

La espada Kusanagi no tsurugi. Reliquia y símbolo de poder

Trabajo Final de Master (Universidad de Granada),
tutorizado por el profesor Alfonso Falero Folgoso

1. Introducción

La cuestión acerca de las reliquias religiosas se ha convertido en las últimas décadas en uno de los temas con mayor demanda dentro del ámbito histórico por parte de la generalizada sociedad no inserta dentro de la bóveda académica. La cultura popular, mediante el cine, novelas, supuestas producciones de formato documental y otros medios, ha catapultado el interés por estos vestigios concretos del pasado hasta un punto verdaderamente insospechado. En la gran mayoría de los casos, por desgracia, su significado histórico y arqueológico ha sido vapuleado y presentado de una manera artificiosa, por no calificarlo con un adjetivo más despectivo, que traiciona el objetivo que, a priori, debería cumplir: engrosar el conocimiento científico con su participación y no perseguir los fines lúdicos que muy a menudo definen a estas producciones. Este trabajo de investigación no sigue estos cauces. Nuestra finalidad básica consiste en trazar una explicación coherente de la vida de un objeto de este tipo fundamentada, como premisa esencial, en la aportación de fuentes primarias y en exposiciones de reputados especialistas en el ámbito al que pertenece esta investigación: Japón.

Someramente, podríamos definir a las reliquias atravesadas por un carácter religioso como objetos simbólicos que certifican en bandeja de plata la posición de un individuo, comunidad, institución, etc., mediante el culto con el que se les acompaña. Son mundialmente conocidos algunos de estos signos de poder que nos atañen de forma directa. Pero se trata éste de un fenómeno global, y el hecho de que algunos no cuenten con la misma fama que sus primos lejanos no implica que no existan. Este es el caso de la reliquia que va a concentrar la atención durante las siguientes páginas: la legendaria espada japonesa llamada Kusanagi no tsurugi. Cuál es la matriz de la que brota este artilugio que acabará consagrado como uno sacro, cómo se elaboró este proceso y de qué manera se engarzó al proyecto político de Yamato, qué fue de ella tras el paso de las centurias... Todo un mosaico de piezas al que vamos a intentar dar forma.

En cuanto al método, es preciso destacar en primer lugar que la espada Kusanagi no responde al mismo proceso de elaboración que otros objetos de culto separados en el espacio y en el tiempo.

José Enrique Narbona Pérez

Graduado en Historia, Universidad de Málaga; Máster en Estudios de Asia Oriental, Universidad de Granada, con especialidad en Estudios de Asia Oriental Contemporánea.

Interesado en la religión, folclore, literatura y automovilismo de Japón; dentro de la Historia, interés especial por la 2ª Guerra Mundial, y más en concreto por las potencias del Eje; muy interesado también por la paleontología.

Kusanagi no tsurugi es una pieza fundamental fruto de un contexto particular. Por ende, sobresale la necesidad de tratarla, así como de encauzar nuestra investigación, dentro de su ámbito de gestación y maduración. La línea principal en la que se enmarca este trabajo es el de la historia del pensamiento en la antigüedad, concretamente en Japón. Sin embargo, la trama de esta investigación también se centra en otras líneas y ámbitos, como son la arqueología, la religión, el folclore o la historia política centrada en las élites del Japón arcaico. Respecto a los antecedentes que existen fuera de la órbita académica japonesa, nos topamos con un campo bastante yermo si no fuera por unos pocos trabajos centrados exclusivamente en el estudio de esta espada (véase el caso de N. Naumann y su artículo titulado “The Kusanagi Sword”, que formará parte de la estructura básica sobre la que se sustenta el apartado bibliográfico), así como aquellos que tratan la augusta reliquia imperial desde un punto de vista indirecto.

Tocante a la exposición de los términos japoneses, estos serán presentados para facilidad del lector en *romaji* siguiendo el sistema Hepburn de romanización del japonés. Además, y dado el límite finito para desplegar este ensayo, será omitida una introducción en los que sean abarcados puntos tan fundamentales como la puesta por escrito de un contexto histórico o contenidos básicos que permitan conocer, aunque sea epidérmicamente, el sintoísmo y otras tradiciones religiosas y folclóricas que se unen a la biografía de la espada Kusanagi no tsurugi y serán exploradas durante la travesía que supone la redacción de este trabajo.

Por último, este trabajo aúna la lectura de las fuentes mediante el uso de sus versiones traducidas y el uso de una literatura secundaria, como dijimos antes, escogida del estante en el que se dan cita varios de los más importantes especialistas en el tema que nos va a ocupar. En este sentido, utilizaremos las ediciones traducidas más contemporáneas del *Kojiki* que corresponden a D. Philippi (1968), para el inglés, y, en menor medida, la española elaborada por los traductores C. Rubio y R. Tani (2008), a quienes también corresponde la traducción del *Heike monogatari* (2009); para el *Nihon shoki* (o *Nihongi*) será empleada la traducción clásica de W. G. Aston del año 1896. Con respecto al estudio de los *norito*, nos hemos servido de la traducción realizada por Philippi en el año 1959, publicada originalmente por el Instituto de Cultura Japonesa y los Clásicos, Universidad Kokugakuin, y que fue reeditada por la universidad de Princeton en 1990, amén de un somero estudio llevado a cabo por K. Florenz y E. Satow en su libro titulado *Ancient Japanese Rituals*. Asimismo, la edición del *Fudoki* empleada corresponde a la traducción al inglés de Aoki Michiko (1997) del mismo. Para concluir, la revisión de textos posteriores como el *Gukanshō* o el *Taiheiki* corresponderá a las traducciones de D. Brown e Ishida Ichirō (1979), y de H. McCullough (1959), respectivamente. Para la literatura secundaria, junto a la ya mencionada N. Naumann, se manejarán especialistas en sus respectivos campos, tales como A. Falero, F. Bock, K. Antoni, T. Ōbayashi, M. Teeuwen o J. W. Hall, entre otros.

En definitiva, nuestro objetivo es intentar esbozar la biografía de un objeto tan trascendental como fue la espada Kusanagi no tsurugi en la historia japonesa de un modo coherente, científico y, ante todo, respetuoso con el legado que nos ha aportado.

2. La espada Kusanagi. Una primera aproximación

2.1. El hallazgo de la espada Kusanagi

Para encontrar el primer testimonio acerca de la espada Kusanagi no tsurugi, es necesario dirigirse hasta nuestra estantería más cercana y rescatar del polvo que lo cubre el ejemplar del *Kojiki* que

descansa sedente. A continuación, abrimos estas “crónicas de antiguos hechos de Japón” por el apartado reservado a la expulsión del *kami* Susa no O de Takama no hara (o Altiplano del Cielo), cuando bajó a la región de Izumo, a un lugar llamado Torikami. Será aquí donde el dios de las tempestades deba realizar y cumplir la primera hazaña con la que resarcirse de los actos que le han avocado a vagar por este territorio terrenal.

Susa no O no es un *kami* cualquiera. Se trata de uno de los tres augustos hijos de Izanagi que nacieron tras el fugaz descenso de éste a las tierras impuras, pero no baldías, que comprenden el Yomi. Estos son Amaterasu Omikami, Tsukuyomi no mikoto y el ya destacado Susa no O (Take-haya-susa-no-o-no-mikoto). Tras subir al Altiplano Celestial, donde reside Amaterasu, y batirse en un duelo creacionista de deidades, la desdichada naturaleza de Susa no O se hizo patente conforme va elaborando una serie de infracciones impuras (*tsumi*), las cuales el *Engishiki* (927 d.C.) las cataloga bajo la denominación de “infracciones celestes” (*ama-tsutsumi*) en el texto del *norito*. Como consecuencia, su hermana, la diosa Amaterasu, decidió esconderse en la “Puerta de la Casa Rocosa del Cielo” (*ama no iwa ya do*), sumiendo al Altiplano del Cielo y al País Central de Ashihara en tinieblas. Esta fue la causa principal del destierro de Susa no O a la región de Izumo.

En el curso superior del río Hi se topó con un pareja de ancianos que lloraban desconsoladamente. Entre ambos, el *kami* de las tempestades contempló a una joven que se encontraba en la flor de su vida, pero que estaba avocada a marchitarse por el destino que la aguardaba. Tras preguntar quiénes eran y por qué sollozaban, el anciano le contestó que él era una divinidad terrenal¹ y que estaban tristes debido a que una monstruosa serpiente vendría y se llevaría, como había hecho con sus otras ocho hijas antes, a su hija Kushi-nada-hime. En el *Kojiki* se describe a la feroz criatura así cuando Susa no O les pregunta sobre su aspecto:

Sus ojos son hinchados como cerezas, de su tronco salen ocho cabezas y ocho colas y la piel está recubierta de musgo, cipreses y pinos. La longitud de su cuerpo se extiende por ocho valles y ocho montañas. Y su vientre, cuando lo muestra, rezuma sangre y está hinchado.

Este testimonio, que describe a un animal extraño, que parece salido de un pasado caótico que ha deparado en ese aspecto tan anormal, aún a simbología japonesa y elementos que sí tenían y tienen cabida en la realidad del país nipón. Así, cuando se refiere a que esta monstruosa criatura “está recubierta de musgo, cipreses y pinos” está detallando flora típica de la zona de Izumo. Como evidencia, el *Izumo no kuni fudoki*, registro coetáneo al *Kojiki* y *Nihon shoki*, apunta que tanto cipreses como pinos son árboles que forman parte de la capa boscosa de esta región occidental de la isla de Honshu.

Asimismo, este *kuni no kami*, de nombre Ashi-na-zuchi, califica a Yamata no Orochi como “la gran serpiente de ocho cabezas de Koshi” (*Koshi no ya-mata no orochi*). Koshi es un topónimo con una doble acepción. Por un lado, en la traducción del *Kojiki* realizada por Carlos Rubio y Runi Tani se refiere a este lugar como una región concreta de Izumo que actualmente se localiza en Hinokawagun, en la prefectura de Shimane (Rubio, Tani, 2008: 78). No obstante, Donald Philippi, junto a esta villa colindante con el río Hi, también alude a que puede tratarse también de un término

1 *Kuni no kami*, o dios terrenal. Según señala Philippi (1968: 88), podría referirse a divinidades locales del clan Yamato o de otros clanes subyugados, en contraposición de las deidades ancestrales de Yamato. Si nos atenemos a la opinión de Philippi, la palabra *kuni no kami* aparece en el *Kojiki* en numerosas ocasiones con el significado de “dios de la tierra” (“*god of the land*”), ya sea como una deidad regional o una deidad hogareña que gobierna una cierta área geográfica.

geográfico ubicado al noroeste y centro de la isla principal del archipiélago japonés (Philippi, 1968: 89), equivalente a las antiguas Echizen, Etchū y Echigo.

No obstante, ambos territorios están íntimamente ligados si consideramos la información que este *Izumo no kuni fudoki* ofrece al respecto del pueblo conocido con el nombre de Koshi. En la traducción del mismo realizada por Aoki Michiko se lee sobre la localidad de Koshi que:

Este pueblo es la sede de la oficina del distrito² [Distrito de Kamuto]. En tiempos de Izanami³, un depósito se construyó utilizando el agua de Hibuchi-kawa [río Hibuchi]. La gente que vino de Koshi a trabajar en el proyecto se convirtieron en vecinos de esta zona. Por eso el pueblo se llama Koshi (Aoki, 1997: 133).

Asimismo, Mizuno Yū teoriza que, originariamente, con Koshi podría tratarse del nombre de un núcleo poblacional, quizás de extracción Tunguska, que se desplazó hasta Japón en períodos prehistóricos (citado en Philippi, 1968: 501). También, en el *Kojiki* se hace alusión al “país de Koshi”, donde es enviado Ō-biko-no-mikoto con el fin de someter a los rebeldes de esas tierras. En este pasaje se habla también de los Doce Países del Este. En el original, en lugar del término ‘países’ está presente *michi*, que significa ‘camino’, que hacía referencia en el antiguo Japón a las rutas por las que viajaban los emisarios de la autoridad imperial. En este sentido, Koshi no representaría una región concreta dentro de este ámbito geográfico mayor, sino una ruta bautizada con este topónimo (Rubio, Tani, 2008: 147-148).

No obstante, el contenido que ofrecen las fuentes conservadas no depara una conclusión objetiva sobre la referencia que el *Kojiki* proporciona cuando se refiere a Yamata no Orochi como “la gran serpiente de ocho cabezas de Koshi”. Por tanto, no es posible extraer una verdad absoluta, ni negra ni blanca, cuando el compendiador menciona esta zona geográfica. Más bien se trataría de un opaco gris plomo provisto por la falta de evidencia histórica al respecto. ¿Está el *Kojiki* relacionando al gigantesco ofidio mítico con Koshi? En principio, podría señalarse que sí. Pero, ¿podría Yamata no Orochi ser una criatura que formara parte de los cultos del Koshi noroccidental y central que acabó destinado en la región de Izumo? Son muchos los cabos que quedan aún por atar sobre esta alusión a Koshi. Más adelante serán analizados con el mayor detalle posible todos los elementos simbólicos que rodean a este mito.

De vuelta al ciclo de Izumo, fue este el primer “trabajo” que Susa no O hubo de superar en su instancia en Izumo tras su expulsión de Takama no hara⁴. El hermano de Amaterasu accedió a los ruegos de aquella anciana pareja a cambio de que le entregase a su hija como esposa. Tras conocer la identidad de su interlocutor, Ashi-na-zuchi y Te-na-zuchi (la esposa de éste) le dieron su consentimiento. A continuación, transformó a Kushi-nada-hime en una peineta y la colocó en su

² En el Japón antiguo un ‘distrito’ es también una unidad territorial superior a una aldea (*osa*), y equivalente a un *gun*.

³ Cuando el compendiador del registro de Izumo anota esta referencia sobre “en tiempos de Izanami” se está refiriendo a que estas poblaciones emigraron a la región de Izumo en tiempos pretéritos, pretendiendo señalar que quienes protagonizaron este éxodo poblacional ya estaban asentados con holgura en este régimen territorial.

⁴ Susa no O es una divinidad que posee un vínculo muy acentuado con la región de Izumo. Son cuantiosas las historias que este personaje aborda en este área suroccidental de Honshu. Por ejemplo, el *Izumo no kuni fudoki* relata como el origen de la denominación de un pueblo del distrito de Ou, llamado Yasuki, proviene de una supuesta frase que según la tradición local pronunció Susa no O cuando se encontraba realizando una inspección en el lugar: “Mi mente está confortada”, pues “estar confortado” equivale a Yasuki.

moño, además de ordenar a los padres de aquella que debían preparar un aguardiente que hubiese fermentado ocho veces (*ya-shio-wori no sake*). Según Philippi, la ofrenda consistente en una bebida elaborada de vino (solamente en la variante del *Nihongi* se relaciona a esta bebida con vino) era una parte importante en el culto religioso japonés, por lo que este fragmento estaría describiendo una ofrenda rendida a esta deidad-serpiente llamada Yamata no Orochi (Philippi, 1968: 89).

Acto seguido, les dictó: “Levantad una valla en círculo y en ella abrid ocho puertas. En cada puerta haced ocho plataformas y sobre cada una de ellas poned un barril lleno del vino fermentado ocho veces. Luego, quedaos a la espera”. Nada más arribar la serpiente, metió todas y cada una de sus ocho cabezas en los barriles y bebió todo el mejunje, cayendo, una vez ebria, dormida. Fue entonces cuando Susa no O aprovechó para matar a la óctuple serpiente cortándola en pedazos con su espada Ame-no-Habakiri⁵. En el momento en que intentó cortar al monstruo con el que se había batido en duelo por la mitad, la hoja de su espada se rompió⁶. Y nos narra el *Kojiki*: “Extrañado, apartó las entrañas del monstruo con la punta del arma y descubrió que en el interior había una maravillosa y larga espada” (Rubio, Tani, 2008: 79).

Esta espada que el *kami* Susa no O halló fue la fastuosa Kusanagi no tsurugi, la cual se convertirá en uno de los Tesoros Imperiales de Japón al ser engarzado, como si fuera un *silmaril*, a las también insignias regias del joyel (Yasakani no magatama) y del espejo (Yata no kagami), los cuales blindarían al dios Ninigi y a su augusta descendencia como atributo principal de la dignidad imperial en Japón. Sin embargo, en el *Nihon shoki* se otea lo siguiente: “Su nombre original era Ama no murakumo no tsurugi (“Espada de la Espesa Nube Celeste”)” (Aston, 1896: 53). Asimismo, en la versión de la susodicha obra traducida por Aston (1896) se apunta que esta denominación cambió a Kusanagi no tsurugi en la época del príncipe Yamato Takeru.



Imagen 1. Reproducción de los tres Tesoros Imperiales



Imagen 2. Susa no O cortando a la serpiente Yamata no Orochi, por Toyohara Chikanobu

2.2. Simbología de la espada Kusanagi

El primer elemento que, quizás, más llame la atención del ciclo mitológico de la monstruosa serpiente Yamata no Orochi es la repetición, consciente, del número ocho. El ocho es una cifra cosmológica

⁵ Esta espada, del tipo Totsuka no tsurugi, está consagrada en el Santuario de Isonokami junto a otros artefactos significativos.

⁶ La versión presentada en el *Nihon shoki*, en cambio, sobre este enfrentamiento señala que la espada Ame-no-Habakiri se quebró cuando Susa no O trataba de cortar una de las colas de la óctuple serpiente.

que representa la totalidad en toda su comprensión. En este caso, las ocho montañas con sus ocho valles están simbolizando todo el mundo en todo su ancho y largo. Pero esta concepción del mundo estructurado en torno al número ocho se encuentra en numerosos pueblos altaicos (Naumann, 1999: 91). Este tipo de tradiciones que han pervivido hasta nuestros días es una de las vías que coartan la influencia del sustrato altaico en el archipiélago japonés.

El hecho de que esta criatura encarne la totalidad en sí misma depara una horrible traba para las poblaciones que deben sufrirla. Supone, a la vez, que el mundo se ve amenazado en toda su extensión por este óctuple ofidio, el cual es presentado como el símbolo que personifica la maldad (Hall, 1988: 104).

Según interpreta Nelly Naumann, no sólo está en juego la salvación de la joven Kushi-nada-hime con el duelo entre Susa no O y la óctuple serpiente Yamata no Orochi, sino, a mayor escala, se dilucida la existencia del mundo terrenal, el cual se ve amenazado por esta fuerza omnidestructiva. Este poder omnidestructivo proviene de la fuerza que se ha estipulado a este monstruo omnipresente. Una criatura que, al mismo tiempo, supone una concepción de la potencia de la naturaleza, que en este caso se torna negativa y desastrosa. Esto último se puede deducir de la descripción que tanto el *Kojiki* como el *Nihongi* proporcionan de la temible sierpe. No se trata únicamente de una serpiente gigantesca y grotesca, sino que también posee elementos mundanos, como el musgo, cipreses y pinos que recubren su piel y que la convierten en la encarnación de la totalidad material, que la elevan a este nivel superior que la convierte en la fuerza omnidestructiva que amenaza a la totalidad del mundo terrenal con su existencia omnipresente.

