

LA DEIFICACIÓN DE LAS ÉLITES SOCIALES EN EL JAPÓN PROTOHISTÓRICO

DEIFICATION OF SOCIAL ELITES
IN PROTOHISTORIC JAPAN

RAFAEL ABAD DE LOS SANTOS
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

RESUMEN

Este artículo tiene como principal objetivo analizar el proceso de deificación protagonizado por las élites sociales en el archipiélago japonés a lo largo del primer milenio d.C. Tras examinar las fuentes arqueológicas y documentales disponibles, es posible identificar la existencia de dos procesos diferentes: uno, en virtud del cual se concedía a los caudillos locales una naturaleza divina tras su fallecimiento (deificación *post mortem*), y que tendría su manifestación material más visible en la erección de estructuras funerarias colosales (ss. III-VII); y otro (ss. VII-VIII), dirigido a la legitimación del poder vigente (deificación *in vita*). Uno de los aspectos más destacados de este segundo proceso fue la construcción de una genealogía que vinculaba a las divinidades *-kami-* creadoras del archipiélago con los soberanos reinantes -los “soberanos celestiales”-, dando origen a una mito-historia que ejercería una influencia real hasta tiempos modernos.

ABSTRACT

This paper analyzes the deification of social elites in the Japanese archipelago during the first millennium A.D. After considering archaeological and documentary sources, it is possible to identify the existence of two different processes: one under which local leaders were granted a divine nature after death (*post-mortem* deification), the most visible manifestation was the erection of colossal funerary structures (ss. III-VII); and another (*in vita* deification), whose objective was legitimating the prevailing power (ss. VII-VIII). One of the major highlights of this second process was the construction of a genealogy that linked the divinities *-kami-* who had created the archipelago with reigning monarchs -the heavenly sovereigns-, giving rise a myth-history that had a real influence in Japan until modern times.

PALABRAS CLAVE

Protohistoria de Japón, kofun, soberano celestial, mito-historia, Kojiki

KEY WORDS

Protohistory of Japan, kofun, heavenly sovereign, myth-history, Kojiki

Fecha de recepción: 28/04/2014

Fecha de aceptación: 29/07/2014

1. INTRODUCCIÓN

El 11 de febrero de 1889, el emperador Mutsuhito¹ (1852-1912) -llamado Meiji tras su fallecimiento- promulgaba la Constitución del Gran Imperio de Japón (*Dai Nippon Teikoku Kenpō*), la primera ley orgánica moderna de este país asiático. Aunque el nuevo Estado japonés surgido tras la Restauración de 1868 -que rehabilitaría el poder del linaje imperial poniendo fin a 250 años de dominio del clan Tokugawa- estaba inmerso en un profundo proceso de modernización y occidentalización, el contenido del código, especialmente en lo relativo a la figura del emperador, se basaba en una serie de principios de carácter mítico y tradicional, que habría incluso de provocar el rechazo de expertos extranjeros, como el alemán Hermann Roesler (1834-1894), que estaban colaborando en su redacción². Así, en el primer capítulo del código se anunciaba que “el Gran Imperio de Japón está gobernado por *un linaje ininterrumpido* de emperadores” (art. 1)³, enfatizando la continuidad de la dinastía imperial a lo largo del tiempo, a la vez que se declaraba la naturaleza “sagrada e inviolable” (art. 3)⁴ de la cabeza del Estado.

Según Shima Yoshitaka, la expresión “un linaje ininterrumpido”⁵, que habría de convertirse durante el período Meiji (1868-1912) en uno de los dogmas centrales de la propaganda del nuevo Estado, aparece por primera vez en el año 1867⁶. Sin embargo, la propia idea de que los emperadores pertenecían a una estirpe perpetua y eterna, cuyo nacimiento se remontaba al origen de los tiempos, en realidad había surgido ya durante la misma Antigüedad japonesa. Por ejemplo, en las primeras crónicas compiladas en este país -el *Kojiki* o *Crónica de los Hechos Antiguos* y el *Nihon Shoki* o *Crónica de Japón*, presentadas oficialmente en la corte en la década de 710 d.C.-, tras la explicación del suceso cosmogónico, se narra el advenimiento de las primeras generaciones de dioses, la creación del archipiélago por las divinidades celestiales y el descenso de sus descendientes a las islas, que se convertirían en los primeros

1. La transcripción de nombres propios, topónimos y términos procedentes de la lengua japonesa se ha realizado de acuerdo con el sistema Hepburn. Los nombres propios conservan el orden original japonés, figurando en primer lugar el apellido y a continuación el nombre. En el caso de términos chinos, se ha primado la transcripción según el sistema pinyin.

2. UMETANI, N.: *Oyatoi gaikokujin. Meiji Nihon no wakiyaku tachi*, Tokio, 2007, 91-96.

3. *Dai Nippon Teikoku wa bansei ikkei no tennō kore wo tōchi su* (TŌKYŌ SHINPŌSHA (ed.): *Dai Nippon Teikoku Kenpō*, Tokio, 1889, 5).

4. *Tennō wa shinsei ni shite okasu bekarazu* (TŌKYŌ SHINPŌSHA (ed.): *Dai Nippon...*, 1889, 5).

5. En japonés *bansei ikkei*, literalmente, “diez mil generaciones, una familia” o “diez mil generaciones, un linaje”.

6. SHIMA, Y.: *Ritsuryōsei kara rikkensei e*, Tokio, 2009, 301-318.

gobernantes formales del territorio. De esta forma, los emperadores no sólo estaban emparentados directamente y sin solución de continuidad con las deidades primigenias desde la creación del país, sino que, en virtud de este vínculo, gozaban de la misma naturaleza. En otras palabras, dioses y emperadores pertenecían a una única categoría de seres celestiales.

A pesar de que la atribución de un carácter divino ha constituido uno de los rasgos definitorios de la institución política más importante de Japón hasta tiempos recientes, el propio proceso de deificación al que fueron sometidos los integrantes de las élites sociales ha sido, y continúa siendo, un tema raramente abordado en los ámbitos de la historiografía y la arqueología japonesas. En primer lugar, la arqueología nipona ha sufrido desde sus comienzos una acentuada orientación empirista, que ha primado tradicionalmente el análisis de aspectos materiales o formales y, ya en la segunda mitad del s. XX, el debate en torno a cuestiones tales como el origen del Estado. Y en segundo lugar, la escasez de fuentes documentales antes del s. VIII ha actuado como una barrera natural, impidiendo que los historiadores abordasen el estudio de las primeras etapas de este proceso durante la protohistoria japonesa. A ello hay que sumar, además, una marcada ultra-especialización en estos ámbitos académicos, que dificulta la construcción de enfoques multidisciplinarios y el intercambio de opiniones entre especialistas de áreas diferentes.

Dentro de este vacío, también es posible encontrar algunas notables excepciones. Por ejemplo, el arqueólogo Matsugi Takehiko ha analizado en los últimos años la evolución de las estructuras funerarias en el archipiélago japonés durante los períodos Yayoi (ss. V a.C.- III d.C.) y Kofun (ss. III-VII), proponiendo que las colosales tumbas *kofun* construidas a partir de mediados del s. III d.C. funcionaron como dispositivos o catalizadores para dotar a los caudillos fallecidos de las sociedades insulares de una categoría sobrehumana⁷. Igualmente, historiadores como Yoshimura Takehiko han discutido sobre ciertas fórmulas poéticas empleadas durante los ss. VII y VIII, que podrían reflejar una concepción divina del soberano, poniéndolas en relación con la adopción de títulos inéditos reservados a la autoridad central, y que evidencian la formación de una nueva ideología destinada a legitimar el poder vigente⁸.

En este artículo, el autor intentará proponer un modelo de estudio para el proceso de deificación al que fueron sometidas las élites sociales en el archipiélago japonés entre el período Yayoi, durante el cual se produce por primera vez una manifiesta estratificación social, y los principios del período Nara (710-784 ó 794), cuando la genealogía del linaje reinante quedaría fijada por escrito en las primeras crónicas redactadas en el seno de la corte imperial. En otras palabras, este artículo intenta

7. MATSUGI, T.: *Kofun to wa nanika. Ninchi kōkogaku kara miru kodai*, Tokio, 2011.

8. YOSHIMURA, T.: *Kodai tennō no tanjō*, Tokio, 1998.

esclarecer las relaciones que se establecieron entre los máximos representantes del poder político y el mundo de lo divino en Japón a lo largo del primer milenio d.C., adoptando al mismo tiempo un doble enfoque arqueológico e historiográfico. Ello nos permitirá revelar la existencia de dos sistemas sucesivos en el tiempo, cuyo funcionamiento descansaba sobre principios sustancialmente diferentes.

