1, pp. 364-365.

<sup>18</sup> Frank (1971) refiere a un pasaje del *Kojiki* en que aparece el término en relación al concepto de ‘kami de las epidemias’ (*ekijin* 疫神) [p. 778].

<sup>19</sup> El *heihaku* también se utiliza en ceremonias de tipo sincretista como las denominadas *goryō-e* 御霊会, instauradas en templos, con el fin de apaciguar a los kamis de las epidemias. Véase al respecto Dong 2016 pp. 73-74.

<sup>20</sup> Sobre el concepto de *chingo kokka* puede consultarse la reciente tesis doctoral de Hongō 2004.

<sup>21</sup> El edicto está ampliamente estudiado. Desde el punto de vista de los sistemas de prevención de enfermedades, véase por ejemplo Akiyama 1976 p. 18.

firmamento, y capaces de extinguir todo tipo de ‘desastre natural y adversidad’ (*saishō* 災障), incluyendo las temidas ‘epidemias’ (*shitsueki* 疾疫).<sup>22</sup>

El sistema de la red mixta de monasterios masculinos y conventos femeninos dispone igualmente de la fundación de estos últimos con el nombre indistinto de conventos de la *Extinción de los Pecados* por el Loto del Dharma 法華滅罪之寺. La lógica que anima esta creación de lugares de culto es la misma que la de los monasterios. En este caso particular se designa como sutra que tiene el poder de extinguir 滅 los pecados 罪 al Sutra del Loto.<sup>23</sup> En conjunto comprobamos que este edicto no incorpora la visión del *kegare* tan presente en otros pasajes de los textos clásicos de Japón, sino que se rige por una lógica de infracción culpable y punitiva (*tsumi* 罪) que conduce a la aparición de desastres naturales que incluyen las epidemias (*ekibyō* 疫病), los cuales requieren de una acción ritualizada que combina abstinencia, purificación y expiación.<sup>24</sup> Esta secuencia ritual implica a un gremio profesional del sacerdocio, monacal en este caso, la salmodia con un eminente poder mágico, en este caso lectura de sutras, y la imprescindible intervención final de los espíritus divinos con poder de erradicación de la semilla del mal. Se trata exactamente de la misma lógica que acompaña al ritual shinto del *ōharae*, refrendada en los textos legales y sacerdotales de los periodos Nara y Heian, en particular el *Jingiryō* (702/757) y el *Engishiki* (927). Lo cual es muestra de cómo opera en el Japón antiguo-medieval el sincretismo shinto-budista. Se denomina *shinbutsu kakuri* 神仏隔離 a un modelo de sincretismo alternativo y paralelo al más conocido en la literatura especializada como *shinbutsu shūgō* 神仏習合.<sup>25</sup> El edicto representa este modelo *kakuri* a la perfección. Utiliza la misma lógica del animismo mágico de la tradición kamiísta para aplicarla en un contexto inconfundiblemente budista.

Como mostré en mi tesis doctoral de 1997 “Catholique to shintō ni okeru tsumi no hikaku kenkyū” 「カトリックと神道における罪の比較研究」, la lógica subyacente al ciclo completo del *tsumi.kegare* combina dos modelos de respuesta al problema de la aparición de la infracción o *tsumi* en un contexto comunal. Por un lado, el *tsumi* es una infracción de un código de conducta socialmente sancionado en el derecho consuetudinario y registrado en textos de carácter penal (*Ritsu* 律). Como tal infracción o delito punible, requiere de unas acciones de castigo y compensación (*haraetsumono* 祓物) materiales, ejemplarmente representados en el ciclo de Susa.no.o. en las crónicas del *Kiki* 『記紀』. Podemos denominar a este modelo el paradigma jurídico, en sintonía con numerosos códigos legales de la antigüedad en numerosas civilizaciones.

Pero el *tsumi* es algo más que un delito. Se trata de un tipo de infracción que produce un estado de contaminación. Este aspecto del *tsumi* es correlativo a nuestro concepto de pecado < *pecca.tum* = ‘mancha’. Y de este modo entra en la categoría de infracciones religiosas. Su expiación requiere de unas acciones rituales diferentes a las mencionadas en los códigos penales y se registraron en códigos religiosos como el mencionado *Jingiryō*. La lógica de este modelo implica actos de abstinencia y confinamiento (*imigomori* 忌み籠り o evitación del contagio) y purificación/expiación (*kiyomiharae* 清み祓 o descontaminación) que se entienden dentro de un paradigma que podemos denominar higiénico-sanitario. Este aspecto del *tsumi* sí está vinculado con el *kegare*.