Pero si disminuimos la escala y buscamos este reflejo en un punto concreto de la geografía japonesa, todas nuestras miradas señalarían a un monte de nombre Torikami yama, el cual se levanta junto al curso del río Hi y que servía como límite fronterizo entre las provincias de Hahaki e Izumo. Este saliente geográfico, además de estar revestido de musgo, cipreses y pinos, destacaba en la antigüedad porque en su seno crecían uvas silvestres, tal y como aparece en el *Izumo no kuni fudoki* al referirse a esta montaña (Aoki, 1997: 147), que bien podrían relacionarse con los ojos de Yamata no Orochi descritos como cerezas hinchadas.

La consecuencia inmediata que surge de este evento es la necesidad imperiosa por remarcar un espacio con el que choque esta fuerza. Para salvar al mundo, Susa no O se ve obligado a aniquilar al inminente peligro que lo cierne. Aunque el *Kojiki* y el *Nihon shoki* coinciden sustancialmente en el modo con el que se pretende neutralizar al serpentino monstruo, la primera obra contiene un detalle del que el segundo carece: una verja colocada en ocho direcciones con otras ocho puertas. Para los compiladores del *Nihon shoki* resultaría complicada la comprensión de la idea de los barriles a la espalda de las puertas que formaban esta verja, por lo que decidieron eliminar este dato (Naumann, 1999: 108)⁷. La referencia a los barriles no fue omitida debido a que es necesaria para que Susa no O logre alzarse con la victoria. Al igual que ocurre con otros héroes de tradiciones legendarias del antiguo Japón, a este *kami* no le queda otra opción que valerse de una artimaña, materializada en este caso en un brebaje que aletarga a su feroz rival, ya que éste le es indudablemente superior en fuerza (Naumann, 1999: 108- 109). Por esto se entiende que Susa no O aporta una fuerza civilizadora al mundo natural.

⁷ Habría que tener en cuenta, asimismo, que el *Nihongi* usa más fuentes que el *Kojiki* y sus versiones no dependen de este segundo.

Sin embargo esta fuerza omnidestructiva que es derrotada no acaba desapareciendo. Todo este poder que antes contenía la serpiente Yamata no Orochi terminará fundiéndose en la particular espada Kusanagi no tsurugi. Pero no se trata de solamente una parte de la serpiente o del poder de ésta, como *pars pro toto*, lo que encarna la futura regia espada, sino que va a ser el *goshintai* (“cuerpos divinos”) de la fuerza que monopolizaba la serpiente (Naumann, 1999: 109-110). Pero a esta interpretación wagneriana habría que añadirle un atributo más que termina adscribiéndola como un instrumento civilizador y de orden vivo. El resultado es que la espada Kusanagi acaba convirtiéndose en un objeto de carácter positivo por la confluencia de dos identidades de base negativas⁸.

Por un lado tenemos a Yamata no Orochi y a la misma espada como símbolos que encarnan el poder destructivo, los cuales manifiestan un carácter negativo. La espada, en sentido primario, es un símbolo de herida y de poder herir, y por ello un signo de fuerza, así como de muerte y de exterminación física (Cirlot, 2004: 199). Pero por otro lado, este arma, que personifica, como ya se ha señalado, la destrucción, acaba en manos del dios Susa no O, verdugo de la amenazante destrucción que conllevaba la gran serpiente en su aspecto negativo. Pero esta condición negativa que pesa sobre Susa no O también le afecta de manera directa, pues se trata de una divinidad cuya condición moral podría considerarse de éticamente ambigua. Aunque voces como la de Motoori Norinaga se inclinan por tildar el carácter de Susa no O como malévolo (*akushin*)^{9 10}, K. Ueda detecta que la conducta del dios se explica por su misma divinidad (citado en Falero, 2013: 352). Asimismo, es importante destacar que Susa no O se convertirá históricamente en un chivo expiatorio desde la época medieval debido a la fusión que su figura experimentará con la deidad de origen continental Gozu Tennō, divinidad considerada violenta desde el siglo IX y a la que se achacaba el surgimiento de epidemias, herencia que imbuirá al particular argumento de Norinaga. Junto a esto, Alfonso Falero dictamina:

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” (Falero, 2013: 347-354).

“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”, apunta también Falero (2013: 350). Por tanto, hay que ser precavido a la hora de condenar a un personaje, en este caso concreto Susa no O, por un carácter negativo exclusivo, ya que es innegable su trascendental participación en la construcción política de Izumo. Será, en conclusión, la suma de sendos elementos, con un manifiesto carácter negativo, el que concrete el valor positivo que se le añadirá a partir de este momento a la espada Kusanagi.

⁸ También podría interpretarse a la espada como el *tama* de la serpiente-dragón-hydría, representante de la fuerza natural que Susa no O llega a controlar gracias a su carisma o inteligencia civilizadora.

⁹ En el panteón japonés, las deidades de cariz maligno, malvado o malévolo, también interpretable como salvaje, no domesticado, se conocen como *araburu kami*.

¹⁰ Uno de los motivos escogidos por Norinaga y expuesto en su *Kojikiden* (1798) es la conexión que Susa no O mantiene con elementos ritualmente considerados contaminantes, como por ejemplo su propio alumbramiento de las fosas nasales de su padre Izanagi.

En definitiva, se extrae una lectura fundamental de este pasaje. El poder omnipresente y omnidestructivo que caracterizaba a Yamata no Orochi queda contenido en un objeto que, en última instancia, se torna positivo. Por tanto, el valor legitimador de la espada Kusanagi no sólo queda recogido en el papel que juega al enlazar al linaje imperial con la diosa solar Amaterasu, sino que termina por explicar y posibilitar el control del *tennō* sobre todo lo existente en el País del Sol Naciente. Asimismo, es trascendental el desenlace de la historia, pues Susa no O decide obsequiar con esta espada a su hermana tras considerar su hallazgo como un hecho singular (Rubio, Tani, 2008: 79). Según Philippi, el colofón de este capítulo (en su traducción del *Kojiki* el relativo a los versos 21 y 22 del capítulo 20 del libro primero) podría tratarse de una adición posterior. Debemos recordar que el *Kojiki* no es sino una obra legitimadora, iniciada a su vez por Tenmu que en realidad era un usurpador de su predecesor el emperador Kōbun, y aquí sus compiladores se sirven de la entrega de una reliquia sacra para destacar la posición del incipiente Estado de Yamato sobre los líderes políticos de Izumo. Por ello se explica la trascendencia que supone que la espada Kusanagi fuera entregada en mano, ya sea a la propia diosa Amaterasu, como muestra el *Kojiki*, o a los dioses del Cielo en conjunto, si seguimos el relato del *Nihongi*.

Pero surge una nueva cuestión: ¿por qué encumbrar a la espada como tal fuente de poder en menoscabo de, por ejemplo, la joya imperial? Propongo únicamente la joya debido a que el espejo solar sí cuenta con algún protagonismo, aunque menor que la Kusanagi, en las narraciones del *Kojiki* y el *Nihon shoki* (véase el capítulo del encierro de Amaterasu en la “Casa Rocosa del Cielo”). Para hallar la respuesta es preciso remitirse nuevamente al emperador Tenmu y centrarse en el valor que por entonces poseía la espada Kusanagi no tsurugi. Durante el ritual de entronización de Tenmu, conocido con el nombre de *daijōsai*, el juego de reliquias que le acompañaron solamente estaba compuesto por la espada y el espejo imperiales (Naumann, 1992: 159). No será hasta más adelante cuando el joyel empiece a estar presente en el susodicho ritual. Por tanto, esta participación de la espada, junto al espejo, revela que poseía una notoria valía legitimadora y, en consecuencia, también explica la necesidad de hacer llegar al nuevo *tennō* un instrumento tan valioso como único y con una experiencia mitológica que posibilitara su gobierno sobre todo aquello existente.

Otro medio que puede probar esta relación es la que podría existir entre algunos términos japoneses con otros relativos a lenguas de esta macrofamilia lingüística que es la altaica. El lingüista estadounidense Roy Andrew Miller remarcó la construcción etimológica que fue experimentando un término concreto de origen altaico hasta culminar en el que hoy conocemos en Japón como *kusanagi*, tras cruzar el puente que supone la península de Corea y desembarcar en el archipiélago nipón. Destacó:

Un vínculo entre la “serpiente” y la espada llamada *kusanagi* no es difícil de postular, a pesar de que un eslabón esencial en la etimología sigue desaparecido. La serpiente coreana *Kulōng’i*, “serpiente, una gran serpiente” se asoció primero con parientes tungús por Shiratori; la palabra *kuroi* “serpiente - *Trigonocephalus Bloomfoffi*” (en Ramstedt 1949: 132), es uno de los muchos artículos en este libro que toma el relevo de Shiratori. En mitad de Corea existe *kuliōng’i* en una sola entrada léxica, donde destaca Chin. Para los tungús, las listas extensas de cognados en Ev., Sol., Lam., Neg., Oroc., Udh., Olc., Orok., y Nan, pueden ser traducidos como “serpiente”, “gusano”, “insecto”, “oruga”. La forma proto-tungús, que se refleja también en estrecha proximidad en el coreano, sería *kulīn-*; a esto la forma coreana ha añadido a la tungús el sufijo *-ki*, para una proto-forma como *kulīnki*. Para asociar esta palabra con *kusanagi* debemos postular que la *-l-* en estos tungús, respectivamente las nuevas formas de Corea se remontan al Proto-Altaico temprano *-l2-* en una proto-forma *kul2*

in; esto normalmente ha devenido al coreano antiguo *kusinki*, que luego fue tomado prestado en japonés antiguo, apareciendo allí como *kusanagi* (en Naumann, 1992: 164).¹¹

Asimismo, en su intento etimológico por conectar el término *kusanagi* con el de serpiente, Satake Akihiro identifica la partícula *-nagi* con varias palabras originarias del archipiélago de Ryūkyū que se refieren a un tipo de serpiente coloreada entre azul y verde que en japonés es conocida como *aodaishō* (*Elaphe climacophora*)¹², un ofidio muy común en las islas mayores de Japón que es llamada vulgarmente como serpiente ratonera (citado en Naumann, 1992: 164). Junto a esto, el *Nihon shoki* describe los ojos de Yamata no Orochi de un color rojo como el *akakagachi*. Según Hirata (citado en Aston, 1896: 53), se trata realmente de una especie de serpiente.



Imagen 3. *Elaphe climacophora* (*aodaishō* o serpiente ratonera japonesa), por Kawahara Keiga (1823-1829)

2.3. Origen de Kusanagi no tsurugi en el contexto japonés.

La espada legendaria como ofrenda votiva

Junto a los elementos simbólicos de carácter foráneo analizados en el apartado anterior, es preciso ahondar, estudiar y exponer aquellos otros nativos que, unidos a estos anteriores, terminan por concretar definitivamente el ciclo mitológico de Izumo, en particular a Yamata no Orochi y, por ende, también a la espada Kusanagi, pues, como ya se ha explicado, el vínculo entre ambos es sustancial para comprender el posterior valor de la futura reliquia. Los elementos de origen altaico explicaban buena parte de las características de la gigantesca sierpe, pero otros acababan por escaparse al usar exclusivamente esta herramienta. Es decir, los elementos altaicos permitían una comprensión razonable de la auténtica naturaleza negativa de la irrupción de aquella criatura en el curso superior del río Hi. Pero surge una pregunta, ¿por qué presentar aquella fuerza omnidestructiva con los trazos de una serpiente? La respuesta a esta cuestión es la clave que conduce a entender todo el ciclo mitológico, y para dar con ella hay que centrar la atención en la propia simbología japonesa.

Desde la antigüedad, la serpiente ha sido considerada y respetada como deidad, genio o espíritu de ríos, lagunas y pantanos, o lo que en el contexto religioso y cultural nipón se conoce como *kami*. “En su uso antiguo, cualquier cosa que se saliera de lo normal, que poseyera poderes superiores o que fuera imponente se denominaba *kami*”, definió Motoori Norinaga (en Yusa, 2005: 19-20). De este modo, montañas, cascadas, cursos fluviales o elementos de la naturaleza más triviales como rocas o árboles eran consagrados como *kami*, amén de su consecuente culto y veneración. La serpiente encarnaba el espíritu de los ríos y del agua, en general, por lo que Yamata no Orochi debía ser la materialización de un río de aquella región de Izumo. En este sentido, se trataba de una imagen del río Hi.

¹¹ Esta traducción es una propia del autor de este trabajo a partir de la carta original enviada por el Dr. R. A. Miller el 17 de septiembre de 1990 a N. Naumann.

¹² Es llamada comúnmente serpiente ratonera japonesa.

Los ríos jugaban un papel trascendental para la comunidad japonesa. Por un lado, en el ámbito religioso, componían el espacio destinado a la purificación ritual, mediante el lavado de todo el cuerpo en su conjunto, tras la asistencia a un entierro o debido al contacto con cualquier otra fuente considerada contaminante en este todavía incipiente sintoísmo. Pero por otra parte, el río era para los antiguos japoneses el sustento vital, el agua, que se convirtió en un elemento todavía más necesario para aquellas comunidades cuya economía sedentaria se sustentaba en la agricultura. Por lo que su comportamiento es la representación de la conducta de un *kami* supeditada a la manifestación del avatar de la naturaleza con el que se enlaza, en este caso el río Hi como ya se ha señalado.

Tanto el *Kojiki* como el *Nihongi* coinciden en colocar como baliza “la cabecera del río Hi, en la región de Izumo” (Aston, 1896: 52), lugar que posteriormente formaría parte de un “sistema” que aparece en el *Izumo no kuni fudoki* bautizado como Hi no Kawa. Asimismo, el río Hi al que hacen referencia estas dos antiguas crónicas corresponde al Gran Río de Izumo que recoge el registro del *Fudoki*. Este importante curso fluvial, además de describirse como que “consistía en la parte inferior del llamado [sistema] Hi no Kawa”, a lo largo de su curso “pasa a través de los pueblos de Kisuki, Hi, Yashiro y Kamuhara, llegando finalmente a la villa de Tagi donde sirve como límite entre los distritos de Ōhohara y de Izumo” (Aoki, 1997: 127-128). Todavía en la actualidad, las inundaciones son un importante agravante de la actividad del río Hi, un curso fluvial caracterizado por su escasa profundidad. Esto se traduce en que la variación del lecho y de las olas, las cuales varían según los niveles crecientes y decrecientes del agua, controlan las características de los flujos de inundación y de los sedimentos que transporta (Okada, Fukuoka, Tachi, 2013: 379-380). Véase la Imagen 4 para observar un ejemplo de estas crecidas que experimenta el río Hi.

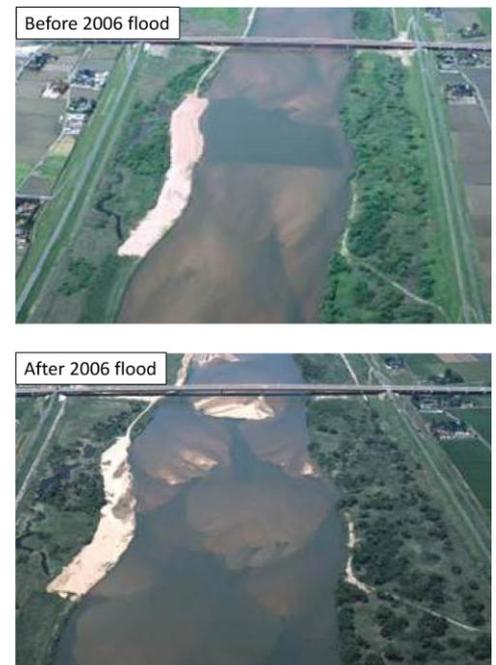


Imagen 4. Ejemplo de crecida ocurrida en el río Hi

De este modo, la figura del *kami* queda enlazada con un carácter que sobresale por no ser rígido e invariable, sino más bien ambivalente y dependiente del humor de un ente sobrehumano que está íntimamente ligado a la naturaleza que ha servido como referencia para su concreción. Para la población residente en este área de Izumo, comprender las distintas situaciones que podía experimentar este río escapaba de la esfera de lo mundano. Hoy día conocemos los mecanismos que regulan, por ejemplo, el caudal de un curso fluvial. Pero en el antiguo Japón no existía una conciencia científica del entorno natural, sino que lo entendían en base animista, la cual daba explicación a la suma de circunstancias que podían acaecer y, de hecho, acaecían en menor o mayor grado. No es que hubiera una aleatoriedad a la hora de que el caudal del río se encontrara en su máximo punto o se tratara de una cuenca fósil. Era la manifestación del comportamiento puntual del *kami* el mecanismo que regularía el devenir del torrente para estas sociedades pre y protohistóricas.

Una manifestación de este tipo eran las riadas que atemorizaban a los ribereños del río Hi. Era éste el tipo de sucesos que validaban el presupuesto de que los *kami* poseían poderes negativos, los cuales a su vez implicaban aspectos destructivos. En el antiguo Japón, las maldiciones eran un

atributo significativo de los *kami*. En algunas ocasiones, un *kami* podía manifestarse violentamente, resultando ser el sujeto que se encontraba detrás de algunas maldiciones como *tatarigami* (Okada, 2005: 74). Es decir, actuaban como influencias calamitosas personificadas en la figura trascendente del *kami* mediante estas manifestaciones violentas que, en última instancia, terminaban por procurar maldiciones. Prueba de su existencia es que en la lista de *norito* que aparece en el *Engishiki* se registra uno en particular: *Tatari-gami wo utsushi-yarafu Matsuri*, el cual consistía en un “servicio para la remoción y suspensión de deidades vengadoras” (Florenz, Satow, 2002: 14-15). Estos *norito* consistían en una serie de recitaciones de carácter público necesarias para mantener el orden cósmico. Aunque fueran recopiladas en el primer tercio del siglo X, lo cierto es que contienen materiales de épocas precedentes (Falero, 2007: 41). En este sentido, los *kami*, debido a la naturaleza ambigua de lo sacro, poseen al mismo tiempo poderes benéficos y maléficos, ya que lo extraordinario y lo imponente se manifiestan como fuerzas creadoras y destructoras (Yusa, 2005: 20).

Por tanto, en el shinto existe la creencia de una caracterización “maligna” de los *kami*, así como de elementos que solamente pueden ser descritos como distorsionantes o perversos. Pero al mismo tiempo coexisten con otros elementos que giran en torno al término *naoru* (“ser rectificado”), el cual implica que todo lo malo es simplemente la consecuencia de una distorsión que puede ser corregida (Falero, 2007: 100-101). Un ejemplo significativo de estos elementos de remisión lo encontramos en el proceso de reparación y compensación que obligaron a realizar a Susa no O los ocho millones de dioses (*yaoyorozu no kami*) cuando “le ordenaron que se cortara las uñas y la barba” antes de expulsarlo del Altiplano del Cielo. De este modo, quedaron expulsados los poderes negativos que contradecían a su auténtica esencia inherente a él desde el momento de su alumbramiento (Naumann, 1999: 95). En consecuencia, no se trata de un mal plenamente como tal, sino unas obstrucciones con su respectiva enmienda mediante el oportuno rito (Falero, 2013: 347).