2. PERIODIZACIONES HISTÓRICAS EN JAPÓN

Antes de iniciar la discusión sobre el tema central del artículo, es necesario hacer una breve referencia a las periodizaciones empleadas en la actualidad en Japón y al significado del término “protohistoria” usado en el título de este artículo. La Restauración de 1868 supuso no solo una profunda transformación en el ámbito político, sino que además se convirtió en el punto de partida oficial de la modernización del país. A partir de este momento se difundió en Japón todo el conocimiento científico y académico generado en Occidente en los siglos anteriores, incluyendo también ideas y conceptos de índole historiográfica. Así, la división clásica europea propuesta por Celarius en el s. XVII y que distinguía tres Edades (Antigua, Media y Moderna) fue divulgada a través de traducciones de textos occidentales y obras originales en las décadas de 1880 y 1890, dándose paso de forma inmediata a la aplicación de este “esquema universal” a la historia japonesa. No obstante, los especialistas nipones no se limitarían a una simple reproducción automática de este modelo, proponiendo pronto algunas ideas originales que reflejaban el particular desarrollo político y cultural del país. Por ejemplo, historiadores como Naitō Torajirō (1866-1934) y Uchida Ginzō (1872-1919) plantearon durante el cambio de siglo un nuevo concepto temporal, *kinsei*, que definía a la etapa del shogunato Tokugawa (1603-1868) como un período con una personalidad propia, diferente tanto de la Edad Media (*chūsei*) como de la Edad Moderna (*kindai*)⁹.

Por otra parte, ya desde fines del s. XIX se estaban poniendo las bases de una periodización basada en criterios completamente distintos, que respondía a una singular conceptualización del pasado y que enfatizaba los rasgos particulares de la historia de Japón. Esta compartimentación, que no quedaría formalmente fijada hasta la segunda mitad del s. XX, en realidad está constituida por tres bloques con una naturaleza heterogénea: una primera parte compuesta por conceptos planteados desde la arqueología (períodos Paleolítico, Jōmon, Yayoi y Kofun), una segunda dividida en etapas estrictamente históricas cuyo nombre procede del núcleo urbano más importante de cada fase (períodos Asuka, Nara, Heian, etc.), y una tercera cuyos períodos

9. NAITŌ, T.: *Kinsei bungaku shi ron*, Tokio, 1897; UCHIDA, G.: *Nihon kinsei shi*, vol. I, Tokio, 1903.

(Meiji, Taishō, etc.) son originalmente “eras imperiales” (*nengō*), cada una establecida con la entronización de un nuevo emperador.

De este modo, en el momento presente se aplican de forma paralela en Japón dos grandes sistemas de periodización, que responden a dos formas opuestas de comprender el pasado. Sin embargo, como el lector observará, los conceptos de “prehistoria” y “protohistoria” no forman parte de ninguno de ellos. Explicar los motivos de tales ausencias implicaría desviarse en exceso de la cuestión central de este artículo, por lo cual me limitaré a detallar el significado del término “protohistoria” aplicado al caso de Japón.

Aunque el proceso de compilación de las primeras crónicas japonesas no daría resultados concretos hasta el s. VIII, en ciertas fuentes chinas -especialmente el *Hàn Shū* (Libro de Han) y el *Wèi Zhì* (Crónica de Wei)- redactadas durante los siglos iniciales de la Era Cristiana es posible encontrar información referente a parte de los pueblos y las culturas del archipiélago japonés durante esta época¹⁰. Asimismo, algunas evidencias arqueológicas parecen indicar una introducción de la escritura de origen chino durante la segunda mitad del período Yayoi, aunque en la actualidad los objetos con las inscripciones más antiguas realizadas con certeza en las islas datan del s. V¹¹. En cualquier caso, si se toma como criterio estos elementos, podemos considerar a la protohistoria japonesa como el intervalo comprendido entre la aparición de las primeras noticias escritas en fuentes chinas sobre las sociedades del archipiélago, y la materialización de las crónicas oficiales en la corte de Japón, es decir, el intervalo comprendido entre los ss. I y VIII d.C.

3. ESTRATIFICACIÓN EN LAS SOCIEDADES YAYOI

Con la excepción de Hokkaidō en el norte y el archipiélago Nansei en el sur, a lo largo del primer milenio a.C. se difunden en el archipiélago japonés la agricultura del arroz en terrenos de regadío a gran escala y la metalurgia. La introducción de estos elementos marca el final de una tradición cultural, denominada Jōmon¹², protagonizada por grupos de cazadores y recolectores semi-sedentarios que habían surgido en las islas durante la transición del Pleistoceno al Holoceno. Y al mismo tiempo, ello da inicio a una nueva etapa, llamada Yayoi, caracterizada por un profundo proceso

10. Para una breve descripción de estas crónicas chinas: BARNES, G. L.: *State Formation in Japan. Emergence of a 4th-century ruling elite*, Nueva York, 2006, 199-201.

11. Sobre la historia de la escritura en Japón: SEELY, 1991 y OKIMORI, T.: *Nihongo no tanjō. Kodai no moji to hyōki*, Tokio, 2003.

12. Literalmente “motivo de cuerda”, término que procede de las impresiones hechas con un cordón vegetal sobre la superficie de la cerámica antes del proceso de cocción.

de estratificación social, que habría de alumbrar también las primeras organizaciones políticas de cierta entidad, especialmente en la mitad occidental del archipiélago.

A pesar de su extensión cronológica, desde un punto de vista funerario el mundo Jōmon había estado singularizado por una serie de prácticas relativamente sencillas y uniformes, entre las que destacan la integración de las necrópolis dentro de las áreas de residencia, la inhumación en fosas individuales con predominio de la posición fetal y la presencia reducida de ajuares funerarios. Aunque se ha llegado a discutir sobre la posible existencia de “estratos” (*kaikyū*) dentro de las sociedades jōmon¹³, lo cierto es que el registro arqueológico refleja básicamente una organización social de tipo igualitario, que contrasta de modo manifiesto con las estructuras sociales que podemos deducir a partir de las costumbres funerarias del período Yayoi.

Comparado con el período Jōmon, la arqueología de la muerte del período Yayoi revela la existencia de una fenomenología sumamente más compleja, en donde destacan la regionalización y diversificación de las costumbres mortuorias, junto a la complejización del espacio funerario.