De este modo entendemos que en la antigüedad japonesa la presencia frecuente de epidemias y otras enfermedades que amenazan a la colectividad o al emperador, garante de esta, se entendieron dentro de la lógica arcaica del *tsumi.kegare*, y que las incidencias de este tipo que encontramos en la literatura clásica se pueden explicar a partir de la naturaleza de este concepto, aplicado en el mundo ritual del shinto y el shinto-budismo. La lógica higiénico-sanitaria del ciclo de contaminación/descontaminación caracteriza la mente antigua y determina las medidas de afrontamiento del problema.

Sí se advierte una diferencia de planteamiento entre el afrontamiento del problema del mal por parte de la cultura budista frente a la cultura ritual representada en los *norito*. Mientras que el origen del mal está indistintamente en el mundo humano como en el mundo espiritual externo que amenaza a la comunidad humana según percibimos en *norito* como el “*Ōharae kotoba*,” en la literatura asociada a las prácticas budistas observamos que hay un desplazamiento hacia una comprensión ética del problema introduciendo el aspecto de la culpabilidad de un agente humano responsable de la provocación del mal. El mal no es por tanto originario sino derivado, una consecuencia y no una causa. Es lo que apreciamos en textos «evolucionados» como es el edicto analizado en este ensayo. Así, el agente del mal en el *norito* es indistintamente el incesto, como la deformidad física, como igualmente lo es un desastre natural o *wazawai*. Todos ellos resultan ser subcategorías

<sup>22</sup> Las plegarias a los dioses y a los budas como forma de hacer frente a una sucesión de inclemencias meteorológicas, catástrofes naturales y epidemias es parte esencial de las prácticas rituales del budismo en las eras Nara y Heian. El monje Kūkai (774-835) presentaría su interpretación del problema en el sentido de la interrelación entre el cielo y el ser humano. Véase Kobuchi 2021, pp. 3-7.

<sup>23</sup> La labor de estos conventos en relación a la recitación del Sutra del Loto para la expiación de los pecados individuales continuó durante la era Heian. Ver al respecto Yamaguchi 2020 p. 52.

<sup>24</sup> La estrategia de cargar al soberano con la responsabilidad de la aparición de desastres naturales y epidemias tiene su origen en la literatura india sobre el monarca. Al respecto explica Okamoto: «En la India se considera que el comportamiento de los reyes está estrechamente relacionado con diversos fenómenos naturales. Se ha señalado que los reyes eran responsables de desastres naturales como la sequía y la peste» (2002 p. 107).

<sup>25</sup> Takatori Masao entiende que el responsable del *shinbutsu kakuri* es el santuario de Ise. Así resume su postura C. Aritō: «(...) el Ise Jingū ha desarrollado una actitud de evitación del budismo, la llamada ‘segregación sintoísta/budista’ (*shinbutsu kakuri*). Por el contrario, los *taisha* locales [principales santuarios sintoístas] desarrollaron un sincretismo en el que las deidades se acercaban a los budas, como se expresa en la expresión *shinshin ridatsu* 神身離脱» (2022, p. 62). Ver también Takatori 1993.



(desde nuestro punto de vista) del concepto genérico de *tsumi*. Causa-efecto se confunden en un planteamiento de circularidad típico del pensamiento arcaico, denominado como «salvaje» por la antropología cultural. Mientras que en el caso tipificado del edicto del emperador Shōmu se establece una diferencia explícita entre agente – punición – expiación, en una lógica lineal más sofisticada. Lo cual es muestra de la gran complejidad que supone realizar un análisis del problema del *tsumi.kegare* en el contexto de la antigüedad en Japón.

## Referencias

### Fuentes primarias

MOZ Motoori Norinaga (1798) *Kojikiden I/II*, Motoori Norinaga Zenshū vols. 9/10, Tokio: Chikuma Shobō 1993  
 OSZ Orikuchi Hakase Kinen Kodai Kenkyūjo (ed. 1976) *Orikuchi Shinobu zenshū* (31 vols.), Chūō Kōronsha 1992  
 SN Hayashi, Rokurō (ed.) *Shoku nihongi* (797, 7 vols.) Tokio: Gendai Shichōsha 1985, 1986  
 ST Ōkura Seishin Bunka Kenkyūjo (ed. 1936), *Shinten*, Tokio 1994