Ahora imaginemos que ocurriera una serie de repentinos desbordamientos del río que amenazaran con romper la cohesión social de la comunidad víctima de estas inundaciones. La responsabilidad recaería, como ya hemos dicho, en aquel *kami* instalado en un *goshintai* particular, esto es en el río Hi. El requisito ritual obvio para contener la acción violenta del *kami*, y en consecuencia lograr la cohesión del medio natural en pos de la cohesión social, consistiría en la presentación de una ofrenda (*shinsen*)¹³. El *Nihon Sandai Jitsuroku* (“La Verdadera Historia de los Tres Reinos de Japón”, completado en 901, cubriendo el intervalo entre los años 858-887) da prueba de este proceder. Se trata del sexto y último texto que compone el *Rikkokushi*, el cual es al mismo tiempo el que recopila el mayor número de catástrofes naturales, entre ellas un total de 293 terremotos y 39 incendios. Según relata este texto, un gobernador local se purificó a sí mismo y trajo ofrendas al *kami* del monte Kaimon, un volcán localizado en la provincia de Satsuma que se encontraba en erupción, con la finalidad de aplacar su ira (Katu, 2010: 8). Cabe destacar que en el prefacio del *Nihon sandai jitsuroku* se explica la naturaleza y la visión de estas calamidades al señalar: “Los buenos augurios se deben a la aprobación del Cielo, mientras que las calamidades naturales son peligros del Cielo con el Emperador” (Sakamoto, 2011: 175).

Ese medio de rectificación de la distorsión resultada de estas perniciosas condiciones ambientales que estamos analizando podría llevarse a cabo mediante diferentes vías. Antes de nada cabría recordar que entre las infracciones de carácter terrenal (*kunitsu-tsumi*) que identifica el *Kojiki*, siendo el término “infracción” entendido como “cualquier acción/suceso que rompe un orden natural-

13 Todavía en la actualidad se cree que si se descuidan estas labores de ofrecimiento a los *kami*, estos se manifestarán de manera desdichada y augurando desgracias para aquellos que han olvidado este cometido.

ritual que ha de ser restaurado y preservado mediante la ejecución del rito” (Falero, 2013: 361), y que cubren tres clases distintas (contaminaciones, actos malvados y calamidades), destaca uno en particular que se refiere a “calamidades debidas a los animales que reptan”. Es decir, está centrando la atención en las serpientes, no tanto como animal físico y corpóreo sino más bien como la entidad espiritual y trascendente que representa y su implicación directa y manifiesta en eventos que terminan por desembocar en una calamidad. En este sentido, haría referencia al poder destructivo que puede constituir el agua con el que suele ser enlazado. Asimismo, se puede constatar que esta calamidad natural estaría vinculada con ciertos espacios trascendentales para la supervivencia de estas sociedades locales mediante un paralelismo que encontramos en una reliquia arqueológica que ha perdurado hasta la actualidad, la cual consiste en la consideración de algunas especies de aves, los gorriones por ejemplo, como tabú debido a que acechan y acaban con los cultivos. Una de las “infracciones terrenales” se refería a las “calamidades debidas a los pájaros de lo alto”, que, de igual manera que ocurre en la creencia que aún a día de hoy persiste en Japón, representa a una enumeración de pájaros que ocasionan un desastre sobre el medio principal que conforma su economía y, por tanto, suponiendo una verdadera calamidad ligada con la naturaleza.

Una de esas primeras vías de las que podían haberse valido consiste en técnicas oracionales de cariz mágico, que sirvieron como precedente de los *norito*, para suspender este momentáneo carácter negativo, y por ende destructivo, del *kami*. La importancia inicial de este recurso se debe al poder de la voz y, más concretamente, al hecho de elevar la voz, siendo esta la fórmula habitual para dirigirse a un ser percibido como superior¹⁴. El *Izumo no kuni fudoki* nos brinda un ejemplo muy claro, en el que se narra que en el distrito de Shimane hay una caverna donde se encuentra el santuario del *kami* llamado Kisakahi, el cual puede aparecer y causar un vendaval capaz de hacer zozobrar la embarcación que circule por las inmediaciones del santuario. Para apaciguar al numen que mora en esta caverna, cuenta el antiguo informe, es preciso gritar y levantar la voz (Aoki, 1997: 106).

Pero el regreso de las inundaciones presagiaría la búsqueda de un método más eficaz para contener la desdicha del *kami*. Este retorno de las riadas sería el motivo detrás del cual se hallaría la reiteración concerniente a las ocho hermanas de Kushi-nada-hime y el fragmento en el que su padre corrobora que “la gran serpiente de Koshi venía cada año y, una a una, se fue comiendo a mis hijas”¹⁵. Aquí entrarían en juego los distintos tipos de ofrecimientos rituales. Las ofrendas pueden ser la mar de variadas, y pueden ser presentadas en las siguientes clases: libaciones de comida y bebida, donaciones materiales y objetos simbólicos. Normalmente, las bebidas que se ofrendan consisten en agua y sake, mientras que la comida se puede presentar tanto cruda como preparada, destacando productos como el arroz, pescado, algas, verduras o frutas, entre otros (Falero, 2007: 54-55). En el

14 Cabe destacar que si el uso de estas palabras no es el correcto, tal y como señalan Yamaguchi y Kōnoshi en su edición de 1997 del *Kojiki* al abordar el encuentro entre Yamato Takeru y la divinidad del monte Ibuki, los poderes mágicos se tornan y adquieren un efecto negativo, procurando la ira divina.

15 Esta es la interpretación del autor de este trabajo. Según cita Philippi en su edición del *Kojiki* (1968: 88), Matsumura, por ejemplo, destaca que Kushi-nada-hime era en realidad una sacerdotisa. Para ello cita diferentes fuentes en las que hace referencia a una antigua costumbre en la que ocho sacerdotisas (*ya-otome*) participaban en ceremonias religiosas. Por tanto, Matsumura concluye que la concepción de las ocho hijas sería “un grupo de ocho sacerdotisas que darían la bienvenida y adorarían a la deidad”. Sin embargo, Philippi (1968: 406) elabora una lectura más literal y simple de este pasaje. Para él, la historia de Kushi-nada-hime es comparable a otros relatos de sacrificios humanos que se pueden encontrar en la literatura oral japonesa y en narraciones puestas por escrito, como el *Konjaku monogatari* (Vol. XXVI, relatos 7 y 8) y el *Uji shūi monogatari* (Vol. X, relato 6). Ligada a esta interpretación, Noritake (1918: 762) distingue tres elementos que aparecen en otras historias de ofrendas humanas: el monstruo para el que se ejecuta el sacrificio (Yamata no Orochi), una mujer que va a ser sacrificada es rescatada (Kushi-nada-hime) y el matrimonio de la muchacha con el héroe que la salva de su terrible destino (Susa no O).

período antiguo, se celebraba dos veces al año, en los meses sexto y duodécimo, coincidiendo además con el “Festival de la pacificación del fuego”, un festival llamado Michi no matsuri, el cual era llevado a cabo por miembros del clan Urabe. El propósito de la ceremonia radicaba en ofrecer comida en los cuatro caminos de las cuatro esquinas de la capital con el fin de evitar que ingresaran los espíritus malignos (Philippi, 1990: 8).

Otra categoría diferente de libación correspondería a las ofrendas votivas (*hōkenhin*), las cuales poseerían una posición significativa en un contexto ritual debido a su potencia simbólica. Se tratan de objetos interpretados como bienes de prestigio (*ishinzai*) cuya posesión señala una notable distinción de determinados individuos que comienzan a diferenciarse del resto en el organigrama tejido en sus respectivas sociedades locales. Asimismo, son elementos vinculados al mundo funerario, como espejos de bronce, armas, abalorios y otro tipo de joyas que inciden en la incipiente personalización del enterramiento de estos personajes que comienzan a destacar. Si realizamos un paralelismo con los rituales efectuados en la isla Okinoshima, encontramos que los artículos que componen los ajueres hallados en los túmulos tipo *kofun* del archipiélago se reproducen en esta ínsula ubicada en el estrecho de Tsushima. Esto quiere decir que no existía una separación clara y estricta entre los conceptos de “ritual funerario” (*sōgi*) y “ritual votivo” (*saishi*) (Abad, 2014: 408).

De entre los diferentes objetos simbólicos que conforman el equipo votivo de estas comunidades, sobresale uno en particular que sería el más adecuado en un caso como éste, en el que el mundo en toda su extensión es puesto en peligro por una fuerza omnidestructiva con piel de serpiente. Aunque en la narración del mito se exponga este punto de manera más generalista, en realidad el peligro tendría su origen en el viraje violento que sufre el río Hi. Por otra parte, el mundo omnipresente se refiere a la población amenazada por este desastre natural. Pero la población humana sufre una agresión de índole colateral, ya que estas inundaciones atañerían en realidad a los campos de cultivo. Es preciso recordar que Kushi-nada-hime aparece también como Kushi-inada-hime, donde *inada* significa “campo de arroz”; al igual que cuatro *amatsu-tsumi* (“infracciones celestiales”) que están relacionadas con violaciones a los campos de cultivo¹⁶. Por tanto, el desastre ambiental acarrea otro desastre, uno agrícola. Es por este motivo que es preciso protegerlo, y aquí es donde entra a colación otra de las palabras que forman el nombre de la futura esposa de Susa no O: *kushi*, que se traduce como una “salud” especial, tanto espiritual como corporal¹⁷ (Naumann, 1999: 127). El temor público derivado de encontrarse ecológicamente entretejidos seres humanos y medio ambiente provoca, debido a una catástrofe de esta magnitud que amenaza con romper el *status quo*, un estímulo en pos de buscar un remedio (*kusuri*) que sirva a la vez como protección y medicamento.

Este remedio que se persigue se logra mediante el uso de un objeto con un considerable valor simbólico. ¿Cuál sería pues este objeto, que antes introducíamos, al que se atribuiría tal capacidad para compensar esta situación agravante? Como se señala anteriormente, la separación entre el “ritual funerario” y el “ritual votivo” no era del todo manifiesta en el período Kofun, y, por ende,

16 Una de las ofensas de mayor magnitud que describe la narración mitológica corresponde a la destrucción de las demarcaciones de las parcelas de arroz, inunda los campos, clava estacas, etc., que realiza Susa no O, considerado por muchos autores, no obstante, como una deidad agrícola. Es decir, el peor crimen al que se refería la mitología antigua era el relativo a los daños provocados a un sector agrícola que se identificaba con la base de la vida.

17 Asimismo, la palabra *kushi* puede ser traducida como “peineta”. En este sentido, cabría destacar que el instrumento del peine era considerado tabú, pero no uno que podamos calificar de forma sencilla como negativo, sino a causa de que la acción de peinarse implica arrancar el cabello, considerado por numerosas culturas como la sede de la vida, del alma y de la fuerza.

tampoco en los períodos anteriores. Esto quiere decir que el utensilio que se utilizara en un ritual cuyo eje principal radicaba en una ofrenda a un *kami* debía ser el mismo que conformaba los ajueres funerarios de su respectiva época en la que se llevara a cabo. Y el objeto en cuestión que mejor encajaría es la espada. Por un lado es preciso recordar que la espada Kusanagi fue hallada como parte del óctuple ofidio de Koshi, Yamata no Orochi. Existe una relación entre ambos conceptos, espada y serpiente, que también es posible encontrar en China. Wolfram Eberhard demostró que en la tradición china la espada y la serpiente eran idénticos: “las serpientes se producen como el dinero y el metal del que están hechas las armas”, junto con lo que indica además que “mitos sobre la serpiente como espada o serpiente como moneda de cobre” (citado en Naumann, 1992: 163).

No obstante, esta hipótesis estaría inacabada, como un retrato que carece de rostro, si atendemos únicamente a este punto de coincidencia. A. T. Hatto, cuando trata el período escáldico, habla de una similitud entre las ideas de espada y serpiente, considerando además una “poderosa asociación de las espadas y sus bordes con el veneno”. Como consecuencia, el veneno de la serpiente, por medio de una vía mágica, convertía los filos de las espadas en rígidos y agudos, y por tanto mortales. Asimismo, también encajaría la lógica mágica del isomorfismo puesto que ambas son estrechas y alargadas, con una punta al final. Esta concepción, aunque Hatto se refiera a ella dentro del mundo germano de alrededor del siglo VI d.C., podría transportarse al ámbito japonés prehistórico, ya que aún el sentido primario de la espada como símbolo de herir que lo convierte en un elemento mortal y el vínculo con la serpiente y su veneno. Si esta conjunción se diera no sólo se obtendría un determinado objeto con un excelso poder simbólico, sino uno en el que en el alcance de esta potencia hubiera participado directamente la serpiente. De este modo, las comunidades que sufrían el advenimiento de Yamata no Orochi, o sea, del río Hi en su versión más violenta y devastadora, contarían con un arma cuya capacidad de derrotar al contrario se originaría por la participación de la misma serpiente, llegando ambos a estar equilibrados. Debemos recordar, además, el vínculo que Miller y Satake intentaban identificar entre el concepto etimológico de *kusanagi* y la palabra serpiente, el cual se esgrimiría para validar el presupuesto de esta concordancia entre el elemento de la serpiente ya no exclusivamente con el metal que hallábamos en China, sino al mismo tiempo con la espada.

El resultado sería la rectificación de la distorsión que afectaba al río Hi mediante el ofrecimiento ritual de un objeto votivo cargado de una simbología y unas características propias que lo hacían apto para tal desempeño. Una oblación, al mismo tiempo, realizada de manera extraordinaria, y no como una señalada en el inamovible calendario de celebraciones, y que proyecta el inicio de la edad postcaótica, en la que el hombre, representado por un Susa no O que se muestra como el mitologema del héroe mitológico universal que se enfrenta al poder del mundo o del mal, logra controlar y civilizar el poder de la naturaleza mediante el rito oportuno que termina por erradicar el quebrantamiento del orden¹⁸. Es decir, a través del ofrecimiento de una espada que acabaría reconocida como Kusanagi no tsurugi.

2.4. Otras hipótesis sobre Yamata no Orochi

Existen otras alternativas que intentan explicar lo que se esconde tras el mito de Yamata no Orochi además de las ya expuestas que destacan por ser más convencionales y aceptadas por la comunidad científica. Sin embargo, resultan interesantes para reseñar al menos su contenido más epidérmico.

¹⁸ Relacionado a esta acepción, el autor de corte marxista Saigō Nobutsuna (citado en Philippi, 1968: 406) interpreta el mito de Yamata no Orochi como la conquista de la naturaleza por el ser humano gracias a la introducción del metal.

Para no extenderme en demasía en este apartado, voy a centrarme particularmente en dos que considero más oportunas traerlas a colación.

Si buceamos en la mitología y folclore de China, encontraremos una criatura con un parecido razonable a Yamata no Orochi. Su nombre es Xiangliu (“sauce ayudante”) y su representación más antigua se encuentra en el capítulo octavo del *Libro de los montes y los mares (Shan hai jing)*, donde se cuenta:

El servidor de Gong Gong se llamaba Xiangliu. Con sus nueve cabezas comía de nueve montañas. Cualquiera al que Xiangliu golpeará se convertían en un barranco. Yü mató a Xiangliu. Como su sangreapestaba a podrido, era imposible plantar los cinco granos. [...] Este Xiangliu poseía nueve cabezas, cada una con rostro humano, y un cuerpo de serpiente de color verde [...] (Birrel, 1999: 122).

Ambas historias son realmente similares. Están protagonizadas por dos criaturas de morfología serpentina que suponen una amenaza que debe ser detenida por un personaje mitológico de gran prestigio, en un caso Susa no O y en otro el héroe Yü. Asimismo, también surge en este mito de origen chino la inquietud por el daño provocado en los campos de cultivo. Como vemos, existen diferentes puntos de concordancia que podrían inducir la suposición de que ambos tienen su origen en una misma matriz que difundió un mito idéntico que encajó en distintas poblaciones que añadieron elementos particulares propios. Es decir, el mito de Yamata no Orochi estaría ligado a una hipótesis difusionista.

Sin embargo, existen ciclos mitológicos análogos por todo el mundo, como por ejemplo la historia de Perseo y Andrómeda y el enfrentamiento de éste con un terrorífico monstruo marino llamado Ceto, al cual debía ser ofrecida la hija de los reyes Cefeo y Casiopea, o relatos de criaturas de aspecto muy similar, como los casos de la Hidra de Lerna o del monstruo hindú Trisiras, también dotado de nueve cabezas como en el caso de Xiangliu. Si nos alejamos de la tendencia difusionista que intentaría explicar la coincidencia de todas estas criaturas en un ente original a partir del cual se gestarían todos los demás, deberíamos entender esta situación como una casualidad derivada del carácter aleatorio de una imaginación nuestra que es capaz de crear imágenes, personajes, criaturas y circunstancias idénticas o, al menos muy similares, en contextos diferentes que ni siquiera han contado con la fortuna de mantener relaciones indirectas.

Otra pista sobre el origen de Yamata no Orochi podría residir en el área antaño conocida como Koshi. Si hacemos memoria, anteriormente expusimos la teoría de Mizuno Yü mediante la cual relacionaba esta región con un núcleo poblacional, quizás de extracción Tunguska, que emigró a esta zona del archipiélago en tiempos prehistóricos. Asimismo, en la misma página nos preguntamos si Yamata no Orochi pudo formar parte de unos cultos de este territorio que terminaron trasladados a Izumo a través de un trasvase poblacional como el que documenta el *Izumo no kuni fudoki*. Debemos recordar que la creación de una criatura mitológica es la traslación de un elemento que, por desconocimiento, puede contribuir a la hora de provocar una inquietud, ya sean calamidades naturales, animales sobresalientes o, por qué no, restos paleontológicos que carecen de interpretación científica, sólo pudiendo ser comprendidos como seres extraordinarios.

En este último sentido, y continuando la tendencia defendida por investigadores como Adrienne Mayor (autora de *The First Fossil Hunter: Paleontology in Greek and Roman Times*), se han descubierto importantes yacimientos del Cretácico Medio en la conocida como Formación Kitadani,

en la ciudad de Katsuyama. Algunos de estos vestigios fósiles son verdaderamente interesantes por dos principales razones: ciertas piezas de algunos de los especímenes, como es el caso de las vértebras cervicales, no necesariamente articuladas, de *Fukuititan nipponensis*, un representante único del infraorden sauropodo, podrían ser confundidas con las vértebras de una serpiente sobredimensionada; además, varios de estos lugares, como el sitio de Sugiyama (ver Imagen 5), se encuentran lindando con los ríos de la zona, por ejemplo el río Wabash, lo cual encajaría con la consideración de la serpiente como espíritu de acumulaciones de agua, como es el caso de los cursos fluviales (Suzuki, Shibata, Azuma, Yukawa, Sekiya, Masaoka, 2015: 1-5). Esto no implica que debamos recrear nuestra mente con la imagen forzosa de una excavación en pos de adquirir los huesos petrificados de unos enigmáticos animales, ya que los fósiles, que moran depositados bajo numerosas capas de sedimentos, son liberados a medida que la erosión va corroyendo gradualmente estas capas, revelando finalmente de manera natural los huesos fosilizados.



Imagen 5. Sitio paleontológico de Sugiyama, Kitadani-cho, Katsuyama

Sin embargo, y aunque la arqueología contribuye a solucionar muchas cuestiones, el mito termina excediendo la respuesta reductiva que tanto ésta como la historia proporcionan. En consecuencia, destacaríamos que esta explicación puede contener una incipiente huella de una interpretación para Yamata no Orochi, pero no debemos olvidar que el valor simbólico que posee un episodio mitológico escapa a la simple resolución que da el ámbito arqueológico.