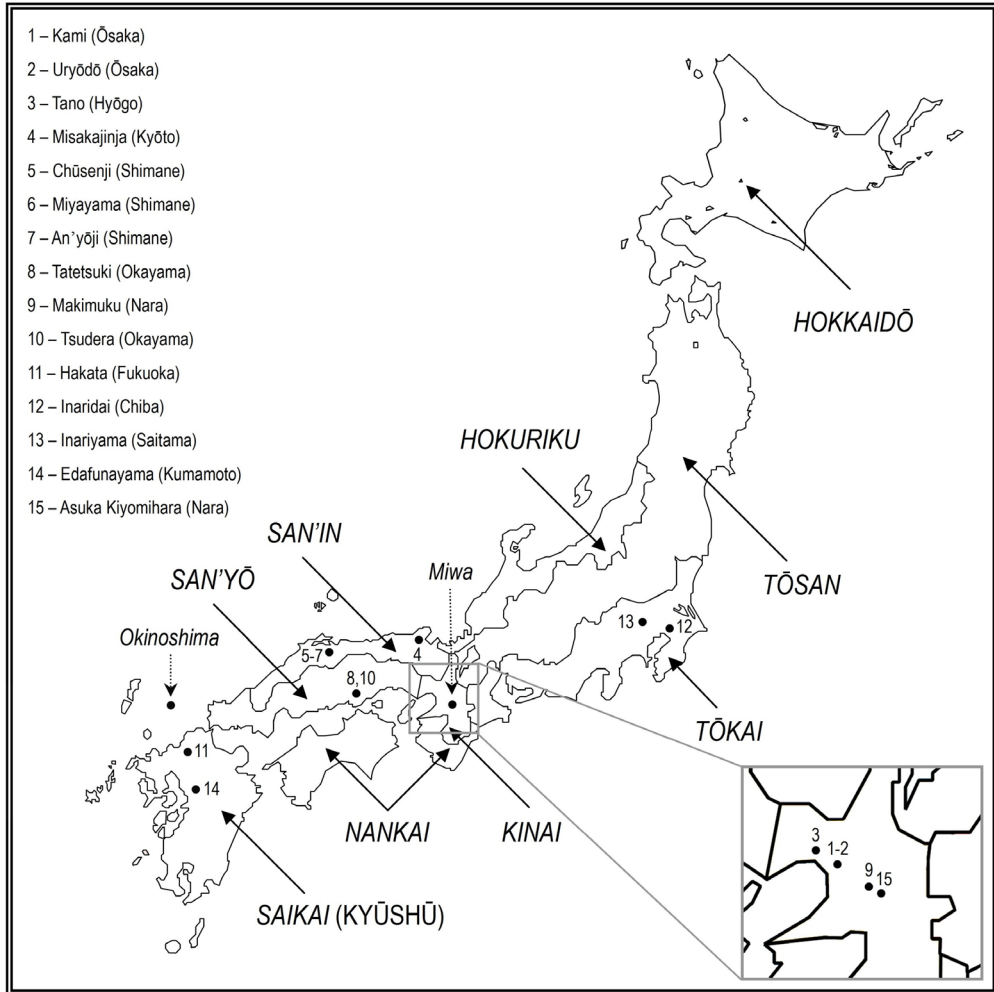
En primer lugar, desde el s. V a.C. se observa la aparición de una serie de elementos materiales que carecen de precedentes en la tradición Jōmon: el sarcófago, las estructuras megalíticas (*shisekibo*), las construcciones tumulares, etc. Es importante destacar que estos elementos no se distribuyen en ningún caso de manera uniforme por todo el territorio insular, sino que se localizan siempre en áreas muy específicas, lo cual pone de relieve la elección de estilos funerarios según territorios y grupos concretos, así como la posible existencia de identidades locales que se expresan a través de estos estilos, ya sea de un modo consciente o inconsciente.

Y en segundo lugar, durante el período Yayoi también se observa la complejización de las relaciones entre elementos y estructuras dentro de un mismo espacio funerario. Por ejemplo, las fosas de inhumación dentro de las necrópolis con frecuencia entran en contacto, superponiéndose y cortándose, formando pequeños conglomerados, que podrían reflejar relaciones consanguíneas o familiares entre los fallecidos.

Sin embargo, desde el punto de vista de los procesos de deificación en el archipiélago, el primer fenómeno que debe ser citado es la eclosión de los equipos funerarios de lujo. En el norte de Kyūshū¹⁴ surgen primero sarcófagos de madera (ss. IV-III a.C.) y más tarde sarcófagos de arcilla (s. I a.C.), en cuyo interior se han depositado armas y espejos de bronce (incluyendo piezas de origen chino), abalorios de vidrio y otros tipos de joyas, que son interpretados generalmente como bienes de prestigio

13. Por ejemplo, KOSUGI, Y.: «Jōmon jidai ni kaikyū shakai wa sonzai shitanoka», *Kōkōgaku Kenkyū*, 37-4, 1991, 97-121.

14. En el antiguo sistema de división regional, *Saikai* y *Saikaidō*. Los nombres de regiones citados a continuación también pertenecen a este sistema de división.



1 Mapa del archipiélago japonés con la división territorial implantada durante los ss. VI-VIII (Yamamoto 2001, 121) y lista de los principales yacimientos citados en el texto.

(*ishinzai*)¹⁵. Si bien estos sarcófagos están situados dentro de los espacios colectivos de enterramiento, al mismo tiempo constituyen la primera manifestación tangible de una asimetría social. Es decir, a través de estos elementos puede percibirse la presencia de individuos que ocupan una posición visiblemente distinguida en el organigrama de las sociedades locales.

Poco después empiezan a surgir, sobre todo en la mitad occidental del archipiélago, algunas estructuras funerarias apartadas de los espacios comunes de enterramiento. En la región de Kinai surgen túmulos de planta cuadrangular delimitados por fosos, que llegan a alcanzar los 20 m. de lado (yacimientos de Kami y Uryūdō en Ōsaka, yacimiento de Tanō en Hyōgo). En la mitad occidental de San'in se construyen túmulos acotados por hileras de piedras, cuyos vértices se proyectan hacia el exterior imitando la forma de una estrella de mar (yacimientos de Chūsenji, Miyayama y An'yōji en Shimane), y en el extremo oriental, sarcófagos y fosas se disponen sobre colinas y pequeños montes, cuyas superficies han sido niveladas conformando rectángulos (yacimiento de Misakajinja en Kyōto). Y en la zona central de San'yō, también conocida como Kibi, se levanta hacia el s. II d.C. el túmulo de Tatetsuki (Okayama), la estructura funeraria más grande del período Yayoi, con un diámetro de 50 m.; sobre la superficie del túmulo se disponían originalmente elementos de carácter ritual, que, según algunos especialistas, podrían sugerir la introducción del pensamiento simbólico de origen chino¹⁶.

Sin embargo, a pesar de la diversidad y heterogeneidad formal de estas estructuras, es importante advertir que todas ellas comparten un rasgo común: en su interior siempre se localizan fosas o sarcófagos pertenecientes a varios individuos. Es decir, que estos espacios funerarios deben ser comprendidos como “tumbas de linaje” (*shinzoku bo*), pertenecientes a las familias o clanes más poderosos en el ámbito de las sociedades locales.

¿Cómo obtuvieron estos clanes semejante posición de preeminencia? En numerosos ejemplos etnográficos es frecuente observar que aquellos grupos o individuos que son considerados más próximos a los fundadores -míticos o reales- de la comunidad gozan de una posición social privilegiada. Por otra parte, también es habitual la consecución de prestigio a través de la participación en determinadas empresas, como acciones militares, negociaciones diplomáticas o la dirección de actos litúrgicos. Según Matsugi Takehiko, en el primer caso, la categoría social del linaje se hace visible a través de la creación de espacios propios e independientes de las necrópolis comunitarias así como mediante el aumento de las dimensiones de las estructuras

15. NEGITA, Y.: «Sōsōgirei to fukusōhin», K. Hirose (ed.), *Kōkogaku no kiso chishiki*, Tokio, 2007, 182-189 (182).

16. MATSUGI, T.: *Kofun...*, 2011, 36.

funerarias. Mientras, el segundo mecanismo se haría visible por medio de ajuares de lujo, el empleo de elementos simbólicos especiales y la construcción de túmulos con formas peculiares¹⁷.

En realidad, puede decirse que la gran mayoría de las tumbas de linaje del Japón Occidental reflejan ambos procesos, y sólo en Kinai, en donde los equipos funerarios son relativamente pobres, los túmulos podrían testimoniar básicamente una auto-heredada a través de un sistema de ascendencia. Dicho con otras palabras, se piensa que en Kyūshū, San'in y San'yō, esto es, las zonas más cercanas a la península de Corea, los contactos e intercambios con las sociedades continentales actuaron como un importante mecanismo, convirtiéndose en el “detonador” que permitiría a ciertos linajes emerger por encima de otros segmentos sociales.

4. LOS KOFUN COMO CATALIZADORES DE LA DEIFICACIÓN

Durante la segunda mitad del s. III d.C. se desarrolla en la mitad occidental del archipiélago un nuevo sistema funerario, caracterizado por colosales túmulos con plantas de formas originales -incluyendo la llamada “planta de ojo de cerradura”- y cámaras mortuorias consagradas a un único individuo, que integran en una sola instalación diversas tradiciones y costumbres pertenecientes originalmente a diferentes regiones¹⁸. Son los llamados *kofun*¹⁹, que dan nombre a un nuevo período.

Según el modelo planteado por autores como Takakura Hiroaki y Kondō Yoshirō, los *kofun* pueden ser explicados a partir de la evolución directa de las estructuras tumulares del período Yayoi²⁰. Es decir, en primer lugar, las tumbas de linaje se habrían originado como espacios independientes de las necrópolis comunitarias, y en una segunda fase, aquellos individuos más poderosos dentro de sus clanes comenzaron a recibir un enterramiento personal. Sin embargo, aunque la primera parte de este modelo es ampliamente aceptada en la actualidad, todavía existen dudas respecto al proceso concreto que daría origen a la erección de los *kofun*.