### Fuentes secundarias

Akiyama, Toshio (1976) “Shippei yobō”, *Minzoku Eisei*, vol. 42:1, enero 1976, pp. 13-28  
 Aritō, Chijō (2022) “Kodai ni okeru shinbutsu kōshōron no kisoteki kōsatsu: shinbutsu kankei kenkyū no tenbō to kadai”, *Ningengaku Kenkyū Ronshū* (*Bulletin of human studies*), vol. 11 pp. 57-69  
 Brown, Delmer M./Hall, John W. (2008) *The Cambridge History of Japan: Vol. 1, Ancient Japan*, Cambridge University Press  
 Dong, Yīshā (2016) “Kodai Nihon no ekibyō kanren shinkō ni okeru gairaiteki yōso ni tsuite: Heian jidai no goryōe o chūshin ni shite” (On the Foreign Inspired Elements in Ancient Japan’s Beliefs Relating to Plague – Focusing on the Goryō-e Ceremony in the Heian period), *Journal of the Graduate School of East Asian Cultures*, vol. 6 pp. 67-84 <http://hdl.handle.net/10112/10673>  
 Falero, A./Kubo, M./Gómez, S. (coords. 2022) *Orikuchi Shinobu: textos fundamentales*, Satori  
 Falero, Alfonso (2021) “The Concept of *Musubi*: An Approach from Cognitive Anthropology”, en A. Falero/D. Doncel (coords.) *Eurasia: avances de investigación*, EUSAL 2021, pp. 17-26  
 Falero, Alfonso (2013) “El mal, la culpa y el pecado en el sintoísmo: rito, muerte, mancha. Las perspectivas del mal”, *Arys*, 11, 2013, 339-374  
 Falero, Alfonso (1998) “*Tsumi*: A Comparative Approach to the Shinto View of Man”, en *El Japón contemporáneo* (Rodao, F./López, A., eds.) Ediciones Universidad de Salamanca 1998, 165-171  
 Frank, Bernard (1971) “Histoire et philologie japonaises”, *Annales de l’École pratique des hautes études*, 1971 pp. 773-785  
 Hongō, Shinshō (2004) “Ritsuryō kokka bukkyō no kenkyū”, tesis doctoral presentada en la Universidad de Kioto [repository.kulib.kyoto-u.ac.jp](http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp)  
*Japanese Historical Text Initiative* (JHTI), University of California at Berkeley <https://jhti.berkeley.edu/>  
 Jien (1220) *Gukansho: el futuro y el pasado*. Brown, Delmer M./ Ichirō Ishida (eds.), Berkeley: University of California Press 1979  
 Kobuchi, Sonshi (2021) “Saigai ekibyō wa naze shōjiru no ka: Kūkai no text ni miru tenjin sōkansetsu ni tsuite”, *Bukkyō Bunka Gakkai Kiyō*, vol. 30, octubre 2021, pp. 1-28  
 Lämmerhirt, Anton (1956) “Verwünschung in der Altjapanischen Kultsprache”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 12, No. 1/2 (Apr. - Jul., 1956), pp. 51-63  
 Namihira, Emiko (1985) *Kegare*, Tōkyōdō Shuppan  
 Namihira, Emiko (1977) “*Hare, Ke and Kegare*: The Structure of Japanese Folk Belief”, The University of Texas at Austin, ProQuest Dissertations Publishing <https://www.proquest.com/openview/47150c5dc0f69b1c08372fdf1f4d8894/1.pdf?cbl=18750&diss=y&loginDisplay=true&loginDisplay=true&pq-origsite=gscholar>  
*Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697* (2 Vols.), trad. Aston, W.G., Tokyo: Tuttle 1896, 1988  
 Okamoto, K (2002) “Avadāna bunken ni oharu [sic] kokuōkan” (The Roles of the King in Avadana Literature), *Indogaku bukkyōgaku kenkyū: Journal of Indian and Buddhist Studies*, vol. pp. 107-111  
 Sonoda, Minoru (1990) *Matsuri no genshōgaku*, Tokio: Kōbundō  
 Takatori, Masao (1993) *Shintō no seiritsu*, Tokio: Heibonsha  
 Ueno, Makoto (2014) *Orikuchi Shinobu: tamashii no kodaigaku*, Kadokawa  
 Ueda, Kenji (1991) *Shintō shingaku ronkō*, Tokio: Taimeidō  
 Varley, H. Paul (1980) *Jinnō Shōtōki: A Chronicle of Gods and Sovereigns*. New York: Columbia University Press  
 Yamaguchi, Kiyomi (2020) “Heian jidai *Kechiengyō* no tsuikō”, *Indogaku bukkyōgaku kenkyū*, vol. 69:1 pp. 51-54