3. ¿Y si detrás de la espada Kusanagi se encontrara la “espada de la vida”?

Hasta ahora, hemos trabajado con gran esmero el valor de la espada Kusanagi en el contexto de su hallazgo y el significado que en éste puede poseer, así como la elaboración de una sucinta introducción de su entrega por parte del mismo Susa no O como obsequio. Pero como explica Naumann (1992: 162), “la lógica interna del mito exige que cuando llegue el momento Susa no O conferirá esta espada sobre su hijo que es el destinado a gobernar el mundo humano”. Pero para gobernar el mundo humano, antes es preciso estructurarlo y ordenarlo, y para ello es necesario un instrumento que permita la restitución del orden una vez socavado el caos del que nace dicho utensilio. Aquí entran en juego la espada Kusanagi no tsurugi y este hijo que toma la función legítima de proseguir la labor iniciada por Susa no O: Ōnamuji, más conocido por la denominación que obtendrá casi al final de su ciclo mitológico, Ōkuninushi-nokami.

Sin embargo, como ya comentamos, la entrega en mano de la espada que lo compiladores del *Kojiki* y *Nihon shoki* colocan a Susa no O tras su mismo hallazgo entierra la posibilidad de que estos textos contengan una explicación extendida sobre la reliquia en otro contexto que no sea el de

Yamato. Pero numerosos especialistas en mitología japonesa consideran que el rastro de la espada Kusanagi se halla, de hecho, en una serie de objetos que Ōkuninushi consigue de su padre Susa no O cuando logra escapar junto con la hija de este segundo, llamada Suseri-hime, del Nenokatasukuni (País firme de las raíces) (Yoshida, 2015: 73). Cuando lo consiguen, se llevan consigo los bienes más importantes de Susa no O, que son la espada de la vida (*iku-tachi*), el arco y las flechas de la vida (*iku-yumi-ya*) y la Celestial Cítara Hablante (*ame no nori-goto*). No obstante, este último utensilio chocó con un árbol durante la huída y alarmó al padre de ambos fugitivos. En la cuesta Yomo-tsu-hira (Pendiente de las Tinieblas), desistió y gritó finalmente a Ōkuninushi:

Con la espada de la vida, el arco y las flechas de la vida que te has llevado persigue a tus hermanastros hasta que yazcan abatidos en las faldas de esta colina y sean arrastrados a las corrientes de los ríos. Después conviértete en Oo-kuni-nushi-no-kami y en Utsusi-kuni-tamano-kami, y toma a mi hija como esposa principal. En las faldas del monte Uka levanta un gran palacio con robustos pilares que perforan la profundidad de la tierra y con vigas cruzadas que, airosas, se eleven al Altiplano del Cielo. Y vivid allí. ¡Ah, bribón! (Rubio, Tani, 2008: 88)

La simple huída se convierte, pues, en una ardua tarea que le es encomendada por Susa no O: la configuración y estructuración del País Central de los Campos de Cañas, un mundo sin acabar al que, al mismo tiempo, es necesario procurar orden. Un destino que se pone de manifiesto con las armas de la vida que extrae a su padre, símbolos innegables de su legitimación con los que debe erradicar el mal y fundar el poder (Naumann, 1999: 120). Debemos recordar que la espada que Susa no O descubre en el interior de la serpiente a la que se enfrenta en Izumo se torna un instrumento opuesto a ésta, que encarnaba el poder omnidestructivo del mundo en su conjunto y, en consecuencia, contaba con la connotación del quebrantamiento del orden existente. Esto quiere decir que la espada Kusanagi conforma, como ya explicamos en el apartado 2.3., la herramienta fundamental destinada a alcanzar la restauración del orden (Naumann, 1992: 162).

Pero aparte de la interpretación de ambas armas como tal, ¿por qué motivo deberían ser la Kusanagi no tsurugi y la “espada de la vida” las mismas? Quizás la repuesta a esta cuestión resida en la etimología de esta segunda. Aunque el prefijo *iku* significa literalmente “vivir”, lo cierto es que existen varias interpretaciones sobre el mismo. La traducción por “vivir” sugiere que este artículo hace referencia a la facultad de prolongar la vida y al poder mágico y sobrehumano de traer la vida después de la muerte, es decir, lograr renacer (Philippi, 1968: 408). Esta segunda noción encaja con la serpiente, símbolo global de vida y, en concreto, de nueva vida adquirida, a pesar de que en el pasaje referente a la óctuple serpiente de Koshi aparezca como una fuerza destructiva y de muerte. La serpiente, al tener la capacidad de mudar la piel se desprende de su vieja tez y rejuvenece, simbolizando la renovación de la vida (Naumann, 1992: 163)¹⁹.

Asimismo, este salto de la destrucción a la renovación se observa también con el propio Susa no O. Recordemos que antes de subir a Takama no hara, Susa no O lloró amargamente, provocando que “la frondosa montaña se convirtiera en una montaña árida y que el agua de mares y ríos se secase por completo”. Es decir, las lágrimas de su llanto se transformaron en agua de muerte al afectar gravemente a la naturaleza. Pero tras ser rectificado mediante el rito del exorcismo por la asamblea de los dioses, sus poderes negativos contrarios a su verdadera esencia son expulsados y su carácter

¹⁹ No obstante, si la inversión afecta al acto de bendición provoca también la inversión de sus efectos. En las antiguas crónicas aparecen dos ejemplos referidos a la realización de “beber en dirección contraria” y “aplaudir en dirección contraria”.

original es restaurado. A continuación, los dioses toman su saliva, lágrimas y fluidos nasales y los convierten en ofrendas blandas blancas mediante un proceso en el que no interviene la magia. Este asunto fue encargado a un personaje llamado Futodama, antepasado de los Imbe. Por tanto, las secreciones que manan de Susa no O, que antes provocaba la muerte de la naturaleza, ahora traen consigo la vida, pasando a convertirse en la auténtica fuente del agua de la vida (Naumann, 2000: 132).

Como resultado, se muestra el movimiento infinito que hay en el paso de la vida a la muerte y de la muerte a la vida como metáfora del transcurso del ciclo natural. Susa no O no provoca la aparente muerte generalizada de la naturaleza, pues ésta no puede permanecer rígida durante un intervalo de tiempo infinito. Ocurre lo mismo, por ejemplo, con la actividad de un volcán. En un sentido más literal y primario su poder es atribuido como uno destructor, pero este desastre viene acompañado de un proceso regenerador de la naturaleza.

Según apunta Naumann (1999: 96), esta interpretación queda corroborada mediante un detalle iconográfico presente en una serie de figuras de barro, máscaras y plaquetas del período Jōmon medio (III milenio a.C.), descubiertas en las prefecturas de Nagano, Fukushima y Miyagi, cuyos rostros constan de unos extraños trazos y líneas similares a fluidos que manan de los ojos, de la boca y de la nariz del “rostro sollozante” de la escultura. Una figura en concreto, hallada en Tōnai, Nagano (ver Imagen 6), posee bajo su ojo izquierdo dos rayas verticales descendientes y sobre el occipucio se enrosca lo que parece ser una serpiente. Esta escultura cuenta con la cerámica funeraria de Pan-shan (ver Imagen 7), perteneciente a la civilización china de Yang-shao (IV milenio a.C.), provincia de Kansu, con un predecesor²⁰. Aunque existen divergencias a la hora de interpretar la representación icónica de esta cerámica, la cabeza de una serpiente descansa sobre las astas que dominan el cráneo humano. Esta cornamenta dibuja una forma que se asemeja a la de la media luna, de la cual estaría bebiendo la serpiente el “agua de la vida”. Por lo tanto, “el rostro sollozante” sería la representación de una deidad lunar dueña del agua de la vida y, en consecuencia, un dador de vida (Naumann, 1999: 96-97). El vínculo entre el satélite terrestre y el agua de la vida queda registrado en varios poemas que componen el *Man’yōshū*, como es el caso del poema 3.245, en el que se cuenta que el “agua del rejuvenecimiento” se encuentra en posesión del dios lunar Tsukiyomi (Naumann, 2000: 133), el cual nació, quepa destacar, de un fluido del ojo derecho, en este caso, de su progenitor Izanagi, al igual que los



Imagen 6. Figura de barro hallada en Tōnai, Nagano

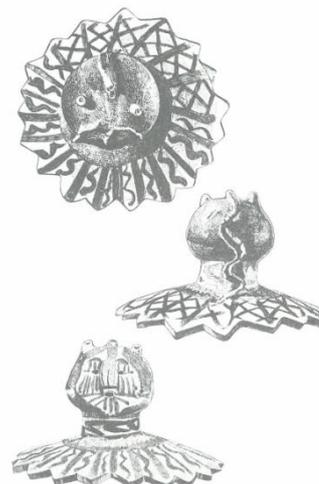


Imagen 7. Cerámica funeraria de Pan-shan

20 Para más información sobre los resultados obtenidos de estas cerámicas mediante pruebas de xerorradiografía y reconstrucción mediante microscopio óptico consultar Kerr, Needham, Wood (2014) *Science and Civilisation in China*, vol. 5, parte 12, págs. 382-388.

otros dos augustos hijos de éste último, Amaterasu y Susa no O, que también tuvieron su origen en fluidos de Izanagi, aunque emitidos de su ojo izquierdo y de su nariz, respectivamente.

Asimismo, encaja con el mito acerca de la vida finita en el ser humano existente en la isla Miyako, una de las ínsulas que componen el archipiélago de Ryūkyū. El dios de la luna de esta población empatizó y sintió lástima de los humanos por el breve espacio de tiempo que poseían para desarrollar su vida. Para enmendarlo, hizo cargar a un hombre con un cubo rebosante del agua de la vida. Sin embargo, antes de finalizar el trayecto, el hombre quiso descansar y pegó la cabezada más cara de su vida, pues mientras dormía una serpiente se deslizó sigilosamente y bebió toda el agua de la vida que contenía el recipiente. Aquí residiría, para esta población insular, el origen de la renovación de la vida de la serpiente. En conclusión, tanto la figura de Tōnai (único artefacto con una iconografía íntimamente ligada con el símbolo de la luna, aunque existen otras esculturas con detalles parecidos) como las vasijas de barro con la efigie de una serpiente (véase la hallada en Idojiri, Nagano, Imagen 8) contendrían un líquido relacionado con la luna, el cual no es otro que el agua de la vida (Naumann, 2000: 133- 139).



Imagen 8. Vasija de barro con serpiente, Idojiri, Nagano

Se obtiene como resultado que existe una concordancia de la partícula *iku* con Susa no O y la serpiente, de lo que se deduce que, junto al vínculo que en el apartado anterior se establecía entre el símbolo de la sierpe y la espada, la “espada de la vida” que Ōkuninushi hurta a Susa no O durante su establecimiento en Nenokatasukuni comparte un vínculo mutuo con la espada Kusanagi no tsurugi al estar ambas ligadas tanto a la serpiente como al *kami* de las tempestades. No obstante, algunos exégetas se inclinan por borrar toda significación semántica a la palabra *iku*, colocándola como un simple fetiche de los compiladores.

En este sentido destaca la información que facilita el *Kujiki*, o *Sendai kuji hongji*, un texto que algunos autores colocan como anterior al *Kojiki* y al *Nihon shoki*, o, al menos, resultado del mismo movimiento, como es el caso de su traductor al inglés John Bentley, que describe un total de diez reliquias. Estos son: el Espejo de las Profundidades, el Espejo de la Orilla, la Espada de Ocho Palmos de Longitud, la Joya de la Vida, la Joya de la Resucitación, la Joya de la Abundancia, la Joya de la Vuelta Atrás en el Camino, la Bufanda Ahuyentadora de la Serpiente, la Bufanda Ahuyentadora de la Abeja y la Bufanda para alejar varias cosas. A diferencia de los tesoros imperiales a los que el resto de textos hacen referencia, salvo el caso de la espada en el que sí ocurre, el *Kuji hongji* destaca el poder mágico que depara el uso de estos diez objetos en conjunto. Según señala, las deidades celestiales dijeron a Nihihayai, ancestro de la familia Mononobe, que después de contar de uno a diez debía agitar enérgicamente los artilugios. Si esto se hacía “la muerte retornará en vida”, siendo este ritual, según el mismo texto, el origen del *chinkonsai*, un ritual basado en “llamar de vuelta” y “pacificar” el *tama* que está tratando de salir del cuerpo de una persona (Philippi, 1968: 407-408). Lo importante aquí es que encontramos dos objetos, la “Joya de la Vida” y la “Joya de la Resucitación”, que podrían equipararse a la “espada de la vida” y al “arco y las flechas de la vida” que Ōkuninushi obtiene de Susa no O debido a esa capacidad de hacer regresar la vida que describe el *Kujiki*.

Aunque debemos considerar que la denominación de las dos joyas podría responder a un fetiche de los compiladores de este texto para explicar la finalidad del ritual centrado en el acto de agitar diez

objetos en convertir la muerte en vida, también es necesario tener presente que estos artefactos contaban con una tradición simbólica relevante. Si consideramos por ejemplo estas bufandas o pañuelos cuya función básica que los define era la de repeler, el *Kojiki* menciona un objeto idéntico durante la primera prueba que Susa no O impone a Ōkuninushi, la cual consistía en residir y dormir en una estancia atestada de serpientes. Logró superar con éxito esta prueba gracias a que Suserihime le hizo entrega instantes antes de entrar en aquel recinto de un *hire*, un pañuelo o pañoleta, cuyo poder mágico residía en su capacidad para ahuyentar las serpientes (Philippi, 1968: 98-99). En consecuencia, aunque el *Kujiki* enumere una serie de reliquias que debían atestiguar el origen mítico del *chinkonsai*, la descripción que hace de ellas parece ahondar en un valor simbólico que parece enraizado y que podría, a la vez, ayudarnos a entender mejor las tres reliquias imperiales que identifican el resto de crónicas.

Pero si asumimos que la espada Kusanagi y la “espada de la vida” hacen referencia al mismo artefacto, tal y como postulan numerosos expertos en el tema, surge una discrepancia. ¿Por qué Susa no O entrega únicamente la espada Kusanagi? Recordemos que la “espada de la vida” era sólo uno de los objetos que debían legitimar la posición de Ōkuninushi. Según señalan Noshima Hisashi y Murakami Yasuruki, en los contextos en donde la obtención de materias primas y su manipulación, como en el caso de los metales, resulta sencilla y, a la vez, extendida, estos pierden su valor como bienes de prestigio y pasan a convertirse en meras herramientas utilitarias para el uso cotidiano (citado en Abad, 2014: 406-407). Si esta noción la extrapolamos a la interpretación de la fabricación de espadas, vemos como estas carecen de una dignidad que hallaríamos en otros ámbitos donde escaseara la actividad metalúrgica.

Según Matsumura Takeo, Izumo logró convertirse, gracias a los yacimientos férricos que poseía, en el principal centro productor de espadas del antiguo Japón (citado en Rubio, Tani, 2008: 79).

La evidencia que plasma esta aseveración se encuentra en los diversos yacimientos que han sido descubiertos en la Prefectura de Shimane y que destacan por el número de espadas desenterradas. El paradigma es el asentamiento de Kōjindani, descubierto en 1984, del cual afloraron un total de 358 espadas de bronce. Tal es la magnitud de este hallazgo que esta cifra supera con holgura a todas las demás espadas encontradas en todo Japón. Kōjindani se sitúa en una ladera en la zona próxima al río Hi y a apenas 15 km del Gran Santuario de Izumo. Se trata, además, de un área atestada de túmulos. En cuanto a las características de las espadas, miden entre 50 y 53 cm (ver Imagen 9). Fueron encontradas en una fosa oblonga alineadas en cuatro filas, estando revestidas de unas telas que servían como una delicada protección (Hall, 1988: 103). No cabe duda de que la elaboración de todas estas espadas implicó la existencia de una superestructura que posibilitara procesar una operación metalúrgica de una escala tan elevada como la llevada a cabo en Kōjindani.



Imagen 9. Espadas halladas en el yacimiento de Kōjindani, Museo Kōjindani, Hikawa

Sin embargo, el área de Kinai, germen del futuro estado de Yamato, no contaba con unas cotas tan sobresalientes de producción metalúrgica como ocurría, en cambio, en Izumo y Kyūshū, otro centro con gran peso en este ámbito. En gran medida se debió a que la región de Kinai quedó prácticamente marginada del contacto directo con la órbita de influencia continental que comenzó a llegar al archipiélago, mientras que Kyūshū e Izumo se convirtieron en los dos centros fundamentales de conexión con China y la península de Corea, asimilando una serie de elementos y conocimientos que independizaron en lo técnico a ambas zonas del resto (Antoni, 2005: 7). Como consecuencia de esta ausencia, las élites de Kinai se colocaron a la cabeza de la redistribución de los metales, añadiendo a su figura los elementos de autoridad y dignidad que proveía el control de un bien tan prestigioso, a la par que escaso (Abad, 2014: 407).

Debemos recordar que el presente tiene su raíz en el pasado, y en este caso, el pasado narrado como verídico en el *Kojiki* y en el *Nihon shoki* se basa en acontecimientos aún más pretéritos. Asimismo, el discurso histórico es hilvanado siguiendo la perspectiva de aquel que deja constancia de éste. La interpretación más frecuente del ofrecimiento de la espada Kusanagi a la diosa Amaterasu se centra en el propósito de legitimar el sometimiento de Izumo por parte del emergente Estado de Yamato, entre los cuales existía una frenética animadversión por la política centralizadora de este segundo (Antoni, 2005: 6). Conforme comiencen a surgir centros de poder coetáneos cada vez más importantes, la expansión dinámica de su influencia concluirá en manifiestas fricciones. Por ejemplo, las excavaciones de distintos sitios en Izumo, fechados en la segunda mitad del siglo IV d.C., han deparado la confirmación de estructuras defensivas como fosos y barricadas, así como cuantiosas puntas de flechas y cadáveres mutilados que dan fe de la violencia de estos incidentes (Piggott, 1989: 52).

En consecuencia, mediante la adquisición de un objeto tan trascendental como es la espada Kusanagi, siendo la espada el símbolo representativo de un poder militar tan reconocido como es Izumo²¹, se trata de cambiar el hilo de la historia con el fin de modelar un mundo lógicamente consistente en cuyo centro de encontraría como no podía ser de otra manera Yamato. Encontramos un parangón de este proceder en una de las contribuciones más fundamentales en el ritual que tenía lugar durante la celebración del *daijōsai*, la cual consistía en las ofrendas que obligatoriamente todas las regiones debían presentar destinadas en teoría al *kami* local, pero que en realidad iba dirigida a consolidar al *tennō* y su Estado y subordinar al resto de territorios (Ooms, 2009: 111).

Esta empresa centralizadora quedó también recogida en el párrafo en el que Ōkuninushi aceptó las exigencias de Take-mika-zuchi y entrega el poder político de Izumo, con la condición de mantener el papel religioso y ceremonial. Philippi (1968: 412) señala la contrapartida histórica en las consecuencias similares que provocó la Reforma Taika sobre los gobernadores provinciales (*kuni no miyatsuko*) en torno al año 646, cuando se despojó a estos de potestad política y económica y solamente se les permitió retener las funciones religiosas.