Por ejemplo, en las últimas décadas la arqueología ha revelado la existencia de un nuevo conjunto de núcleos de población, fundados en la última etapa del período Yayoi (ss. II-III d.C.), en cuyo interior se hallan numerosos restos de edificaciones y abundantes cantidades de cerámica elaborada en zonas distantes, que evidencian el

17. MATSUGI, T.: *Kofun...*, 2011, 38-39.

18. IMAMURA, K.: *Prehistoric Japan. New perspectives on insular East Asia*, Honolulu, 1996, 191.

19. Literalmente “túmulo antiguo”. Según T. SAITŌ (*Nihon kōkōgaku yōgo jiten*, Tokio, 1998, 164), esta palabra aparece por primera vez en algunas descripciones geográficas del período Edo (1605-1868), aunque como término arqueológico adquiriría carta de naturaleza en la década de 1890.

20. TAKAKURA, H.: «Funbo kara mita Yayoi jidai shakai no hatten katei», *Kōkōgaku Kenkyū*, 20-2, 1973, 7-24; KONDŌ, Y.: *Zenpō kōen fun no jidai*, Tokio, 1983.

establecimiento de activas redes de comercio a larga distancia. Según Matsugi, estos asentamientos sustituyen a los grandes centros agrícolas existentes hasta entonces -que funcionaban esencialmente como entidades autónomas y autosuficientes-, reflejando un profundo proceso de reorganización social y económica, que desencadenaría finalmente una atomización de los linajes tradicionales, haciendo que la autoridad y el prestigio de ciertos individuos cobrase una nueva magnitud²¹.

De hecho, en Makimuku (Nara), Tsudera (Okayama) y otros núcleos de esta fase, se erigieron hacia mediados del s. III algunos túmulos monumentales, que implican un salto respecto a las estructuras funerarias de los siglos anteriores, no sólo en un sentido cuantitativo o material, sino, más allá, simbólico y psicológico. Es decir, las dimensiones adquiridas por estos enterramientos manifiestan una divergencia, desconocida hasta entonces, entre los miembros comunes de las sociedades locales y los individuos inhumados allí; en este sentido, constituyen el precursor inmediato de los *kofun*. De este modo, aunque el surgimiento de este nuevo tipo de mausoleo no puede ser comprendido sin conocer la evolución de las estructuras funerarias del período Yayoi, lo cierto es que la aparición de los *kofun* no sería fruto de un simple proceso unidireccional y acumulativo, sino el resultado de un nuevo contexto sociopolítico y económico, en virtud del cual las sociedades del Japón occidental y sus élites quedarían probablemente vinculadas por medio de alianzas interregionales²².

Desde un punto de vista ideológico y conceptual, los *kofun* ha sido interpretados como un dispositivo a través del cual se transmitía el alma y el poder espiritual de los líderes o caudillos fallecidos a sus sucesores, en un momento en el que todavía no existían mecanismos formales de sucesión política. Según esta teoría, formulada por Kondō a principios de la década de 1980, la “estandarización” de los *kofun* a lo largo de un territorio relativamente extenso reflejaría la creación de una “realeza” ficticia, que vinculaba diferentes clanes a una ancestría común a través de la adopción de los mismos rituales y ceremonias²³.

Aunque en la actualidad esta interpretación es aceptada explícita o implícitamente por muchos arqueólogos japoneses, sin embargo, también hay autores que plantean dudas respecto al planteamiento de Kondō. Por ejemplo, Hirose Kazuo critica la idea de la transferencia espiritual, aduciendo que la explicación de Kondō tiene como premisa un dualismo sustancialista que disocia “cuerpo y alma” (*reiniku*), una doctrina de la cual no existe ninguna evidencia documental en el período Kofun. Según él, si los nuevos líderes “heredaban” el alma y la autoridad espiritual de los

21. MATSUGI, T.: *Kofun...*, 2011, 41-61.

22. FUKUNAGA, S.: «Social changes from the Yayoi to the Kofun periods», Society of Archaeological Studies (ed.), *Cultural Diversity and the Archaeology of the 21st Century*, Okayama, 2004, 141-149.

23. IMAMURA, K.: *Prehistoric Japan...*, 1996, 192.

difuntos, no habría necesidad de erigir semejantes estructuras destinadas a proteger el cuerpo del fallecido. En su lugar, Hirose propone que los *kofun* fueron conceptualizados como instalaciones desde donde los líderes, después de fallecer y adquirir la categoría de *kami*²⁴, continuaban protegiendo a la comunidad (*kyōdōtai*) en los principales ámbitos de la vida cotidiana²⁵.

Como señala Ōkubo²⁶, esta interpretación tampoco carece de problemas -por ejemplo, el uso del término *kami* supone la retro-proyección de un concepto definido por primera vez en época histórica-, pero la tesis central de Hirose ha sido aceptada parcialmente y desarrollada de un modo más concreto por el citado Matsugi, quien valora a los *kofun* como una especie de dispositivo religioso mediante el cual se consagraba la condición “sobrenatural” (*chōshizen*) del fallecido, esto es, los *kofun* serían los catalizadores a través de los cuales se llevó a cabo la “deificación” (*shinkakuka*) de los líderes tras su defunción. Más allá, Matsugi ha postulado un modelo que reconstruye el contexto histórico en el que se produjo este proceso, que puede ser resumido del siguiente modo.

Los *kofun* de mayores dimensiones se distribuyen en la región de Kinai, en donde se alojaron luego las primeras capitales de Japón en época histórica. No obstante, durante el período Yayoi, el norte de la isla de Kyūshū, por su posición geográfica privilegiada, desempeñó un papel fundamental en la recepción de las principales novedades culturales y tecnológicas desde el continente, y durante los comienzos del período Kofun, este área continuó constituyendo un emplazamiento de primer orden, como demuestra la existencia de grandes instalaciones dedicadas al trabajo del hierro (grupo de yacimientos de Hakata, Fukuoka). Sin embargo ¿por qué los *kofun* de mayores dimensiones se erigieron en el Kinai, una región apartada de las rutas de acceso directo al metal?

Según Noshima Hisashi y Murakami Yasuyuki, quienes han teorizado sobre la percepción social generada en torno a los metales, en aquellos contextos en donde la obtención de estas materias primas resulta relativamente sencilla, el hierro es aprecia-

24. En ocasiones este término ha sido traducido a lenguas occidentales como “dios” o “divinidad”, pero en realidad posee un significado mucho más amplio, abarcando todo tipo de entidades, fuerzas y fenómenos a los que se les atribuye un carácter sobrehumano. Según la definición clásica del erudito Motoori Norinaga (1730-1801), bajo el término *kami* se incluyen las deidades del cielo y la tierra, los espíritus adorados en los santuarios, plantas, animales y accidentes geográficos como montañas y mares, así como todas aquellas entidades que posean un poder superior. Dentro de esta categoría, también se incluyen cosas misteriosas y malélicas (YUSA, M.: *Religiones de Japón*, Madrid, 2005, 19-20).

25. HIROSE, K.: «Zenpō kōen fun to Yamato seiken. Hi moji shiryō kara no kodai ōken he no apurōchi», K. Hirose y Y. Kojita (ed.), *Nihon kodai ōken no seiritsu*, Tokio, 2002, 1-31.

26. ŌKUBO, T.: «Kami kannen to zenpō kōen fun saishi. Kofun jidai no seiji chitsujo to ideorogī no tokushitsu o kentō suru kokoromi toshite», K. Hirose y Y. Kojita (ed.), *Nihon kodai ōken no seiritsu*, Tokio, 2002, 32-39.

do por su carácter utilitario básicamente como un elemento necesario para la fabricación de herramientas y objetos de uso cotidiano. Mientras, en sociedades alejadas del acceso directo al metal, el hierro se convierte además en un material con un valor añadido, cuya posesión y redistribución son monopolio exclusivo de las élites locales. Si se aplica esta interpretación al archipiélago japonés, observaremos que las élites de Kyūshū actuaban como proveedores pragmáticos del metal, mientras que en el Kinai, el hierro adquirió un nuevo valor social como bien de prestigio, convirtiéndose en un elemento relacionado con la autoridad y la dignidad de los caudillos locales²⁷.

Asimismo, a través de un proceso cuyos detalles todavía no han sido esclarecidos, los líderes de Kinai fueron capaces de alzarse en una posición hegemónica -al menos dentro de la mitad occidental del archipiélago- y establecer un sistema de adquisición y redistribución del hierro, en paralelo a la construcción de los *kofun*. De esta forma, el culto surgido en torno a los mandatarios fallecidos y sepultados en estos colosales túmulos, a quienes se les consideró bien “divinidades” bien “interlocutores” con el plano divino, tendría como objetivo primario implorar por la obtención del metal y la continuidad de la organización que garantizaba el suministro del hierro a través de los intercambios con el continente, apelando a la prolongación de las funciones que estos líderes habían desempeñado en vida²⁸.