En conclusión, la historia de la espada Kusanagi sería una historia de legitimación, primero en Izumo como “espada de la vida” (siempre que el artículo *iku* no sea un fetiche), inserta en un equipo de utensilios con un prestigio homogéneo, y luego en Yamato, donde se convierte en la representación alegórica de la subordinación y control justificado de Yamato sobre Izumo. En cuanto al valor simbólico del “arco y las flechas de la vida”, estos objetos estarían conectados también con la caza,

21 Un ejemplo más que alude al poder militar de Izumo es otro de los nombres con el que es conocido Ōkuninushi: *Yachi-hoko*, que significa “Dios de las Ocho Mil Lanzas”.

una actividad fundamental que formaría parte de los atributos que magnificaban la autoridad de los fundadores de las dinastías regionales y que acabó relegada como un deporte de divertimento para los integrantes de la familia real tal y como aparece, por ejemplo, reflejado en el *Harima no kuni fudoki* cuando se refiere a que la caza constituía una de las principales actividades de los emperadores que visitaban este territorio (Ōbayashi, 1984: 178). Es decir, el arco y las flechas formarían parte del mosaico de objetos que legitimaban la potestad de aquellos individuos que comienzan a desprenderse del conjunto común de la sociedad junto con la “espada de la vida”, un elemento versátil y efectivo que demuestra con su desaparición deliberada el objeto del texto que ordena recopilar Tenmu y la construcción de su gobierno y de Yamato como el verdadera y originalmente legítimo.

4. La espada Kusanagi en el contexto del *daijōsai*

A lo largo del siglo VII se va a fijar un conjunto de términos sobre el cual se edificará el pilar ideológico principal de la institución imperial japonesa. Aunque la columna vertebral del nuevo gobierno que había instaurado Tenmu tras su victoria en el año 672 en la Guerra de Jinshin (*Jinshin no ran*) estaba adquiriendo una postura eficiente, aún necesitaba de un esquema coherente y definitivo que legitimara tanto su posición como la de su linaje. Para ello se valió de la instauración de una serie de ritos cuyo fin elemental era convertir al “soberano celestial” en la cabeza de un sistema religioso que validaba el gobierno político vigente desde entonces. Para ello, se sacralizaría la figura del Emperador, convirtiéndose en el nexo que unía al ámbito divino con el terrenal (Abad, 2014: 415-416).



Imagen 10. Retrato tradicional del emperador Tenmu (reinado 672-686)

Esta iniciativa quedó reflejada en el *Kojiki*, y posteriormente en el *Nihon shoki*, a través del encargo celestial encomendado al nieto de la diosa Amaterasu, llamado Ame-nikishi-kuni-nikishi-amatsu-hitsuka-hiko-ho-no-ninigi-no-mikoto (a partir de ahora lo llamaremos solamente Ninigi). En un principio, el elegido fue su padre, Ame no Ōshihomimi, una elección bastante idónea pues se encontraba directamente ligado a los dioses que le ordenan la labor de descender al País Central de Ashihara y fundar la augusta dinastía que por derecho divino debería gobernar allí. Era hijo de Amaterasu, en cuya generación había participado también Susa no Ō durante el conjuro de los dioses llevado a cabo por los dos. Además, contrajo matrimonio con una hija de Takakimusubi, una de las tres divinidades creadoras primigenias, de cuyo enlace nació Ninigi. De este modo, se cubren temas de índole político del antiguo Japón mediante la conexión de tres grandes divinidades, representantes de tres áreas significativas en el mosaico político de la época, satisfaciendo los intereses de otros linajes ajenos a Yamato.

Pero éste cedió el sublime mandato celestial a su hijo que acababa de nacer. No se trata de un viaje sencillo de exploración, sino que cruza estos límites y traza el planteamiento que persigue consolidar Tenmu con el decreto de que ese territorio que se encuentra bajo el Takama no hara es el lugar donde, en palabras de la diosa del sol, “deben reinar mis descendientes”, además de legitimar

la empresa con la siguiente enunciación: “el florecimiento y la prosperidad de la dinastía imperial sea sin fin como el cielo y la tierra”.

Este proceso de configuración estatal, no obstante, no nace en un momento concreto de la historia, sino que es producto de una prolongada gestación durante las décadas previas a la llegada al poder de Tenmu. Aunque existía con anterioridad un culto hacia aquellos personajes que oficiaban como punto de conexión con la bóveda celestial, lo cual derivaría en una sacralización de sus figuras que se llevaría a cabo tras su fallecimiento y no en vida, no será hasta el siglo VII y, especialmente, tras la entronización de Tenmu, cuando este personaje consiga sacralizarse hasta tal punto de insertarse en el panteón de los *kami* como divinidad entre los mortales (Abad, 2014: 416). Su mismo hermano mayor, el emperador Tenchi, por ejemplo, consiguió acceder a la deificación de su persona pero solamente tras morir. Sin embargo, la gran novedad a la que se asiste en este siglo VII es la concreción de que esa conexión se producirá de manera sanguínea, es decir, el gobierno del soberano es legítimo porque está en íntima comunión con los dioses debido a que desciende de ellos, consolidándose de este modo la identidad divina del emperador, la figura principal de Yamato que se superpone al resto del panteón insular heterogéneo. Este proceder terminará maximizando la potencia de la figura del *tennō* (“príncipe celestial”)²², siendo visto como un “*kami* con apariencia de hombre” (Hane, 2011: 26). A esta necesidad responde la puesta por escrito de los primeros pasos de Ninigi en unos textos en el que se describe un pasado divino inmodificable del que deviene el presente (Breen, Teeuwen, 2010: 28), en los que podemos ver no únicamente el encargo de gobernar un territorio, sino también el modelo genuino que permite que este gobierno sea efectivo y válido: la ceremonia del *daijōsai*.

Aunque tiene su origen en tiempos prehistóricos, el ritual de *daijōsai* no se convertirá en el mayor festival hasta el siglo VII. Así, de acuerdo con D.C. Holtom, sus orígenes “son tan antiguos que las mismas razones de su desempeño han sido olvidadas desde hace mucho tiempo” (citado en Bock, 1990b: 27). El *daijōsai*, o “Gran Festival de la Nueva Cosecha”, consiste en la representación por parte del nuevo Emperador de otra festividad, el *shinjōsai*, centrado en la presentación como agradecimiento de la cosecha anual. La denominación primitiva para designar al gobierno o al poder gobernante era *matsurigoto*, con una manifiesta connotación ritual que contribuyó a fortalecer los aspectos religiosos y, por ende, políticos de la dinastía reinante (Collcutt, Jansen, Kumakura, 1988: 51)²³. Asimismo, el Emperador fue consagrado como el más importante oficial en los ritos concernientes al “alma del arroz” (*inadama no shusaisha*), los cuales aseguraban la bendición de los dioses para la futura cosecha de arroz (Ohnuki-Tierney, 1991: 200). Antes de que terminara establecido como un soporte ideológico transcendental del Estado, las celebraciones en honor a las cosechas eran realizadas a nivel local. Pero finalmente quedó establecido de tal manera que las ofrendas eran presentadas por el Emperador al *kami*. De este modo, la conducta en estos rituales hacia el *kami* tiene la función primordial de ubicar al soberano, por un lado santificándolo, ya que disfrutaba gracias a sus funciones de cariz ritual de una posición privilegiada, y por otro justificándolo, pues se trataba del descendiente del *kami* Amaterasu en la tierra (Hall, 1988: 34).

22 Este concepto de máxima autoridad es constituido por dos sinogramas chinos: *tīān* (“cielo” o “firmamento”) y *huáng* (“soberano” o “máximo gobernante”) (Abad, 2014: 413-414).

23 Tal y como destaca Philippi (1968: 142), el ideograma de *matsurigoto* puede ser traducido como “liturgia”, pero significa también “gobierno” o “política”.

Pero la significación de la posición que toma el *tennō* en esta solemne ceremonia se mantendrá durante las décadas posteriores a la coronación de Tenmu. La manipulación política implica la incesante búsqueda de un Yamato que todavía trata de definirse como el centro neurálgico de Japón y solidificarse en un reino diferenciado del resto de territorios que formarían su ámbito provincial (Ooms, 2009: 114). En consecuencia, a través de la metódica descripción del nombramiento de Ninigi como sucesor del Altiplano Celestial se imprime el retrato ortodoxo de su sucesor en la tarea de gobierno en el plano terrenal. Todo es preciso leerlo en clave política. Su mismo nombre se traduce como “Muchacho de los oídos de arroz que es una deidad pacífica” (traducción a partir de Philippi, 1968: 138). Por tanto, el Nieto Celestial sería la representación del espíritu del arroz, el bien básico para la supervivencia que, según señala Matsumae, en su descenso para gobernar el mundo es consagrado y adorado como el progenitor de la población de Yamato y por ello participa en la ocupación del trono regio. La evidencia que demuestra esta equivalencia entre Ninigi y la presentación de la cosecha se halla, según Matsumae (1983: 166), en un evento en el que interviene su esposa Kami-ataka-ashi-tsu-hime y que consistiría en un paralelismo mitológico de la iniciación de los festejos del *shinjōsai*:

Ahora Kami-ataka-ashi-tsu-hime por adivinación fija un campo de arroz al que se le dio el nombre de Sanada, y el arroz cultivado era destilado como sake dulce celestial, con el que lo entretuvo a él. Por otra parte, con el arroz de los campos de Nunada elaboró el arroz hervido con el que lo entretuvo (Aston, 1896: 86).

Lo mismo ocurre con las tres sacras reliquias conferidas a Ninigi justo antes de descender. El *Kojiki* narra: “[La diosa Amaterasu] le ofreció las numerosas cuentas de jade y el espejo utilizado para sacar a Amaterasu de la caverna, y la espada Kusanagi”. Los tres son considerados en conjunto como los emblemas del trono de la casa imperial japonesa. Pero el artículo 13 del *Jingiryō*²⁴, deja explícito que en el día de la entronización (*senso*) un miembro del clan Nakatomi deberá recitar la bendición al *tennō* (*ame no kamu yogoto*), mientras otro individuo, esta vez perteneciente al clan Imbe, será el encargado de ofrecer el espejo y la espada que integran el juego de tesoros imperiales (Bock, 1990b: 28). Asimismo, el *Engishiki* mantendrá este mismo ritual, ya que recoge que, tras la recitación reservada a los Nakatomi, un miembro del clan Imbe, durante el segundo cuarto de hora del Dragón, debía presentar, arrodillados, las divinas reliquias, refiriéndose al espejo y a la espada, al emperador²⁵. Una vez hecho, se retiraban (Bock, 1990a: 334). En lo que respecta a la joya imperial, el *magatama*, aunque sea un indispensable signo de legitimación, junto en el terreno legal, será ignorada en la práctica de estos rituales en los que el poder espiritual extraído del *kami* se ponía al servicio de la autoridad política. Así, en la ceremonia de entronización de la emperatriz Jitō, se le haría entrega únicamente de la espada y del espejo. Pero debemos tener claro aquel presupuesto que anota Bock (1990b: 37): “Es sabido que antes de la promulgación de los códigos del siglo VIII los relatos referentes al acceso al trono no eran precisos”.

Aunque en fuentes como el *Kogoshūi* (codificada por el clan Imbe en el año 807) aparezcan menciones que focalicen la atención en la espada y el espejo en detrimento de la tercera reliquia sí enumerada en el *Kojiki* y el *Nihon shoki*, como: “Los Ancestros Celestiales se presentaron al Nieto Celestial con

²⁴ Se trata de un compendio de Leyes sobre Deidades que aparecen en los códigos Taihō y Yōrō. Desafortunadamente, la copia original de sus veinte artículos, basados en las leyes rituales de la dinastía Tang, que formaban parte del código Taihō (promulgado en 702) no han sobrevivido, siendo conocidos gracias a la reconstrucción elaborada a partir del capítulo sexto del código Yōrō.

²⁵ Si durante esta ceremonia llovía o la humedad era muy elevada, la presentación de los tesoros sagrados podía hacerse de pie.

los dos Tesoros Sagrados, juntos con las joyas y la lanza”, en opinión de Hall (1973: 29) el joyel acabó convirtiéndose en el más importante emblema del soberano. Las joyas del collar representaban el espíritu que podía entrar en el cuerpo de su poseedor, convirtiéndose en un verdadero *kami* viviente.

Sólo se tiene constancia de otras dos ocasiones anteriores a la ceremonia realizada en honor a Jitō en que el *shinji no kyōken* (expresión que se refiere al juego que forman la espada y el espejo) fueran presentados a los emperadores en el instante de su ascensión, correspondiendo a los casos de Keitai y de Senka (Naumann, 1992: 159). El espejo queda justificado como representación de la imagen de Amaterasu, y, por ende, de su *tama*. En cambio, la espada tiene una doble lectura. Por un lado, la espada Kusanagi no tsurugi demostraría el control efectivo de la región de Izumo. Pero al mismo tiempo, encontramos que son numerosas las espadas descubiertas en túmulos funerarios de los siglos V y VI que son acompañadas de inscripciones en las que se destacan los títulos honoríficos de aquellos individuos que comienzan a alzarse dentro de la jerarquía de sus contextos socio-políticos. Un caso notable es el de la espada hallada en el *kofun* de Edafunayama (prefectura de Kumamoto), en la que el título de *Ōkimi* (“gran monarca”) es precedido por la expresión *ame no shita shiroshimesu* (“el gran monarca que gobierna bajo el cielo”) (Abad, 2014: 413). Esto demuestra que existía una experiencia de muchas décadas previas en la que el objeto de la espada era utilizado no sólo como parte indispensable del ajuar funerario, sino que tomaba una posición privilegiada dentro del cúmulo de artilugios que dignificaban su figura hasta acabar convirtiéndose en una de las dos principales reliquias que legitimaban la posición del monarca. Posteriormente, su prestigio legitimador aumentó tras confirmarse la insigne espada Kusanagi como aquella en posesión del mandatario descendiente del Cielo.

El formato de estos objetos de autoridad fue evolucionando durante los siglos, pudiendo remontarnos hasta el período Yayoi para encontrar los primeros casos conocidos en los que se utilizaban principalmente como fuente que revestía a ciertos individuos de una potestad tanto política como sacerdotal en sus ámbitos locales más inmediatos gracias a la validación del prestigio que lograban con estos objetos. En el yacimiento más antiguo en el que coinciden los tres artilugios, estos se encuentran en una tinaja hallada en la prefectura de Fukuoka fechado en el siglo I a.C., en la que acompañando a una espada y un espejo fundidos en bronce apareció una joya de nefrita con forma curva. La unión de los tres objetos debía recubrir al individuo allí inhumado de un rango superlativo dentro de la comunidad en la que habitaba, llegando a considerársele una dignidad real (Naumann, 1999: 147). Paulatinamente, esta práctica escapó del ámbito mortuario en el que había desarrollado una extendida difusión, sobresaliendo como símbolos que legitimaban la soberanía de los monarcas en el incipiente territorio en el que luego germinaría el reino de Yamato gracias a su poder mágico y certificador que poseían. A principios del siglo V, se transmitía también el llamado por Aston como “sello imperial”²⁶, que por ejemplo fue recibido por los emperadores Kenzō e Ingyō. Es más, este último lo tomó acompañado del “espejo del Hijo del Cielo” y la espada (no se aclara todavía a qué espada se refiere). No obstante, esta tendencia se rompe con los emperadores Senka y Keitai, quienes en su acceso al trono reciben como exclusivo presente de su dignidad divina, como indicamos anteriormente, la espada y el espejo. Pero nuevamente se invierte y en la entronización

26 Se trata muy probablemente de una adquisición de China, donde los sellos reales representaban la soberanía imperial sobre todo el país. Una evidencia de la exportación de este símbolo legitimador podría encontrarse en el sello dorado respecto al que las *Crónicas de la Dinastía Han* recogen que el emperador chino entregó al “Rey Nu de Wa”. En 1784 se encontró en un campo de Shikonoshima, en el norte de Kyūshū, un sello de oro, con una base cuadrada sobre la que se alzaba la efigie de la cabeza de una serpiente, con la inscripción: “Rey Nu de Wa [vasallo] de Han” (Collcutt, Jansen, Kumakura, 1988: 44-45).

de la emperatriz Suiko se recupera otra vez el sello, al igual que Jomei y Kōtoku (Bock, 1990b: 37). Tras Jitō se establecerá como gesto canónico la entrega inequívoca de la espada y el espejo. No será hasta la defunción del emperador Kanmu, ocurrida en 806, cuando la joya vuelva a ser usada con un carácter público, junto con la espada en la ceremonia de entronización de Heijō (Ooms, 2011: 128)²⁷.

Pero la naturaleza de la espada Kusanagi presentada desde la emperatriz Jitō en adelante es puesta en entredicho debido a que su factura pudiera no corresponder a la auténtica espada Kusanagi. El *Nihon shoki* nos narra cómo durante el quinto año de reinado del emperador Sujin se desató una enigmática epidemia que acabó con la vida de buena parte de la población. Sujin fue incapaz de hallar una respuesta lógica que permitiera la comprensión de su rápida y fatal difusión, por lo que decidió consagrar a Amaterasu y a Yamato no Ōkunitama (“Espíritu de la Gran Región de Yamato”) en el gran pasillo del palacio imperial. Sin embargo, a causa de la imposibilidad de dicha adoración, Sujin confió a su hija Toyosuki-iri-hime que estableciera el culto a la diosa solar en la villa de Kasunui, mientras que sobre su otra hija, Nunaki no hime, recaería la misma empresa con el *kami* Yamato no Ōkunitama (Aston, 1896: 151-152). Al respecto, el *Kogoshūi* añade que el espejo y la espada fueron empleados ambos, según interpreta Naumann (1992: 159), como objetos para procurar protección: “Estos son los símbolos divinos, el espejo y la espada, presentados en el día de la entronización. De nuevo, en la villa de Kasunui en Yamato había erigido el lugar de culto de Shiki, y Amaterasu Ōmikami y la espada Kusanagi fueron enviados allí”.

No obstante, el *Heike monogatari* nos señala que tras llevar la espada al nuevo santuario levantado en Kasunui, Sujin “ordenó fabricar una réplica de la espada sagrada que tenía siempre a su lado como amuleto”, la cual “no era inferior en virtud ni en hechura a la original” (Rubio, Tani, 2009: 749). La supuesta elaboración de una copia de la reliquia original por parte de Sujin no debería ser tomada con tanta relevancia. Recordemos que la opinión general cataloga la muerte de este personaje, de dudosa existencia, en torno a mediados del siglo III d.C. Las pruebas arqueológicas demuestran que en estas fechas tan tempranas, el ascenso al poder en Yamato se encontraba en un proceso formativo que concluiría con la hegemonía de los líderes del Linaje del Sol (*tenson*) en el Japón central. El *Wei chih*, crónica china datada no después al año 297 d.C. y compilada por el Reino de Wei, muestra esta multiplicidad de poderes locales al identificar “el centenar, o más de un centenar de países” que cohabitaban en territorio japonés por aquel entonces (Hall, 1973: 26). Aunque era habitual que estas élites se revistieran de utensilios simbólicos que demostraban su autoridad, tales como espadas, flechas o espejos, durante el recorrido de estas páginas hemos elaborado un esbozo basado en la noción de una espada Kusanagi que surge primeramente en el entorno regional de Izumo, y tanto si depara en la “espada de la vida” o, en cambio, simboliza el signo que legitima el control sobre este territorio, las fechas no cuadran con la asunción de esta reproducción. Lo realmente sustancial en esta narración, como se explicará en el siguiente capítulo, sería el hecho de transportar la espada más que la fundición de una nueva reliquia carente de la singularidad de la auténtica.

Según nos informa de nuevo el *Heike monogatari*, en el séptimo año del reinado de Tenchi (668), un monje de Silla llamado Dōgyō sustrajo una espada que, presumiblemente por el contenido de la

27 Conforme transcurran los siglos, y sobre todo a partir del período Kamakura, la ceremonia del *daijōsai* perderá importancia hasta ser relegada, en algunos casos, al olvido, tal y como sucedió en 1501 con el emperador Go-Kashiwabara cuando ni siquiera se celebró (Bock, 1990b: 37). La causa hay que buscarla en un contexto en el que la alabanza a la corte imperial se encontraba en desuso y la verdadera acción política yacía entre el mosaico de *daimyō* que proliferaron por el escenario provincial surgido en el período Sengoku.

narración, correspondía a Kusanagi no tsurugi. Finalmente, durante el trayecto marítimo se desató una violenta tempestad que amenazó por hundir la embarcación en la que viajaba la tan preciada mercancía, motivo que obligó el regreso del monje coreano con el fin de restituir la reliquia. A continuación, se explica como el emperador Tenmu, en el año 686, decidió trasladar la espada al Palacio Imperial (Rubio, Tani, 2009: 751).

Asimismo, entre los muchos artículos del siglo VIII preservados en el Shōsōin del Tōdaiji en Nara, se ha conservado un catálogo (*Tōdaiji kenmotsuchō*) en el que aparecen los artículos dedicados a dicha entidad en el año 756 por la viuda del emperador Shōmu, Kōmyō. En uno de los documentos se dejó constancia de que el príncipe Kusakabe, hijo de Tenmu y abuelo de Shōmu, “confirió la espada que él [Kusakabe] llevaba para Fujiwara Fuhito” en algún momento antes de su fallecimiento en 689. Sobre esta misma espada, “Fuhito la pasó a Monmu, y la recibió de vuelta cuando Monmu murió. El día de la muerte de Fuhito [720], él entregó la espada al príncipe Obito [conocido tras su entronización como emperador Shōmu]” (Ooms, 2011: 125). La tenencia de un objeto de esta magnitud, cuya garantía de autenticidad residiría en el traspaso por parte de un miembro de la misma familia real, no sólo tenía la capacidad de avalar a Fuhito. Tras la muerte de Kusakabe, la incertidumbre sumió a la corte dinástica que concluyó en el acceso al trono de la emperatriz Jitō justo un año después. Sin embargo, la viuda de Tenmu, que contaba cuarenta y tres años entonces, precisó de importantes apoyos para acceder al poder, continuar su linaje real y desbancar la presión de los hijos de Tenmu, especialmente de Takechi, que participó como general durante la Guerra de Jinshin. Este apoyo trascendental lo proporcionarían Fujiwara Fuhito y la espada que Kusakabe le entregó.

Si asumimos que la historia del monje Dōgyō es veraz, la espada que éste robó fue datada en el 686, contando, pues, el príncipe Kusakabe con tres años para concederla a Fuhito. Sin embargo, la autenticidad de este documento está puesta en entredicho. El ascenso de Shōmu al trono del crisantemo tras la abdicación de la emperatriz Genmei fue el resultado de la inteligente política de matrimonios que comenzó Fuhito al casar a su hija con Monmu, enlace del cual nació el propio Shōmu, y que terminó situando al clan Fujiwara como la principal familia dentro del ambiente cortesano (Kitagawa, 1987: 113). En este sentido, la espada que el príncipe Kusakabe da a Fujiwara Fuhito parece encajar más bien en una construcción deliberada con el objetivo básico de fundamentar la posición de una familia que en el siglo VIII empieza a despuntar y que debe competir con el papel protagonista que los códigos legales otorgaban a miembros de otros clanes en el oficio ritual del Estado de Nara, como los Nakatomi y los Imbe. Asimismo, si consideramos la información que nos lega el *Nihon shoki*, este espacio de tres años entre 686 y 689 también sería puesto en duda, ya que cuando Tenmu se encontraba postrado enfermo “se comprobó mediante una adivinación que la enfermedad del emperador se debió a una enfermedad de la espada Kusanagi. Ese mismo día fue enviada al Santuario de Atsuta, en Owari, y depositada allí” (Aston, 1896: 377).

5. Yamato Takeru y el Santuario de Atsuta.

Garante de la reliquia imperial

Uno de los episodios más importantes que conciernen a la espada Kusanagi corresponde a aquel que protagoniza el príncipe Yamato Takeru. Básicamente por dos sencillas razones: supone el momento en el que se entrelaza un nudo entre esta reliquia de culto, la familia imperial y el Santuario de Atsuta, un nuevo protagonista que aparece por vez primera relacionado con este personaje y cuyo

vínculo con la espada destacará por ser muy relevante; y, también, porque en manos de Yamato Takeru asistimos a la primera muestra de las facultades que esconde este objeto.

Yamato Takeru (literalmente “Bravo de Yamato”) fue uno de los numerosos hijos del emperador Keikō y uno de los tres únicos que, según ambas crónicas, recibió el título de *taishi*, es decir, príncipe heredero, junto con Wata-tarashi-hiko (futuro emperador Seimu) e Iki-no-iri-biko. Según el *Kojiki*, al bravo Yamato Takeru se le encargó la empresa de “pacificar las deidades feroces y los insumisos pueblos del este y del oeste” (Philippi, 1968: 228-230). Entre sus andanzas más sobresalientes que se narran están las conquistas de Kumaso e Izumo, así como su enfrentamiento con los *kami* de los montes Ashigara e Ibuki. Hacia la mitad de su historia, su padre le encomienda la sumisión y pacificación de los Doce Países del Este. Antes de partir, se dirigió al Santuario de Ise, donde, con lamento en sus palabras, dijo a su tía, Yamato-hime, que detrás de la sucesión de recados tan peligrosos que Keikō le había ordenado solamente podía encontrarse la pretensión de que pereciera. Por este motivo, su tía le entregó la espada Kusanagi junto con una bolsa (Philippi, 1968: 238-239).

Tal y como vimos anteriormente, el espejo y la espada Kusanagi fueron trasladados a la villa de Kasanui, donde se estableció un lugar de culto para ambos objetos. Sin embargo, no fueron mantenidos allí durante un largo período de tiempo, ya que bajo el reinado de Suinin, según consta en el *Nihon shoki*, el culto organizado a Amaterasu fue confiado de la princesa Toyosuki-iri a Yamato-hime y localizado en Ise, mientras que Yamato no Ōkunitama acabó consagrado en la villa de Anashi, situada en Yamato. Amaterasu bendijo esta mudanza con las siguientes palabras: “La provincia de Ise, del divino viento, es la marchita tierra que repara las olas del mundo eterno, las olas sucesivas. Es una tierra aislada y agradable. En esta tierra deseo detenerme” (Aston, 1896: 176).

Mediante este testimonio se presenta a Yamato-hime como la primera *saigū*, una princesa de sangre real que no ha contraído matrimonio considerada como vestal debido a la intacta feminidad y el voto de castidad que impera en ella (Yusa, 1994: 106). En principio, estas *saigū* eran escogidas de entre un grupo denominado *naishinnō*, compuesto por las hijas y hermanas del emperador. Pero cuando no había una candidata apropiada dentro de este grupo, podía ser seleccionada si lo precisaba una nieta del emperador (*nyōō*). Aunque el culto por parte de esta princesa consagrada probablemente fuera establecido durante el reinado de Tenmu, no obstante, los códigos *ritsuryō* carecerán de un conjunto de reglas para estas princesas consagradas. No será hasta el *Engishiki* cuando se establezca la legislación referente a las *saigū*. Por ejemplo, según estos documentos se seleccionan habitualmente por un acto de adivinación en el momento del acceso al trono por el *tennō* (Namiki, 2007).

Sin embargo, existe una posible incongruencia con respecto a la posesión de la espada Kusanagi por parte del Santuario de Ise. Como vimos antes, el *Nihon shoki* verifica que durante el gobierno ejercido por Suinin, Yamato no Ōkunitama cambió de lugar de culto de la villa de Kasanui a la de Anashi. La tradición de este *kami* y de Utsushikunitama (uno de los numerosos nombres de Ōkuninushi) son similares, siendo la denominación de uno y otro casi idénticas: Yamato no Ōkunitama como “Espíritu de la Gran Tierra de Yamato” y Utsushikunitama “Espíritu de la Tierra de los Mortales”. En este sentido, la separación de la adoración de ambas deidades llevaría aparejada también la de los dos tesoros imperiales, ya que estos serían los emblemas de sendos *kami*, y en concreto la espada queda conectada con Yamato no Ōkunitama según evidencia la narrativa mítica (Naumann, 1992: 161). De ser esta asunción cierta prueba que existiría un hondo vacío en las fuentes documentales que no terminan de concretar cómo llegó la espada Kusanagi al Ise-jingu.

Sea como fuere, Yamato-hime confiere a su sobrino el preciado objeto. En su edición del *Kojiki*, Yamaguchi y Kōnoshi interpretan esta situación como la entrega del poder y del favor divino a su empresa militar (citado en Rubio, Tani, 2008: 164), verificando en la bóveda mitológica una vez más la expansión territorial de Yamato. Yamato Takeru se puso inmediatamente en marcha y, tras atravesar la provincia de Owari, alcanzó un lugar llamado Sagami (de acuerdo con el texto del *Kojiki*) o Suruga (según el *Nihon shoki*) en el que, crédulo, fue engañado y se internó en una pradera en la que prendieron un brioso fuego a la tupida hierba que allí había crecido. Acorralado, Yamato Takeru abrió la bolsa que le había dado su tía, en la que descansaba un encendedor. Desenvainó su augusta espada que llevaba colgada al cinto e hizo un tajo en las hierbas que le rodeaban. Acto seguido las prendió y creó un cortafuegos que le permitió escapar y dar muerte a quienes habían provocado aquel escenario²⁸. Según la tradición, en esta historia reside el origen etimológico de la reliquia imperial al ser bautizada como Kusanagi no tsurugi o “Espada segadora de hierba” (Aston, 1896: 205)²⁹. Este episodio mostraría, según Yusa (1994: 107), que Yamato-hime contaría con la cualidad de “mujer de la medicina” debido a que salva la vida de su sobrino. En este sentido, ella además debería estar poseída por la diosa Amaterasu y dirigido su proceder por ella.

Cabe destacar la simple descripción de los poderes detallados en este incidente de la regia espada si los comparamos con los de otros tesoros religiosos, como el Arca de la Alianza, o la propia Kusanagi no tsurugi en otra situación como la que provoca el díscolo emperador Yōzei. Sin embargo, aquí sobresale el valor utilitario de la espada, adscrito a la pericia de Yamato Takeru, lo cual le permite huir ileso del embrollo en el que se había visto envuelto. Aunque es cierto que si no fuera por la providencia de contar con aquella hubiera encontrado una muerte segura, en el relato que forma parte del *Kojiki* no se resalta una fuerza sobrenatural que acompañe al uso de la consagrada reliquia imperial. Corta con éxito la hierba, que es el propósito básico de toda espada que se precie, para permitir a continuación formar una pared con el fin de aplacar el fuego que poco a poco lo iba engullendo.

Pero será de esta participación de la que tome el nombre con el que será legada y conocida hasta nuestros días. No obstante, y como señalamos anteriormente, en el *Nihon shoki* se dice que su nombre original era Ama no murakumo no tsurugi, siendo designada como Kusanagi no tsurugi a partir de Yamato Takeru. D. C. Holtom, en su libro titulado *Japanese Enthronement Ceremonies* (1996), realiza una interpretación muy interesante de la verdadera naturaleza de la espada que estamos analizando en estas páginas. El autor focaliza su atención en el nombre más pretérito con el que era conocida, Ama no murakumo no tsurugi, cuya traducción sería “Espada de la Espesa Nube Celeste”. Si la denominación de Kusanagi no tsurugi proviene de la primera acción directa en la que participa la espada, su nombre originario debe tener una matriz de la que surgió y, en consecuencia, proporcionaría una comprensión de su naturaleza primitiva.

El *Nihongi* aduce que el nombre de Ama no murakumo no tsurugi se originó debido a la creencia de la acumulación de nubes que siempre residían en torno a Yamata no Orochi. Holtom interpreta esta

28 Tanto el *Nihon shoki* como el *Heike monogatari* narran el colofón de esta historia con algunas diferencias respecto a la versión que aparece en el *Kojiki*. Este segundo, que continúa al *Nihongi*, señala que el tajo que procura Yamato Takeru al cúmulo de hierbas que le rodean doblegó aquellas que se encontraban en un radio de un *ri* (3,93 km). Además, las llamas que el hijo del emperador Keikō formó engulleron a los malvados que trataron de matarle después de que el viento se pusiera a soplar en su dirección.

29 El *Kojiki*, en cambio, omite en sus páginas este cambio de nombre. Es más, durante todo este episodio la espada carece de nombre a la hora de referirse a ella.

descripción como una situación natural que representaría la imagen de una tormenta eléctrica. Así, la espada sagrada nace como un relámpago representado por la cola de la serpiente que encarnaría la tormenta (Holtom, 1996: 28). Para validar su tesis, acude al *Heike monogatari*, que según escribe preserva la correcta antigua tradición de la reliquia: “Fue llamada Espada de la Espesa Nube Celeste, y la razón de su nombre es que cuando estaba en el cuerpo de la serpiente, ésta siempre se encontraba cubierta por nubes negras, y por ello se llamó espada del racimo de nubes” (Rubio, Tani, 2009: 749).

Como resultado, la espada participaría, al igual que el espejo, de la brillante luz celestial. En el *Heike monogatari*, incluso, se hace alusión a que el origen de la espada se encontraría en la propia Amaterasu cuando, tras entregársela Susa no O, dice en voz alta: “Ésta es la espada que perdí hace muchos años en Takama no hara” (Rubio, Tani, 2009: 749), cubriendo el cielo de nubes plomizas. Es decir, Amaterasu no recibe únicamente una compensación de su hermano, sino que recupera según este texto un objeto personal. Uno que, siguiendo a Holtom, sería la representación iconográfica del suceso luminoso que supone un rayo. Para corroborar su hipótesis, apunta que Futsunushi no kami, la antigua deidad japonesa del relámpago, es representado en el *Kojiki* y el *Nihon shoki* como una espada celestial, siendo todavía adorado bajo la misma forma. También destaca el empleo de la palabra *hitsugi* para referirse a la dinastía imperial japonesa como “sucesión luminosa” (Holtom, 1996: 29-30).

Según la tradición, por tanto, las espadas Kusanagi no tsurugi y Ame no murakumo no tsurugi serían las mismas. Pero es posible que durante la compilación del *Kojiki* y del *Nihon shoki* ambos objetos fueran fusionados e identificados como uno solo. En opinión de Iwao, no existiría una conexión original entre la familia imperial y la espada Kusanagi. Aunque sí hallaría una profunda relación con el Santuario de Atsuta, concluyendo que la espada estaría situada en una posición opositora al emperador (citado en Naumann, 1992: 166-167). Pero, ¿cómo llegó la espada Kusanagi hasta el Santuario de Atsuta? Según el relato centrado en las aventuras de Yamato Takeru, éste regresó tras la sumisión de los Doce Países del Este a la región de Owari y se casó con Miyazu-hime, hija de la familia Owari. Sin embargo, hubo de partir una vez más para enfrentarse al *kami* del monte Ibuki, empresa que no fue fructífera pues acabó con la vida del joven príncipe de Yamato³⁰. Pero antes de



Imagen 11. Santuario de Atsuta (Prefectura de Aichi)

30 Con su muerte, Yamato Takeru se une al ilustre grupo del estereotípico héroe que muere joven, un mitologema repartido por gran parte de la geografía terrestre. Un ejemplo similar a la narración de Yamato Takeru lo encontramos en Cú Chulainn, personaje icónico de la cultura irlandesa y protagonista del Ciclo de Ulster. En este caso, separado en el espacio y el tiempo, Cú Chulainn, al igual que le sucede a Yamato Takeru, fallece por causas extraordinarias, en su caso por una sobresaliente lanza ensalzada por su carácter mágico. Asimismo, tanto Yamato Takeru como Cú Chulainn son protagonistas de episodios en los que reciben artefactos regios que terminan por legitimar sus figuras.

marchar hasta la montaña situada en la frontera entre Omi y Mino, decidió dejar la espada que tan buena fortuna le había procurado desde que estaba a su lado junto a su esposa. Lo último que hizo en vida Yamato Takeru fue arrepentirse por no haber contado con esta espada durante su encuentro con el *kami* del monte Ibuki, ya que pensaba que podía haberle protegido de la acción maligna que contrajo, mediante la recitación de este poema:

Dejé mi espada / junto al lecho de la joven / ¡Ah, mi espada! (Rubio, Tani, 2008: 172)

Encontramos en este episodio otra asunción más de la espada Kusanagi como objeto capaz de propiciar protección para la persona que carga con él.

Según aparece anotado en el *Nihongi*, la espada Kusanagi “se encuentra ahora en la villa de Ayuchi en la provincia de Owari [...], bajo la administración de los *hafuri*³¹ de Atsuta” (Aston, 1896: 56). Llegados a este punto deberíamos preguntarnos quiénes son estos Owari y qué rol poseen en la estructura política del Estado de Yamato. Como los Nakatomi y los Imbe, el clan Owari estableció una significativa conexión con la casa imperial japonesa. Es importante señalar que fueron una de las primeras familias que apoyaron la causa de Tenmu, lo cual apeó a los miembros de esta familia en el organigrama político del último cuarto del siglo VII, siéndoles otorgado en 684 el título de *sukune*, dos años antes de que según cuenta el *Nihon shoki* la espada Kusanagi fuera enviada a Atsuta. Este título, originario de China y que aparece en el *Kojiki* y *Nihon shoki* asociado al carácter honorífico de los *omi*, líderes de un clan ligado con el emperador, se convirtió en el suroeste de Yamato en el título conferido a los grandes clanes (Kamstra, 1967: 19).

Según Hall (1988: 346), hallamos una tendencia en las crónicas por parte de importantes clanes, como las familias Owari, Ōtomo e, incluso Izumo, por incorporarse a la estructura mitológica imperial. Pero el caso de los Owari es bastante particular debido a la extracción que claman para su clan, ya que ubicaban a su primer ancestro como uno de los trillizos que tuvo Ninigi con Kamu-atatsu-hime. Es decir, colocaban su origen como uno divino inserto en la organización canónica del Estado de Yamato al decir que eran descendientes de la diosa Amaterasu. Asimismo, encontramos que el *Nihongi* dice que una de las consortes del emperador Keitai fue Menoko-hime, hermana menor del señor de Ōshi, antepasado del clan Owari (Philippi, 1968: 384)³². Menoko fue, a su vez, madre de dos futuros emperadores, Ankan y Senka (Naumann, 1992: 167). Como explicamos anteriormente, Keitai y Senka representan los dos únicos antecedentes a la emperatriz Jitō en los que se entregaron en la ceremonia de entronización el espejo y la espada. No es casualidad que la espada tome un papel relevante en el ritual de acceso al trono de dos emperadores relacionados con el clan que se considera garante de atesorar en su santuario el tesoro imperial de la espada Kusanagi. Era frecuente establecer lazos de sangre entre los grupos *omi* que constituían la alta nobleza con la realeza de Yamato, siendo el método usual más usado mediante el envío de consortes al soberano de este Estado. Sin embargo, llama la atención que este enlace se produjera con un personaje tan significativo para la historia como es el emperador Keitai. Aunque los relatos de cariz hegemónico y organizativo tenían la función elemental de mostrar el papel central y el trayecto ininterrumpido del linaje del *tennō*, la figura de Keitai supone un antes y un después, ya que se le considera el fundador de la tercera línea dinástica (tras las establecidas por Sujin y Ōjin) (Hane, 2011: 24-25).