5. LOS CENTROS CEREMONIALES DE OKINOSHIMA Y MIWA

Lejos de ser una mera especulación teórica, la hipótesis según la cual los caudillos enterrados en los *kofun* fueron objeto de culto en el Japón protohistórico puede ser parcialmente corroborada a través del estudio de los centros ceremoniales del mismo período. En este sentido, debe prestarse atención en primer lugar al conjunto de yacimientos descubiertos en la isla de Okinoshima.

Ubicada en el estrecho de Tsushima a unos 55 km. de Kyūshū y unos 130 km. de la península de Corea, esta pequeña ínsula con una superficie de 1 km² fue habitada por primera vez durante el periodo Jōmon, convirtiéndose más tarde en un importante punto de paso en la ruta que conectaba el archipiélago con el continente. Durante las excavaciones arqueológicas realizadas entre 1954 y 1969, salieron a la luz numerosos yacimientos en promontorios y abrigos rocosos que, a partir de los artefactos hallados, han sido interpretados como espacios ceremoniales en donde se rendía culto a entidades sobrehumanas. Por ejemplo, en el yacimiento número 18 (s. IV), situado sobre una enorme roca, se hallaron espejos de bronce, abalorios de ja-

27. MATSUGI, T.: *Kofun...*, 2011, 67-71.

28. *Ibidem*, 127-128.

deíta, jaspe y talco, y pequeños cuchillos de tipo *warabite*²⁹; entre los espejos, algunas piezas obtenidas con los mismos moldes han sido halladas en Yamaguchi (*kofun* de Miyanoshū) y Mie (yacimiento de Kuwana). Igualmente, en el yacimiento número 17 (s. IV), se encontró un equipo ritual integrado por más de 500 objetos, incluyendo espadas de hierro, cuchillos de tipo *warabite*, brazaletes de piedra, abalorios y espejos de bronce, de los cuales se ha confirmado la existencia de espejos gemelos en varios *kofun* de Ōsaka y Kyōto³⁰.

El hecho de que los objetos depositados como ofrendas votivas (*hōkenhin*) pertenezcan exactamente a las mismas categorías de artículos que componen los ajuares funerarios hallados en los *kofun*, podría indicar que los habitantes de estas regiones del archipiélago consideraban a las entidades a las que se rendía culto en Okinoshima y a los líderes inhumados en estos mausoleos como seres dotados de la misma condición divina. Según Oda Fujio e Inoue Mitsusada, la presencia de categorías análogas indicaría que estas entidades y los espíritus de los fallecidos eran venerados a través de los mismos procedimientos, es decir, que todavía no existía una separación estricta entre los conceptos de “ritual funerario” (*sōgi*) y “ritual votivo” (*saishi*)³¹. Sin embargo, como Yuba Tadanori advierte, un análisis pormenorizado de los artefactos encontrados en Okinoshima también revela una diferencia fundamental: los objetos consagrados aquí muestran con frecuencia una manufactura tosca y rudimentaria, como espadas sin filo que carecen de carácter práctico³². Por ello, también es muy probable que existiese algún tipo de distinción entre las divinidades intangibles -resultado de una percepción animista de elementos y fenómenos naturales- y las divinidades surgidas a raíz de la deificación de los caudillos humanos.

Por otra parte, los yacimientos de Okinoshima han sido comparados con frecuencia con las instalaciones religiosas ubicadas en torno al monte Miwa (prefectura de Nara), una montaña que fue considerada espacio sacrosanto desde el período *Kofun*, o incluso antes. En los alrededores de Miwa se localiza el ya citado yacimiento de Makimuku, así como seis *kofun* construidos entre la segunda mitad del s. III y la primera mitad del s. IV, por lo que estas instalaciones también debieron estar relacionadas con los procesos que alumbrarían las primeras organizaciones políticas centralizadas en Kinai.

29. Cuchillos cuya empuñadura se asemeja a la forma de un brote de helecho, o *warabi* en japonés.

30. IMAO, F.: «Kami to kami matsuri», N. Bunkazaijō (ed.), *Nihon no kōkogaku. Doitsu ten kinen gaisetsu*, Tokio, 2007, 488-495 (488-490).

31. ODA, F. et alii: «Okinoshima», I. Ōbao (ed.), *Shintō kōkogaku kōza*, vol. 5, Tokio, 1972, 9-43; INOUE, M.: *Nihon kodai ōken to saishi*, Tokio, 1984.

32. YUBA, T.: «Shintai shima - Munaka · Okinoshima», N. Bunkazaijō (ed.), *Nihon kōkogaku*, Tokio, 2007, 471-475.

En la actualidad se han contabilizado hasta 23 enclaves conteniendo artefactos y estructuras de carácter ritual, aunque la mayoría de ellos fueron saqueados en diferentes épocas, lo que ha provocado una pérdida irreparable de información³³. Entre los yacimientos que presentan un mejor estado de conservación, debe citarse en primer lugar al de Yamanokami, en donde fueron descubiertos tres espejos de bronce de pequeñas dimensiones, abalorios de jaspé, cristal y talco, y cerámicas elaboradas a mano, en un espacio rectangular pavimentado con piedras dispuestas en torno a una gran roca. Asimismo, en Okukakiuchi, al oeste de Yamanokami, se hallaron en 1965 grandes vasijas de tipo *kame*, próximas a una gran roca, en cuyo interior se habían introducido réplicas de objetos y cerámicas de tipo *sue*³⁴. Aunque en estos yacimientos no han aparecido los mismos tipos de espejos de bronce empleados en Okinoshima como ofrendas votivas, parece correcto concluir que las instalaciones de ambos lugares formaban parte del mismo “sistema religioso”, establecido durante la primera parte del período Kofun, y en donde también debían estar incluidas las tumbas tumulares.

6. LA METAMORFOSIS DE LOS KOFUN

A partir del s. VI, las ceremonias y actos rituales de Okinoshima, que se habían celebrado hasta entonces sobre promontorios, comienzan a realizarse al amparo de abrigos rocosos, mientras que en los depósitos cada vez se hace más patente la presencia de objetos que expresan indudables vínculos con las culturas continentales, como cerámicas de origen chino y cabezas de dragón elaboradas en la península de Corea³⁵.

Estos cambios son paralelos a la transformación que sufren en el mismo período los *kofun*, cuyas cámaras sepulcrales, ubicadas inicialmente en la parte superior de los túmulos y selladas una vez depositado el cuerpo del fallecido, dejan paso a las llamadas “cámaras de estilo horizontal” (*yokoana shiki sekishitsu*), esto es, salas construidas a una altura próxima al nivel del suelo exterior y provistas de un pasillo que da acceso permanente a su interior. Este nuevo estilo, que se observa por primera vez en Kyūshū en la segunda mitad del s. IV, se difundiría por otras regiones, incluyendo Kinai, en el s. VI, convirtiéndose en el modelo estándar hasta la desaparición de los *kofun* entre fines del s. VII y principios del s. VIII³⁶.

33. SHINTANI, T.: *Ise jingū to sanshu no jingi. Kodai Nihon no saishi to tennō*, Tokio, 2013, 30-31.

34. Cerámica semivitrificada, de tonos azules o grisáceos, cocida a temperaturas de 1.000 °C.

35. YUBA, T.: «Shintai shima - Munaka · Okinoshima», N. Bunkazaijō (ed.), *Nihon kōkogaku*, Tokio, 2007, 471-475.

36. YANAGIZAWA, K.: «Yokoana shiki sekishitsu no seiritsu to fukyū», N. Bunkazaijō (ed.), *Nihon kōkogaku*, Tokio, 2007, 526-533 (526).

Sin embargo, la adopción de las cámaras de corredor, más allá de una mera modificación arquitectónica, estuvo acompañada por un conjunto de importantes novedades, que evidencian una profunda alteración de la función y del significado mismo del que habían estado provistas originalmente estas estructuras. Así, las paredes de las cámaras, que hasta entonces habían estado decoradas únicamente con motivos geométricos de carácter simple, se convierten en el soporte de verdaderas pinturas murales, con una iconografía dominada por embarcaciones y aves³⁷. A los ajuares funerarios se unen vajillas de cerámica formadas por toda clase de platos, fuentes, bandejas, vasijas y copas, en ocasiones usadas de modo efectivo como recipientes de alimentos y líquidos³⁸. Finalmente, las cámaras, que habían sido consagradas a un único individuo, comienzan a alojar los restos de varios miembros del mismo linaje, en ocasiones pertenecientes a generaciones diferentes³⁹.

Todo ello puede ser interpretado como la manifestación material de una metamorfosis de la ideología asociada originalmente a los *kofun*. Mientras que en la primera mitad del período las cámaras proyectaban el cuerpo del líder fallecido hacia el firmamento, situándolo en un lugar física y espiritualmente inaccesible para la comunidad, y acompañándolo de bienes de prestigio como espejos y armas de metal, los nuevos espacios mortuorios se convierten literalmente en la “residencia” de los difuntos, a quienes se les provee del equipo necesario para continuar con el mismo “estilo de vida” en el más allá. De este modo, las cámaras de corredor ponen en evidencia la aceptación de un concepto, el de “ultramundo”, que hasta entonces no podía ser percibido con claridad en el registro arqueológico, revelando al mismo tiempo la disolución de uno de los objetivos iniciales de la construcción de estas estructuras tumulares, esto es, la deificación de los líderes fallecidos de la élite gobernante.

7. BUDISMO Y SINTOÍSMO

Aunque en el ámbito de la arqueología japonesa la inmensa mayoría de los estudios se han limitado a la clasificación formal y tipológica de los *kofun* sin explicar los orígenes de esta revolución conceptual, no resulta arriesgado suponer que la llegada del budismo al archipiélago japonés durante el s. VI estuvo, directa o indirectamente, relacionada con el establecimiento de esta nueva cosmovisión vital. Más allá, la aceptación de este complejo filosófico-religioso impulsaría la sistematización de las creencias y cultos indígenas, al tiempo que estimuló el establecimiento de una ideo-

37. SHIRAISHI, T.: «Kofun jidai gaisetsu», N. Bunkazaijō (ed.), *Nihon kōkogaku*, Tokio, 2007, 414-435 (434-435).

38. YANAGIZAWA, K.: «Yokoana shiki...», 2007, 526-533 (531).

39. MATSUGI, T.: *Kofun...*, 2011, 190-192.

logía original, en donde la divinización de los gobernantes, cada vez provistos de un poder más absoluto, llegaría a una nueva etapa.

Según el *Nihon Shoki*, el budismo en su vertiente mahāyāna (en japonés *daijō bukkyō*)⁴⁰ fue introducido oficialmente en Japón en el año 538, tras haberse difundido antes en la China Han hacia los primeros siglos de la Era Cristiana y luego en los diferentes reinos de la península de Corea durante los ss. IV y V. Como señala Shimode, lejos de constituir una simple guía moral o una fe personal, el budismo abarcaba, además de su núcleo dogmático en un sentido estricto, innumerables elementos y aspectos de muy diversa índole: artísticos, humanísticos, sociales, científicos, etc., incluyendo también una teoría y una praxis política. Por ello, la consolidación de este sistema en tierras japonesas no fue consecuencia de una acción individual o fortuita, sino necesariamente fruto de una empresa continuada en el tiempo y dirigida por la élite gobernante⁴¹.

Sin embargo, esto tampoco significa que este proceso no estuviese exento de dificultades. La aquiescencia hacia el budismo implicaba, en otras palabras, la aceptación de una nueva civilización continental, pero dado que la propagación de esta cultura podía alterar la posición de poder de los linajes dominantes, no todos los que formaban parte de la élite dirigente se mostraron proclives a la religión foránea. El conflicto resultante entre la facción probudista, encabezada por el clan Soga, y la oposición acaudillada por la familia Mononobe, habría de concluir finalmente con la victoria de los primeros tras la batalla de Teibi (587), dejando las puertas abiertas a la budización de Japón y, más allá, la construcción de un Estado según el modelo chino.

Es fundamental observar, no obstante, que pese a este antagonismo inicial, el budismo no desplazó, total o parcialmente, al conjunto de cultos, prácticas y creencias locales, si no que, más bien, se adaptó al contexto insular desempeñando funciones propias y satisfaciendo necesidades espirituales que no hallaban respuesta dentro de los dogmas autóctonos. Así, por ejemplo, como una institución religiosa de carácter internacional, el budismo se convirtió en un vehículo esencial para la divulgación de la cultura china en el archipiélago, mientras que a nivel popular, imbuido en una mezcla de temor y admiración debido a los poderes mágicos que se le atribuían, las encarnaciones de Buda como *Yakushi* (Buda de la Medicina) y *Kannon* (Buda de la Compasión) se convirtieron rápidamente en objeto de culto⁴². Más aún, si nos atenemos a la tesis del historiador Kuroda Toshio (1926-1993), el *shintō* o sintoísmo -tér-

40. Una de las principales tendencias o ramas del budismo, junto a la llamada theravāda, surgidas tras la muerte de Buda.

41. SHIMODE, S.: «The Japanese response to Buddhism», K. Kasahara (ed.), *A History of Japanese Religion*, Tokio, 2001, 50-60 (50-52).

42. HALL, J. W.: *El imperio japonés*, Madrid, 1973, 51-52.

mino con el que generalmente se identifica a la “religión tradicional” o “primigenia” de las islas- no existía como un sistema teológico y ritual independiente antes de la introducción del budismo, sino que, más bien, éste debe ser comprendido como un “componente” o una “prolongación” del sistema surgido a raíz de la difusión de esta doctrina continental⁴³. Aunque el planteamiento de Kuroda -que ha constituido el punto de partida de un movimiento revisionista dentro de los estudios sobre la historia de la religión en Japón- era notablemente controvertido, lo cierto es que desempeñó un papel trascendental al contextualizar el sintoísmo haciendo comprender que numerosos fenómenos y elementos -institucionales, doctrinales o litúrgicos- asociados a esta religión, no se originaron en un remoto pasado anterior a la aparición de las primeras fuentes escritas, sino que fueron resultado de una dinámica política e ideológica generada en época posterior. Y es precisamente dentro de este contexto cuando se produciría por primera vez explícitamente la divinización en vida de la principal autoridad política en el archipiélago, que a partir del s. VII quedaría definida por el título de “soberano celestial”.

8. DE LOS REYES DE WA A LOS SOBERANOS CELESTIALES

Según algunas crónicas compiladas en el continente, como el *Sòng Shū* (Libro de Song) (s. V) y el *Liáng Shū* (Libro de Liang) (s. VII), a lo largo del s. V cinco “reyes” o “monarcas” (*wáng*) del “país de Wa” (*Wō guó*) -término con el que se designaba en China a la principal organización política del archipiélago- enviaron embajadas hasta en trece ocasiones a la corte imperial china, con el objetivo de legitimar su posición en el ámbito doméstico japonés y obtener la aprobación del máximo mandatario continental respecto a las actividades expansionistas de Wa en el sur de la península de Corea. Los nombres atribuidos por las crónicas chinas a estos monarcas son San, Chin, Sai, Kō y Bu. En la actualidad, los tres últimos se hacen corresponder respectivamente con los soberanos Ingyō, Ankō y Yūryaku citados en el *Nihon Shoki*, pero entre los especialistas no hay acuerdo respecto a la identidad de San y Chin⁴⁴.

Independientemente de su identificación, si aceptamos el contenido de estas crónicas, puede deducirse que, hacia principios del s. V, se había establecido en las islas un sistema en donde la principal autoridad política disfrutaba de la dignidad de “rey”. Pero todavía más importante, la aplicación de este término no dependía únicamente de cómo percibían los dirigentes chinos a los caudillos del país de Wa, sino

43. KURODA, T.: «Shinto in the History of Japanese Religion», *Journal of Japanese Studies*, 7-1, 1981, 1-21.

44. NITŌ, A.: «Yamato ōken no seiritsu», *Rekishigaku Kenkyūkai · Nihonshi Kenkyūkai* (ed.), *Nihonshi kōza*, vol. 1, Tokio, 2004, 101-133 (123-124).

que, gracias a algunos materiales arqueológicos descubiertos en Japón, también sabemos que este título ya era empleado por los propios habitantes del archipiélago durante esta época. Así, la espada descubierta en 1976 en el túmulo nº 1 del yacimiento de Inaridai (prefectura de Chiba), datada hacia la primera mitad del s. V, dispone de una inscripción damasquinada formada por doce caracteres, en donde puede leerse “El rey te concede [esta espada]. Consévala con respeto [...]”, empleando el mismo logograma que las crónicas chinas destinaban para “rey”⁴⁵. Ello evidencia, además, la difusión en el archipiélago del sistema de escritura chino, aunque a tenor de las fuentes que se conservan, su uso debía estar limitado a la élite gobernante.