31 Se trata del nombre genérico antiguo que reciben los sacerdotes de un santuario en el sintoísmo.

32 En el *Gukanshō* (1220), su autor el monje budista Jien apunta que Menoko-hime era hija de un tal Kusaka, deidad tutelar de la región de Owari.

Pero los Owari no sólo se sitúan en estos textos representados por la consorte que entregan al nuevo monarca, sino que su sangre correrá por los descendientes de éste revitalizando la estima del clan Owari.

Esta política matrimonial entre las élites de la familia imperial de Yamato y del clan Owari coincide con el relato de Yamato Takeru, en el que, como expusimos anteriormente, el “valiente” vástago de Keikō toma la mano de Miyazu-hime. Debemos destacar, al mismo tiempo, que la misión de la narración mitológica es legitimar la posesión de la espada Kusanagi por parte de la familia Owari y la labor de depositar en el santuario del que son custodios la reliquia sagrada. Pero surge la duda relativa a la fecha a partir de la cual cumple con esta tarea el Santuario de Atsuta. ¿Fue antes o después del año 686? Y si la respuesta es antes, ¿qué papel juega entonces este clan con la espada y la casa imperial? Es complicado responder a ambas preguntas ya que la función política vigente en las antiguas crónicas es inequívoca. La lectura literal de estas presenta a un Yamato Takeru que actúa como intermediario entre la familia imperial y el clan Owari, a quienes entrega la espada. Sin embargo, no es la casa reinante la que deposita en el hijo de Keikō la augusta espada, sino que es el Santuario de Ise, a través de la iniciativa de su tía, la *saigū* Yamato-hime, por medio del cual consigue Yamato Takeru la espada Kusanagi. Para hallar el momento en el que según tenemos constancia la casa real da el tesoro imperial debemos dirigir la mirada una vez más al *Nihon shoki*, cuando se alude a que el culto prestado a las deidades Amaterasu y Yamato no Ōkunitama fue trasladado hasta la villa de Kasanui, correspondiendo la adoración de este segundo a una de las hijas de Sujin, Nunaki no hime. Una hija cuya genealogía por parte materna corresponde a la de la familia Owari. Entonces, encontramos que un miembro del clan Owari lidera el culto prestado a una divinidad cuya etimología es idéntica a Ōkuninushi y que, tal y como concluimos, está relacionada con la espada Kusanagi. Pero, ¿por qué recibe la familia Owari en dos ocasiones distintas la espada? No parece tener mucho sentido, ya que lógicamente sólo sería necesario cimentar la posición de los Owari una vez en este proyecto narrativo iniciado por Tenmu que tenía el objetivo de servir como maniobra efectiva que justificara su gobierno.

Debemos tener en cuenta que tanto el *Kojiki* como el *Nihon shoki* supusieron la compilación de toda una pléyade de registros escritos (como son los casos del *Teiki* y *Kyūji*) y orales, amasados junto a diferentes fuentes de origen continental, que buscaban construir un texto que demostrara la hegemonía del linaje imperial de Yamato y de los clanes afines a su empresa centralizadora. De este modo, podrían aparecer una multiplicidad de episodios en los que la acción legitimadora de estos *uji* tomara forma, llegando a resultar, como en este caso que nos ocupa, innecesaria la doble alusión de cómo llega a los Owari la espada. Pero, ¿y si la espada que Yamato Takeru confiere a los garantes del Santuario de Atsuta no fuera la misma que aquella que el emperador Sujin saca de su palacio imperial con destino a la villa de Kasanui?

Debemos tener en cuenta, también, la posibilidad de que la espada Kusanagi estuviera consagrada en un principio en Atsuta y, trayendo a colación lo señalado por Iwao, que la relación existente fuera exclusivamente entre ambas partes y no entre la espada y el emperador. Por lo tanto, esta espada no sería la misma que aquella que según la narración mitológica Susa no O descubre en el interior de la serpiente Yamata no Orochi y cuya entrega en mano a su hermana representa la sumisión del territorio de Izumo al pujante Yamato. Esto supone que Ame no murakumo no tsurugi y Kusanagi no tsurugi no serían dos denominaciones que atañen a un mismo objeto, sino que identificarían dos espadas diferentes y que en la compilación del *Nihongi*, ambas son cosidas a través de la siguiente mención: “La espada Murakumo, que el Príncipe llevaba consigo y que segó la hierba próxima a él, le permitió escapar. Por lo tanto, esta espada fue llamada Kusanagi no tsurugi” (Aston, 1986:

205). Aunque el *Kogoshūi* proponga este mismo cambio de nombre espontáneo, en el *Kojiki* no sucede lo mismo. En todo caso sería una posibilidad a tener en cuenta, siendo necesario distinguir las referencias mitológicas, como la de Susa no O, con aquellas de cariz histórico-legendario que responden a los proyectos dirigidos por la familia reinante. No obstante, aunque el origen pueda ser múltiple, su función mágico-simbólica estaría unificada.

No obstante, que los miembros del clan Owari fueran los guardianes de la espada Kusanagi con anterioridad a la década de 680 en la que las familias aliadas a la causa de Tenmu terminaron fijadas en el entretejido confeccionado para legitimar su posición se antoja complicado de demostrar, al igual que ocurre con la noción de Ame no murakumo no tsurugi y Kusanagi no tsurugi como espadas diferentes. A partir de entonces, sí resulta más sencillo suponer que el Atsuta-jingū atesoraría la reliquia, quedando fijado el papel de los Owari en custodiarla en su santuario cuando no se encontrara inmersa en los ritos concernientes a la ceremonia de entronización de cada nuevo emperador. La prueba podría residir en que, según plantea Ueda Masaaki, un santuario descrito bajo la administración del Santuario Externo de Ise aparece mencionado en el *Toyokegū gishikichō* del año 804 como Kusanaki-jinja (Naumann, 1992: 167). Aunque no se relacione directamente con el Santuario de Atsuta, sí que demuestra que a principios del siglo IX un recinto religioso era denominado igual que la espada imperial y que, por tanto, podría estar custodiada en este Kusanaki-jinja. Asimismo, debemos considerar la relación artificial que crea el clan Owari estableciendo sus raíces en la misma Amaterasu. Este enlace implicaría que su santuario también estaría ligado al de la diosa solar, o sea, al Santuario de Ise. No obstante, se trata solamente de una posibilidad que precisa de una corroboración más detallada.

Además, el *Kogoshūi*, fechado en el año 807, concluye también a favor del Santuario de Atsuta al señalar: “Desde este momento en adelante la espada Kusanagi fue consagrada en Atsuta, en Owari. Y para mi pesar el Santuario de Atsuta no ha disfrutado de ningún privilegio especial debido a su divino honor” (en Ponsonby-Fane, 2014: 38).

6. Desde Dan-no-ura hasta la actualidad

6.1. Dan-no-ura. La batalla que cambió la historia de la espada Kusanagi

Qué ocurrió con la espada Kusanagi es uno de los puntos más complicados a los que dar respuesta debido a los vacíos que existen en las fuentes hasta finales del siglo XII. Podemos suponer que se mantuvo preservada en el Santuario de Atsuta por todo lo que hemos ahondado en el capítulo anterior con respecto a la familia Owari y su crecido protagonismo que adquiere a partir de la instauración de Tenmu. Además, durante el festejo del *daijōsai* la espada saldría del santuario localizado en la actual Nagoya para que un miembro del clan Imbe la ofreciera junto al espejo (y posteriormente unido también al joyel) al nuevo *tennō* tal y como aparece en el artículo 13 del *Jingiryō* hasta el declive político de esta familia. Pero no podemos deducir mucho más.

Sin embargo, a principios del siglo XIII aparece una de las obras cumbre de la literatura universal. Se trata del *Heike monogatari*, un extenso poema de tradición oral, que ya ha sido introducido en este trabajo de investigación alguna vez, situado entre la epopeya y la elegía que narra los hechos acontecidos en la conocida como Guerra Genpei que tuvo lugar entre los años 1180 y 1185 y cuyo cierre, protagonizado en la crucial batalla de Dan-no-ura, es considerado como el hito que implicó el traspaso de poderes de la clásica organización política centrada en la cabeza del emperador al

sistema militar, que ya venía pujando desde el ámbito provincial, el cual acabó encumbrado como el régimen de facto basado en la recién instaurada estructura del shogunato. El *Heike monogatari* es una obra que brilla con luz propia. Narra cómo guerreros (*bushi*) de todos los rincones de Japón se dan cita en sus páginas con el objetivo de participar en un conflicto que tiñó a todo el país durante un lustro de guerra, miseria y hambrunas idealizando el comportamiento de esta clase guerrera con un relato fuertemente cargado de contenido romántico (Hall, 1973: 76). Además, quedó coloreado de cierto patetismo a causa del enfrentamiento maniqueo entre los refinados Taira y los rudos guerreros Minamoto asentados en Kantō.

El *Heike monogatari* es, al mismo tiempo, un texto trascendental para el tema que nos ocupa ya que reserva un capítulo para contarnos la historia de la espada Kusanagi ateniéndose a las directrices que hereda del *Nihon shoki*. No obstante, incorpora algunas menciones relativas a la espada que aparecen por vez primera en este relato. Uno de estos episodios se centra en la descripción física no únicamente de la espada en conjunto, sino de la hoja también. Una caracterización, al mismo tiempo, que tiene el objetivo de mostrar las virtudes divinas con las que está dotada esta espada. Narra una escena en la que el emperador Yōzei, en un arrebato de demencia, osó desenvainar la espada, irradiando de una portentosa luz toda la estancia³³. Acto seguido, y sin que le diera tiempo a parpadear siquiera, el joven emperador, presa del pánico, dejó caer la espada, “que con un ruido se metió sola en su vaina” (Rubio, Tani, 2009: 751). Es como si el poder de todas las espadas de Japón que existieran y que quedaran por existir residiera en una única espada. Ocurriera o no, este relato resulta, ciertamente, un poco sospechoso debido al personaje que se indica como realizador de este acto. Si nos detenemos en consultar la biografía del hijo mayor del emperador Seiwa, observamos que durante su adolescencia se describen en su persona unos rasgos que rozan la psicopatía. Por ejemplo, destacan las alusiones acerca del maltrato que dispensaba a los animales o su costumbre de ejecutar personalmente a los criminales. Es más, acabó siendo destronado por su *kanpaku*, Fujiwara Mototsune, acusándole de demencia (Sakamoto, 1991: 181-182). Es decir, la impetuosidad con la que es tildado le convertiría en el individuo idóneo escogido para protagonizar este relato.

Pero el episodio en el que la espada Kusanagi toma mayor relevancia en esta narración épica es aquel centrado en el desenlace abrupto de la contienda entre los Taira y los Minamoto que tuvo lugar un aciago día de abril de 1185 en el Estrecho de Shimonoseki que conecta las costas de Kyūshū y Honshū. Allí se dieron cita en la célebre batalla de Dan-no-ura que depararía el destino político de Japón las flotas de las dos familias más importantes por aquel entonces. Los Taira habían visto retada su autoridad desde el pronunciamiento iniciado en 1180 por el príncipe Mochihito, que fue reprimido con gran violencia, y al que siguió el llamamiento a las armas del futuro primer *shōgun*, Minamoto Yoritomo, contra el gobierno de Rokuhara (Collcutt, Jansen, Kumakura, 1988: 98). El enfrentamiento entre ambas familias y sus acólitos deparó un escenario en el que los Heike cada vez iban perdiendo más terreno, y en otoño de 1183 se vieron obligados a replegarse hacia el sur, llevándose consigo al joven emperador Antoku junto con los tres tesoros imperiales, símbolos de su legitimidad en el poder.

En un momento determinado de la contienda, Ni-dono, la viuda de Kiyomori, alzó la vista y oteó

33 Las espadas que poseen dos filos, como símbolo universal, significa que tienen doble aspecto (luz- tiniebla, beneficio daño, etc.). En este sentido, encontramos otras ilustres espadas descritas de forma similar a como aparece Kusanagi no tsurugi representada en este episodio, como por ejemplo la espada Excálibur descrita en el ciclo artúrico, derivando uno de sus nombres del gaélico antiguo *caladbolg* (“espada centelleante”). Asimismo, los elementos del fuego y del acero, o hierro en su defecto, están intrínsecamente relacionados en el proceso de gestación de la espada.

cómo se estaba desarrollando el combate. Debido a ello, se preparó para la última hazaña que tendría ocasión de realizar. Se puso dos luctuosos kimonos, aseguró la sagrada joya *magatama* bajo el brazo y ciñó la emblemática espada Kusanagi a su cinto. Acto seguido cogió en brazos a su nieto, el emperador Antoku, que solamente contaba ocho años de edad en aquel trágico desenlace que le



Imagen 12. Ni-dono, junto al pequeño emperador Antoku, preparados para arrojar al mar durante el desenlace de la batalla de Dan-no-ura. *La derrota total del clan Taira en la gran guerra Genpei en la bahía de Akama, en la provincia de Nagato*, Utagawa Kuniyoshi (1845).

aguardaba, y tras rogarle que se despidiese del santuario de Ise y rezase mirando a poniente, donde le esperaba el Paraíso de la Tierra Pura budista, se arrojaron a las indómitas aguas que separaban las islas de Honshū y Kyūshū. A continuación, buena parte del ejército Heike, encabezado por los líderes del clan, le acompañó en su aciago destino y se arrojaron al mar, donde fueron consumidos por las voraces olas que no hacían otra cosa que demostrar lo embravecido que se habían tornado las aguas del estrecho aquel día de abril. Se trata este desastroso epílogo de un ejemplo de la naturaleza ilusoria de la gloria, la fugacidad del destino y el heroísmo que es capaz de encontrar su expresión en la derrota (Collcutt, Jansen, Kumakura, 1988: 101).

El espejo y la joya pudieron ser rescatadas, pero desgraciadamente la espada no corrió la misma fortuna. Se mandaron, según narra el *Heike monogatari*, a unas buceadoras (o *ama*) para que se sumergieran y buscaran la reliquia perdida, pero su experiencia fruto de recoger crustáceos y algas durante un largo período de sus vidas no se vio recompensada (Rubio, Tani, 2009: 751). Quizás porque el tesoro imperial se camuflara entre la montaña submarina producida por el acopio de las armas con las que se arrojaron al mar los soldados fieles al clan Taira. O también es posible que estas buceadoras expertas no buscaran el modelo de espada acertado, persiguiendo un majestuoso sable idéntico a aquellos que estarían acostumbradas a ver adosados a los *bushi*.

En la Corte se celebró un avivado debate sobre qué pudo ocurrir realmente con la espada. Un sabio ofreció la siguiente interpretación que fue tomada como la solución tangible al enigma que deparó la desaparición de Kusanagi no tsurugi:

Hace mucho, una gran serpiente pereció a manos del dios Susa no O en Hi no Kawa, provincia de Izumo. Su espíritu, que habitaba un cuerpo de ocho cabezas y ocho colas, no pudo aceptar

la pérdida de la sagrada espada y se reencarnó en el soberano ochenta de la dinastía imperial. Cuando a los ocho años de edad este Emperador, que ha sido precisamente Antoku, fue tragado por las profundidades marinas, su espíritu recuperó la espada sagrada (Rubio, Tani, 2009: 752).

6.2. La espada Kusanagi tras la batalla de Dan-no-ura

Este desenlace narrado para la espada Kusanagi ha suscitado un animado debate acerca de si realmente se perdió o en cambio no corrió dicha suerte. El primer autor reconocido que se pronunció al respecto de su desenlace fue el monje Jien en su obra *Gukanshō*. El monje budista realiza una interesante interpretación del suceso en el que el emperador Antoku se quita la vida arrojándose al mar, llevándose consigo las augustas reliquias imperiales, basada en una lectura metafórica del mismo. Según concluye Jien, para “los soldados que han emergido para su objetivo de proteger la soberanía, la espada imperial tornó su función protectora a estos guerreros y desapareció en el mar”. Es decir, la espada Kusanagi, que es presentada como un talismán protector del *tennō* y que representa la “vía del aprendizaje” (*bun*), en palabras de Jien, pasa a convertirse en el objeto protector para la clase guerrera desde 1168, cuando tiene lugar la entronización de Takakura en la que juega un importante papel el clan Taira, hasta 1185, cuando es sustituida por la común espada *tachi* como símbolo de la nueva experiencia política que se asentaría en Japón tras finalizar la Guerra Genpei (Brown, Ishida, 1979: 144). Este poder estaría ahora en manos de unos personajes en los que su organización social se centraba en los lazos militares y los vínculos de vasallaje, es decir, aquellos *bushi* que consagraron su ascenso mediante la instauración del primer shogunato de la historia de Japón.

Otra interpretación, más convencional que la defendida por Jien, encontramos en el *Taiheiki*, que coincide con el *Heike monogatari* y señala que la espada auténtica se perdió el 25 de abril de 1185 cuando la viuda de Taira Kiyomori se arrojó al embravecido mar de Dan-no-ura. La misma versión es presentada en otro relato llamado *Eiwa daijōeki* (“Registro de la Ceremonia de Entronización del Emperador Eiwa”, 1375). En su descripción de la fiesta de *daijōsai* acontecida en el año 1375 podemos leer:

Los tres símbolos se hundieron en el mar cuando el emperador Antoku se los llevó consigo en su viaje hacia las aguas del Oeste. La joya y el espejo fueron recuperados; aunque la espada fue perdida irremediamente porque la Doncella de Segundo Rango se la llevó alrededor de su cintura [...] Al mismo tiempo, Minamoto Yoritomo tomó el palacio donde debía encontrarse la espada y manifestó la autoridad de los militares y trajo la calma a los cuatro mares (en Selinger, 2013: 138).

Asimismo, este texto sugiere que el líder del clan Minamoto reemplazó la espada original a causa de su inevitable desaparición en la batalla de Dan-no-ura. No obstante, este último escrito está atravesado por el interés político que sobresale en el período Nanbokuchō (1336-1392) en el que es recopilado. Los líderes de la Corte del Norte precisaban de unas pruebas, aunque fueran inventadas, que validaran su posición sobre su contrapartida del sur. Así, también, encontramos referencias que argumentan que Ashikaga Takauji estaba en posesión de las verdaderas reliquias imperiales cuando en 1337 entró en Kioto; lo mismo que, por supuesto, reivindicó la corte del sur de Go- Daigo.