Ciertos documentos muestran que, algunas décadas después, empieza a surgir un tratamiento parcialmente diferente para la figura del soberano. Por ejemplo, en la inscripción de la espada del *kofun* de Inariyama (prefectura de Saitama), compuesta por 115 caracteres y fechada en el 471 (o 531, según otra interpretación), el logograma de “rey” (*kimi*) es precedido por el prefijo “gran” (*Ō*), constituyendo esto la primera evidencia material del título de *Ōkimi*, “gran monarca” o “gran soberano”, que refleja la intención de magnificar la dignidad real y que sería empleado en la corte hasta finales del s. VII⁴⁶. Más allá, en la inscripción de la espada del *kofun* de Edafunayama (prefectura de Kumamoto), a la que se le atribuye una cronología similar, al título de *Ōkimi* se le antepone la expresión *ame no shita shiroshimesu*, que puede ser traducida literalmente como “el gran monarca que gobierna bajo el cielo”⁴⁷. Según Nitō, ello indicaría un distanciamiento del sistema sinocéntrico, en donde China era conceptualizada como el núcleo del mundo civilizado, y el grado de salvajismo o barbarie se acentúa a medida que nos alejamos de la corte imperial⁴⁸. De este modo, la adopción de este tipo de fórmulas por los dirigentes de Wa respondería a la voluntad de trascender la cosmología jerárquica del sinocentrismo, enfatizando una diferencia cualitativa con el *huángdì* o emperador chino, y estableciendo a su vez un nuevo sistema etnocéntrico. Es decir, el uso del término “cielo” reflejaría el deseo de los soberanos de Wa de convertirse en el centro de su propio *axis mundi*.

Tras su instauración en la segunda mitad del s. V, no tenemos testimonios documentales que indiquen modificaciones sustanciales de este sistema durante la siguiente centuria, pero a lo largo del s. VII se fijan algunos términos y fórmulas que reflejan el establecimiento de las bases ideológicas y conceptuales de la institución imperial japonesa tal como será conocida en época histórica. En este sentido, debe citarse en primer lugar la adopción como título para la máxima autoridad de una pa-

45. OKIMORI, T.: *Nihongo no tanjō...*, 2003, 15-16.

46. OKIMORI, T.: *Nihongo no tanjō...*, 2003, 20-22.

47. *Ibidem*, 31-33.

48. NITŌ, A.: «Yamato ōken...», 2004, 101-133 (127-130).

labra, constituida por dos sinogramas, *tiān* (“cielo” o “firmamento”) y *huáng* (“soberano” o “máximo gobernante”), que suele ser traducida a lenguas occidentales como “emperador”, aunque su significado textual es “soberano celestial”. Aunque la lectura moderna de estos caracteres en Japón es *tennō*, no obstante, durante la Antigüedad japonesa a estos logogramas se le atribuía una diferente doble lectura: *Ōkimi*, en el caso de hacer referencia al soberano vigente, y *Sumeroki* o *Sumera*, en el caso de hacer alusión a soberanos de generaciones pasadas⁴⁹.

Por otra parte, aunque existen opiniones discrepantes⁵⁰, es muy probable que el título de soberano celestial se adoptase a raíz de un préstamo desde la lengua china, en donde el término *Tiānhuáng Dàdì* (“emperador soberano de los cielos”) surge hacia el s. III a.C. -época en la que florece en el continente la astrología adivinatoria- como apelativo de la Estrella Polar. Dentro de la filosofía taoísta, este cuerpo celeste fue objeto de veneración debido a su posición central dentro de las observaciones astronómicas, dando origen a un proceso de personificación y divinización que lo situaría como la deidad suprema hasta el s. VI⁵¹.

Respecto a la fecha de adopción de este título en Japón, se han propuesto diversas teorías desde principios del s. XX, pero en la actualidad el documento más antiguo en donde pueden reconocerse estos caracteres es un *mokkan*, esto es, una tablilla de madera usada como soporte físico para transmitir comunicaciones administrativas, descubierta en 1998 durante las excavaciones de una factoría cercana a los restos del palacio de Asuka Kiyomihara (prefectura de Nara)⁵². El texto de la tablilla no contiene fecha alguna, pero en dos *mokkan* hallados durante la misma investigación aparece registrado “diciembre del año *teichū*”, esto es, el decimocuarto año del ciclo calendárico de origen chino, que se corresponde con el año 677, dato que, además, concuerda con la tipología de la cerámica descubierta en el mismo lugar. Aunque según el relato de las crónicas *Kojiki* y *Nihon Shoki*, el primer “soberano celestial” fue Jinmu, descendiente directo de la diosa solar Amaterasu y entronizado en el año 660 a.C., lo cierto es que, en el momento presente, el registro arqueológico evidencia que el primer gobernante histórico sobre territorio japonés que adoptó el

49. El término *Sumeroki* es de etimología incierta. Se ha propuesto un origen a partir del sánscrito *Sumeru*, esto es, el nombre de la montaña que en la cosmología budista se sitúa en el centro del universo, y por extensión, indica una categoría “suprema” o “excelente”. Sin embargo, según Saigō Nobutsuna, la raíz de esta palabra se encuentra en el japonés *sumu*, “llegar a ser puro, límpido o transparente”. La terminación *ki* (*gi*) indica “varón” o “sexo masculino” (YOSHIMURA, T.: *Kodai...*, 1998, 226-229).

50. Por ejemplo, Fumio Kakubayashi ha discutido sobre la posibilidad de que el título de “soberano celestial” sea el resultado de la evolución de otros términos usados previamente en Japón (KONDŌ, S.: «Ōkimi ametarishi hiko’ ni suite. Nana seiki no kunshugō», *Takamado Shigaku*, 17, 2001, 32-45 (34-37)

51. YOSHIMURA, T.: *Kodai...*, 1998, 219-220.

52. *Ibidem*, 224-225.

título de “soberano celestial” fue el príncipe Ōama, quien reinaría entre los años 673 y 686 d.C. Además, Ōama recibió tras su muerte los nombres póstumos de *Tenmu* -con el que es conocido en la actualidad- y *Amano-nunahara-okinomahito*, en donde *okinomahito* hace referencia a los sabios inmortales del taoísmo, lo que refuerza la hipótesis del origen continental del título de “soberano celestial”⁵³.

Más allá, algunos estudios plantean que Ōama no sólo fue el primer monarca japonés que se autocalificó como “soberano celestial”, sino que, además, sería el responsable de un auténtico proceso de divinización a través del cual se dotó a su figura en vida de un carácter sobrehumano, equiparándolo de forma explícita con las entidades denominadas *kami*.

9. LA DIVINIZACIÓN DEL SOBERANO CELESTIAL

En el año 672, a la muerte del soberano Tenji, se produce una disputa por la sucesión al trono entre su vástago, el príncipe Ōtomo, y el hermano de Tenji, el príncipe Ōama -nombrado inicialmente su heredero-, que daría lugar a la llamada “Guerra de Jinshin” (*jinshin no ran*)⁵⁴. Tras un mes de contienda, Ōama, apoyado por diversas familias aristocráticas y clanes provinciales que habían quedado descontentos por la política del difunto soberano, se alzó con la victoria, estableciéndose en el nuevo palacio de Asuka Kiyomihara como el “soberano celestial”, y dando inicio a un profundo proceso de centralización y reorganización estatal siguiendo el modelo de la dinastía Táng en el continente.

Como señala Naoki, aunque la mayor parte de la historiografía moderna ha enfatizado tradicionalmente la introducción de elementos y fórmulas propias de la organización burocrática china, la construcción del nuevo orden imperial por Ōama se sostuvo no sólo en medidas de carácter administrativo o militar, sino también en la instauración de un conjunto original de ritos, cuyo principal objetivo era convertir al soberano celestial en la cabeza de un sistema religioso que estaba integrado por cuatro estratos principales: en su cima se situaba la jerarquía de los *kami*, en donde Amaterasu, diosa del sol y fundadora del linaje imperial, fue elegida por encima de los *kami* venerados por otros clanes; en un segundo nivel se ubicó la jerarquía de los gobernantes sacerdotales, en la que el soberano celestial disfrutaba de una posición privilegiada; en tercer lugar, se estableció un sistema ritual cuyas ceremonias más importantes se llevaban a cabo por y para el soberano; y finalmente, se fundó un sistema

53. *Ibidem*, 220.