En contra, otros documentos proponen que la espada Kusanagi no desapareció en 1185. Este pensamiento lo encontramos en el *Jinnō Shōtōki* (“Crónica del auténtico linaje de los emperadores divididos”), escrito por Kitakatabe Chikafusa en 1339 y que destaca por la consideración secular con la que se narra esta obra centrada en la historia de Japón. De entre los tres tipos ascendentes de

causalidad, uno se refiere al poder mítico de los tres tesoros imperiales (Brownlee, 1991: 114). Por supuesto engloba las tres reliquias en conjunto puesto que niega la pérdida de la espada. En palabras de su autor: “Uno oye que los que informaron [de lo acontecido en Dan-no-ura] creen que el espejo que conoció la destrucción, ya sea en las eras Tentoku o Chōnkyū de la antigüedad, y la espada Kusanagi se perdieron en el mar de Dan-no-ura. Esto es absolutamente falso” (en Varley, 1980: 217-218). En este caso, el estudio realizado por Kitakabe depara que la espada, como ente divino que es y por la capacidad mística por la que sobresale, no puede haber desaparecido, aludiendo a la posibilidad de que aquella que se perdió se trataba de una réplica. Hallamos esta interpretación en otras fuentes, como son el comentario del *Nihongi* elaborado por Yoshida Kanetomo, la versión del *Heike monogatari* de Engyō (1309) y el *Korenshū* (1337), compilado por el Santuario de Ise, proponiendo esta misma idea para la espada que se perdió entre las aguas revueltas de Dan-no-ura (en Isomae, 2016: 82). Este último, coetáneo al *Jinnō shōtōki*, expresa: “La nueva espada imperial fabricada se hundió en el mar durante el reinado de Antoku y nunca más volvió a ser vista” (en Selinger, 2013: 138).

Esta misma tesis defiende el Santuario de Atsuta. El santuario situado en la actual Prefectura de Aichi no podía permitirse perder la posición privilegiada fundada gracias al apoyo unánime de las fuentes anteriores a Dan-no-ura. Sólo el *Heike monogatari* asevera que la espada Kusanagi no se encontraba en Atsuta, sino que en su lugar conservaba otra espada denominada Amanoharakiri. Posiblemente esta referencia sea para dar consistencia a la narración que contiene esta obra y demostrar la tenencia de la casa real de la auténtica espada imperial. Pero una vez se haya extendido la creencia sobre la desaparición de Kusanagi no tsurugi, el Santuario de Atsuta no podía desperdiciar la ocasión para legitimarse todavía más como el único garante de la verdadera reliquia³⁴. También debemos tener en cuenta el proceso de glorificación en el que se ve inmerso el personaje de Yamato Takeru durante el medioevo japonés, que elevó el estatus de la espada Kusanagi situándolo como un problema vital tanto en el escenario político ya analizado como en el económico y social.

No obstante, la condición del Santuario de Atsuta como centinela de la espada imperial cuenta con algunas debilidades debido a la política que adoptará a partir del siglo XIII, ya que se mostró reticente en mostrarla en público. Según Holtom (1996: 52), durante el breve período comprendido entre 1190 y 1210, la espada utilizada en las ceremonias de entronización era una llamada Hi no goza no goken (“Espada de la sede de la sucesión imperial”). La misma postura defendió para el antecedente más próximo, durante la ceremonia acceso al trono de Akihito cuando desde Atsuta se negaron a permitir la salida de su espada Kusanagi para que participara en el rito³⁵.

Surge inmediatamente la pregunta de por qué el Santuario de Atsuta no cedió durante estos veinte años la espada que según defienden ellos atesoran. Si contamos como verídica la versión que el *Eiwa daijōki* explica sobre el interés de Minamoto Yoritomo por hacerse con la espada, resulta extraño que tuviera que conformarse con realizar una réplica cuando su abuela paterna ejercía como sacerdotisa en Atsuta. La postura del Santuario de Atsuta parece responder a la confección de un armazón espiritual que legitimara su acrecentado estatus que lo posicionó como punto de

34 Este es un fenómeno global. Todos aquellos recintos que aseguran tener un objeto de carácter religioso se aúpan en el organigrama de lo sacro.

35 Encontramos un caso análogo en la Iglesia de Santa María de Sión, Axum, Etiopía, donde el Patriarca de esta iglesia copta certifica que el auténtico Arca de la Alianza descansa entre los muros del recinto. Pero igual que ocurre con el Santuario de Atsuta desde después de la instauración del Bakufu de Kamakura, niegan proporcionar cualquier evidencia que refrende su tesis.

peregrinaje obligatorio tal y como aparece en el *michiyuki*, narrado en el *Taiheiki*, protagonizado por un noble de la corte llamado Toshimoto Ason, quien realiza un viaje en 1331 desde Kioto con destino a la todavía capital, Kamakura: “Viaja hasta el final de su vida a través de Mino y Owari donde, en Atsuta, / él adora el Santuario de las Ocho Espadas (*Atsuta no yatsurugi*) / y luego pasa por la playa en Narumi [...]” (en O’Neill, 1973: 362). Este nombre hace referencia a la parte sur del Gran Santuario de Atsuta y estaría conectado, según algunas voces, con la espada Kusanagi a razón de su origen en una de las ocho colas de Yamata no Orochi.

Además, junto a la espada Kusanagi, el Santuario de Atsuta vio incrementada su categoría al custodiar en su seno otras distinguidas espadas. Algunas veces consistían únicamente en relatos en los que su protagonista trataba de legitimarse mediante la creación de un enlace con este santuario, como es el caso del *Tsurugi no maki*, en el que Yoritomo recibió nada más empezar la Guerra Genpei de este recinto una espada que era “capaz de someter las cinco regiones y siete caminos de Japón” (Selinger, 2013: 133). La importancia de este texto reside en que el líder de los Minamoto quedaba enlazado con Yamato Takeru, lo cual explica el papel legitimador que poseía un Santuario de Atsuta que supo aprovecharse de su conexión con Yamato Takeru y con la espada Kusanagi.

Otro asunto que debe ser explicado es el que aborda el sincretismo al que se ven sujetos los tres tesoros imperiales. Si bien desde el período Nanbokuchō se comienza a desarrollar una expedición de textos esotéricos budistas que hablaban de la naturaleza mágica de las tres reliquias imperiales, desde el principio del gobierno de Kamakura la tradición Shingon llamada Goryū shintō identificaba su origen ligándose a la familia imperial. El término *goryū*, que significa “linaje noble”, proviene de una leyenda según la cual el emperador Saga, cuyo reinado sucedió entre 809 y 823, transmitió unas enseñanzas secretas a Kūkai que versaban sobre la combinación del culto profesado hacia las reliquias sagradas con la joya Cintamani, una piedra cuya principal virtud consistía en su facultad para propiciar fortuna (Orzech, Sørensen, Payne, 2011: 840). El concepto budista de *mani*, joya, era conocido en Japón como *hōju* o *nyoi hōju* desde que el influjo de la cultura china arribó en las costas niponas acompañada de las doctrinas budistas. Simbolizaba el otorgamiento de bendiciones, la concesión de deseos y la comprensión del *Dharma*.

7. Conclusiones

Durante todas las páginas que componen este ensayo se ha tratado de plantear una descripción del proceso de gestación de la espada imperial hasta alzarse como uno de los tres insignes tesoros de la casa reinante del Japón que da la bienvenida al período histórico, un emblema que legitimará a aquellos por los que circula sangre regia posicionándolos en una bóveda distinta en comunión íntima y directa con la esfera de las divinidades celestiales.

Pero al mismo tiempo hemos esclarecido un vacío que escapaba a las exégesis de historiadores y demás especialistas en el ámbito al desenterrar un posible origen para el primer valor simbólico que adquirió el artilugio de la espada y que la conectó con otros objetos de significativa virtud que terminaron concretando el juego de insignias de poder de los jefes de la región de Izumo, donde sería tomada la noción de ésta con una denominación distinta: “espada de la vida”. Es decir, inicialmente la espada adquiere una sobresaliente valía como exvoto capaz de rectificar la distorsión del río Hi por medio de unas características inherentes a este objeto, como por ejemplo es la relación entre la espada y los colmillos de la serpiente a través de la lógica mágica del isomorfismo,

pasando a continuación a engrosar la lista de útiles de poder que acrecentaba la posición de unas élites que paulatinamente fueron escalando en el escalafón social hasta situarse en la cúspide de la jerarquía piramidal. Aunque pueda parecer contradictoria esta asunción, a nuestro favor debemos considerar que la espada logra ampliar su magnificencia e importancia debido a su funcionalidad en un aspecto determinado, de igual forma que actúan “el arco y las flechas de la vida” en un contexto ritual diferente. Asimismo, esta capacidad de procurar protección a su poseedor se perpetúa en las crónicas dinásticas, como por ejemplo cuando son trasladados a la villa de Kasanui o durante el último aliento de Yamato Takeru, cuando éste se arrepiente por no tener a su lado la augusta espada para que le protegiera durante su incursión al monte Ibuki. Pero con este último caso se entiende al mismo tiempo que también puede otorgar daño y perjuicio, pues en la muerte del hijo del emperador Keikō participa, aunque sea de manera indirecta, la espada que deja con su esposa Miyazu-hime. Esta doble función protectora-perniciosa se explicaría por el doble aspecto mágico inverso originado a partir del doble filo con el que cuenta la espada.

Sin embargo, en los ciclos mitológicos y legendarios expuestos en el *Kojiki* y en el *Nihon shoki*, donde sus autores debían dejar una manifiesta huella del origen divino de la familia imperial y de su relación con esta esfera, se da un giro de ciento ochenta grados a la concepción que se tenía de la espada. Ahora se la bautiza como Kusanagi no tsurugi, conocida como Ama no murakumo no tsurugi con anterioridad, y, efectivamente, continúa ejerciendo un papel primordial en la actividad legitimadora de ciertos individuos que se separan del resto común. Pero lo hace en el contexto de Yamato y no de Izumo, donde, a la vez, consigue erigirse como símbolo alegórico del control y subordinación de este segundo durante el relato en el que Susa no O la otorga a su hermana Amaterasu como compensación por el fabuloso hallazgo que supone. Esta empresa se enlaza con un proyecto político que se teje lentamente durante los siglos VI y, especialmente y con mayor redundancia, VII y VIII. La espada Kusanagi alcanzó en estos dos últimos siglos una posición destacada favorecida, especialmente, por el mito político iniciado por Tenmu después de hacerse con el poder en 672, convirtiéndose en uno de los tres tesoros imperiales que legitimaban la dignidad del *tennō* y que debía estar presente en la ceremonia de entronización de los emperadores tal y como señalaban las compilaciones legales del *Jingiryō* y, más posteriormente, del *Engishiki*. En particular, se convirtió en un instrumento tan valioso como único y con una experiencia mitológica que posibilitó su gobierno sobre todo aquello existente debido a que se consideró como el *shintai* de aquella fuerza omnidestructora que amenazaba la estabilidad de la existencia del mundo terrenal en conjunto.

Pero la narrativa mitológico-legendaria va a rizar el rizo más si cabe y legará la capacidad de custodio de la insignia imperial, a través de la mediación de Yamato Takeru, al Santuario de Atsuta, un recinto religioso dirigido por el clan Owari, una de las familias que logró el favor de la casa real durante el reinado de Tenmu y cuya posesión de la espada Kusanagi los aupó hasta una posición todavía más privilegiada. Es más, la relación santuario-reliquia se mantuvo intacta, e incluso incrementó el renombre de Atsuta, tras su supuesta desaparición en la batalla de Dan-no-ura acontecida en 1185, cuando nuestra espada se rubricó como leyenda y aumentó su reputación.

Al final, el estudio de toda su biografía estajante al mostrarnos una espada cuya verdadera importancia reside en el valor simbólico que proporciona. Quien la posea, contará con un magnífico tesoro que se remonta a un tiempo glorioso y legendario cuando un *kami* como Susa no O descendió hasta nuestro incipiente mundo pasado. Pero la historia de la espada Kusanagi es una historia fundamentada en la legitimación de unos personajes que generaron sus raíces en el ámbito divino y que aseguraban con las pruebas, ordenadas su creación por ellos mismos, que verificaban estas genealogías tan

extraordinarias que los conectaban con la diosa solar. Un acto muy egoísta a mi parecer, ya que la química básica de la vida posee un origen estelar, luego todos los seres humanos provenimos de estrellas similares al Sol. ¿Pudo existir la espada Kusanagi? Digamos que sí, que existió, y es posible que todavía lo haga, una espada empleada para fines políticos que, en un momento particular del devenir histórico, fue bautizada como Kusanagi no tsurugi y compensada con toda una serie de episodios míticos, legendarios y reales que cimentaron su prestigio. Toda una desdicha que queda reflejada en una frase del eminente biólogo T. H. Huxley: “la gran tragedia de la ciencia: la muerte de una bella hipótesis en manos de una horrible verdad”.

Bibliografía

- Abad de los Santos, Rafael. “La deificación de las élites sociales en el Japón protohistórico”. *ARYS*. 2014: 395-423.
- Antoni, Klaus. “Izumo as the ‘Other Japan’: Construction vs Reality”. *Japanese Religions*. 2005: 1-20.
- Aoki, Michiko. *Records of Wind and Earth: A Translation of Fudoki with Introduction and Commentaries*. Ann Arbor: Association for Asian Studies, 1997.
- Aston, William George. *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*. Londres: The Japan Society, 1896.
- Birrel, Anne. *The Classic of Mountains and Seas*. Londres: Penguin Classics, 1999.
- Bock, Felicia G. “The Enthronement Rites: The Text of Engishiki, 927”. *Monumenta Nipponica*. 1990a: 307-330.
- . “The Great Feast of the Enthronement”. *Monumenta Nipponica*. 1990b: 27-38.
- Breen, John y Mark Teeuwen. *A New History of Shinto*. Oxford: John Wiley & Sons, 2010.
- Brown, Delmer R. e Ishida Ichirō. *The Future and the Past: A translation and study of the Gukanshō, an interpretative history of Japan written in 1219*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- Brownlee, John S. *Political Thought in Japanese Historical Writing: From Kojiki (712) to Tokushi Yoron (1712)*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1991.
- Cirlot, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Madrid: Ediciones Siruela, 2004.

- Collcut, Martin, Marius Jansen, y Kumakura Isao. *Japón: El Imperio del Sol Naciente*. Barcelona: Atlas culturales del mundo. Círculo de lectores, 1988.
- Falero Folgoso, Alfonso. *Aproximación al Shintoísmo*. Salamanca: Amarú Ediciones, 2007.
- . “El mal, la culpa y el pecado en el sintoísmo. Rito, muerte, mancha: las perspectivas del mal”. *ARYS*. 2013: 339-374.
- Florenz, Karl y Ernest Satow. *Ancient Japanese Ritual and the Revival of Pure Shinto*. Londres: Editorial Routledge, 2002.
- Hall, John Whitney. *El imperio japonés*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1973.
- . (ed.) *The Cambridge History of Japan: Volume I Ancient Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Hane, Mikiso. *Breve historia de Japón*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- Holtom, D. C. *Japanese Enthronement Ceremonies*. Londres: Routledge, 1996.
- Isomae Junichi. *Japanese Mythology: Hermeneutics on Scripture*. Londres: Routledge, 2014.
- Kamstra, Jacques. *Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism*. Leiden: Brill Publishers, 1967.
- Katō Genchi. *A Study of Shinto: The Religion of the Japanese Nation*. Londres: Editorial Routledge, 2010.
- Kerr, Rose, Joseph Needham, y Nigel Wood. *Science and Civilization in China: Volume 5, Chemistry and Chemical Technology, Part 12, Ceramic Technology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Kitagawa, Joseph M. *On Understanding Japanese Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Matsumae Takeshi. “The Myth of the Descent of the Heavenly Grandson”. *Asian Folklore Studies*. 1983: 159-179.
- McCullough, Helen. *The Taiheiki: A Chronicle of Medieval Japan*. Boston: Tuttle Publishing, 1959.
- Namiki, Kazuko. “Saigū”. *Kokugakuin University*. <<http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=1272>> (consulta: 13 junio 2016).
- Naumann, Nelly. *Antiguos mitos japoneses*. Barcelona: Editorial Herder, 1999.
- . *Japanese Prehistory: The Material and Spiritual Culture of the Jōmon Period*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.
- . “The kusanagi sword”. *Harrassowitz Verlag*. 1992: 158-170.

- Noritake Tsuda. "Human Sacrifices in Japan". *The Open court*. 1918: 760-767.
- Ōbayashi Taryō. "Japanese Myth of Descent from Heaven and Their Korean Parallels". *Asian Folklore Studies*. 1984: 171-184.
- Ohnuki-Tierney, Emiko. "The Emperor of Japan as Deity (Kami)". *Ethnology*. 1991: 199-215.
- Okada Shoji. "The Circular System of Rites Linking the Emperor and the Kami". *神道宗教*. 2005: 73-88.
- Okada Y., Fukuoka S., y Tachi K. "On the flow resistance and bed variations during Hii River flood". *Advances in River Sediment Research*. Eds. Fukuoka S., Nakagawa H., Sumi T., y Zhang H. Boca Raton: CRC Press, 2013. 379-385.
- O'Neill, P. G. "A michiyuki 道行 from the Taiheiki 太平記". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1973: 359-367.
- Ooms, Herman. *Imperial Politics and Symbolics in Ancient Japan: The Tenmu Dynasty, 650-800*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2011.
- Orzech, Charles D., Henrik H. Sørensen, y Richard K. Payne. *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden: Brill Publishers, 2011.
- Philippi, Donald. *Kojiki*. Tokio: University of Tokyo Press, 1968.
- . *Norito: A Translation of the Ancient Japanese Ritual Prayers*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Piggott, Joan R. "Sacral Kingship and Confederacy in Early Izumo". *Monumenta Nipponica*. 1989: 45-74.
- Ponsonby-Fane, R. A. B. *Studies in Shinto and Shrines*. Londres: Routledge, 2013.
- Rubio, Carlos y Runi Tani Moratalla (eds). *Kojiki: Crónicas de Antiguos Hechos de Japón*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.
- . *Heike monogatari*. Madrid: Editorial Gredos, 2009.
- Sakamoto Tarō. *The Six National Histories of Japan*. Vancouver: UBC Press, 1991.
- Selinger, Vyjayanthi R. *Authorizing the Shogunate: Ritual and Material Symbolism in the Literary Construction of Warrior Order*. Leiden: Brill Publishers, 2013.
- Suzuki Shigeyuki, Shibata Masateru, Azuma Yoichi, Yukawa Hirokaru, Sekiya Toru, y Masaoka Yuto. "Sedimentary environment of dinosaur fossil bearing successions of the Lower Cretaceous Kitadani Formation, Tetori Group, Katsuyama City, Fukui, Japan". *Fukui Prefectural Dinosaur Museum*. Nov. 2015: 1-9.

Varley, H. Paul (ed). *A Chronicle of Gods and Sovereigns: Jinnō Shōtōki of Kitabatake Chikafusa*. Nueva York: Columbia University Press, 1980.

Yoshida, Atsuhiko. "The God Okuninushi and the Trifunctional System of the Indo-Europeans". *Comparative Mythology*. Mayo 2015: 73-80.

Yusa, Michiko. *Religiones de Japón*. Madrid: Ediciones Akal, 2005.

———. "Women in Shinto: Images Remembered". *Religion and Women*. Ed. Arvind Sharma. Nueva York: State University of New York Press, 1994. 93-120.