54. INOUE, M. y BROWN, D. M.: «The century of reform», J. H. Whitney (ed.), *The Cambridge History of Japan*, vol. 1, Cambridge, 1993, 163-220.

de santuarios, cuyo centro fue ocupado por el santuario de Ise, escenario de los cultos dirigidos a la veneración de la diosa del sol⁵⁵.

Aunque este esquema resulta parcialmente válido para comprender las vertientes doctrinales e institucionales del nuevo sistema, sin embargo, no puede olvidarse que el propósito último de Ōama era probablemente la sacralización de su propia figura como forma de consolidar su posición en el nuevo contexto socio-político surgido tras las luchas intestinas de 672, situándose no sólo a la cabeza del estamento sacerdotal, sino, más allá, incorporándose al propio panteón de los *kami* como divinidad entre los mortales. De este modo, el soberano celestial surgía como el nexo de unión entre las esferas divina y terrenal, monopolizando la comunicación entre dioses y humanos. Como se discutirá en el siguiente apartado, un vehículo fundamental para lograr este objetivo fue la construcción de una mito-historia que establecía vínculos consanguíneos entre los *kami* fundadores del país y el soberano celestial. Pero antes de analizar este aspecto en detalle, es necesaria una reflexión previa sobre la propia naturaleza del proceso de divinización.

Aunque existen pocas dudas sobre la responsabilidad de Ōama en la instauración de este sistema -y en este sentido puede hablarse, por tanto, de un programa impuesto desde el poder-, al mismo tiempo algunos testimonios podrían indicar que su equiparación con los *kami* no fue exclusivamente fruto de su voluntad personal. En este sentido, resulta esclarecedor el análisis del *Man'yōshū* -la antología poética más antigua de Japón- llevado a cabo por Yoshimura Takehiko, quien ha advertido la presencia de algunas fórmulas que reflejarían una conceptualización divina del soberano como resultado de mecanismos diferentes a la simple exigencia ideológica y vertical desde el poder.

Los trabajos de compilación del *Man'yōshū* -que está compuesto por 20 volúmenes- fueron finalizados durante la segunda mitad del s. VIII, aunque la obra contiene versos pertenecientes a épocas muy diferentes y se piensa que sus poemas más antiguos son creaciones anteriores al s. VII⁵⁶. Entre todas estas composiciones, Yoshimura destaca la existencia de un conjunto de versos redactados durante el último cuarto del s. VII, en donde es posible observar la expresión *Ōkimi wa kami ni shimaseba*, que ha sido interpretada como “Porque el gran monarca es una divinidad (*kami*)” o “Gracias a que el gran monarca es una divinidad”, manifestando que las acciones y empresas realizadas por el soberano son posibles merced a su naturaleza sobrehumana. Así, por ejemplo, el poema n° 4.260, “Gracias a que el gran monarca es una divinidad,

55. NAOKI, K.: «The Nara state», J. H. Whitney (ed.), *The Cambridge History of Japan*, vol. 1, Cambridge, 1993, 221-267 (226-227).

56. Sobre la estructura y el proceso de creación del *Man'yōshū*, ver NAKANISHI, S.: *Man'yōshū*, Tokio, 1978.

ha hecho que los campos en donde yacen los caballos sean su capital”, expresando la conversión de un arrozal o una zona de cultivo en la sede de la corte⁵⁷. Igualmente, el poema n° 4.261, “Gracias a que el gran monarca es una divinidad, ha hecho que los pantanos en donde cantan las aves sean su capital”⁵⁸. Aunque originalmente se pensaba que estos textos constituían una referencia literal al lugar físico en donde Ōama emplazó el palacio de Asuka Kiyomihara, en la actualidad se consideran la expresión de una nueva cosmología, aceptando el término “capital” en un sentido alegórico, o bien, una alusión simbólica al nuevo contexto sociopolítico surgido tras su victoria en 672. Otro dato a tener en cuenta es la autoría del primer poema, que ha sido atribuido a Ōtomo no Miyuki, miembro de una familia aristocrática que apoyó a Ōama durante la guerra de Jinshin, y que sería nombrado “gran general” (*dai shōgun*) por sus méritos durante la contienda.

Como el propio Yoshimura indica, no puede descartarse la posibilidad de que la deificación en vida de la máxima autoridad política en el archipiélago se hubiese gestado en un momento anterior al reinado de Ōama. Por ejemplo, en el *Man'yōshū* también se encuentra al menos un poema en donde se reconoce a su hermano Tenji como *kami*⁵⁹. Por otra parte, algunos investigadores consideran que la atribución de un carácter divino en vida, lejos de ser resultado de una operación previsible, debió estar originada por algún acontecimiento de primera magnitud, y, en este sentido, el impacto de la victoria de Ōama podría haber sido lo suficientemente profundo como para originar una atmósfera favorable al tratamiento del soberano como entidad sobrehumana en vida⁶⁰.

Dado el papel jugado por Ōama como promotor del Estado surgido tras la guerra de Jinshin, redefiniendo a los miembros de las familias aristocráticas y los clanes provinciales aliados como funcionarios y oficiales de la nueva estructura administrativa, puede concluirse que, muy probablemente, la deificación del poder imperial estuvo sostenida por una red de elementos con intereses comunes. Aunque todavía son muchas las lagunas existentes en nuestro conocimiento, el desarrollo de este proceso debió tener necesariamente un carácter poliédrico, siendo no solo el resultado de un

57. *Ōkimi wa kami ni shimaseba akagoma no harabafu tai wo miyako to nashitsu* (YOSHIMURA, T.: *Kodai...*, 1998, 210; trad. del autor). *Harabafu* (*harabau*) significa literalmente “yacer sobre el vientre” o “reptar” (MATSUMURA, A. (ed.): *Daijirin*, Tokio, 1990, 2.115).

58. *Ōkimi wa kami ni shimaseba mizudori no sudaku mizunuma wo miyako to nashitsu* (YOSHIMURA, T.: *Kodai...*, 1998, 210; trad. del autor).

59. Poema n° 230 (NAKANISHI, S.: *Man'yōshū jiten*, Tokio, 1985, 161). Sin embargo, según Nakanishi, los caracteres “cielo” y “soberano” reciben aquí la lectura *Sumeroki*, lo cual indicaría que su tratamiento como ser divino fue posterior a su fallecimiento.

60. YOSHIMURA, T.: *Kodai...*, 1998, 212.

programa impuesto verticalmente desde el poder sino también la consecuencia de un acuerdo, tácito o explícito, entre diversas fuerzas y facciones sociales.

10. EL NACIMIENTO DE LA MITO-HISTORIA

Sin duda alguna, uno de los mecanismos más efectivos en la sacralización de la autoridad política en Japón fue la formulación de un relato mito-histórico que establecía vínculos genealógicos entre la máxima categoría de los *kami* -las “divinidades celestiales” o *amatsukami*- y la élite gobernante, convirtiendo a sus miembros en herederos de la estirpe celestial al tiempo que les concedía una condición sobrehumana. Como señalan Breen y Teeuwen, la creación del mito tendría como función primordial exhibir un presente enraizado en un pasado divino, y de este modo legitimarlo transmutándolo en algo inmodificable⁶¹.

Los trabajos de codificación de esta mito-historia fueron iniciados durante el reinado de Ōama, aunque no concluirían hasta las primeras décadas del s. VIII, cuando dos crónicas, el *Kojiki* y el *Nihon Shoki*, fueron presentadas oficialmente en la corte. Aunque ambos textos fueron engendrados en un mismo contexto histórico, el resultado final presenta algunas importantes divergencias, tanto en formato como en contenido, que continúan planteando en la actualidad dudas e interrogantes entre los investigadores. En primer lugar, mientras el *Kojiki* está redactado combinando tres estilos diferentes (escritura china con lectura y sintaxis china -*kanbun*-, escritura china usada por su valor fonético original para representar sonidos de la lengua japonesa, y escritura china con una lectura japonesa), el *Nihon Shoki* está compuesto ajustándose fielmente a las normas de redacción *kanbun*⁶². Segundo, frente al *Kojiki*, que presenta una única línea argumental de acontecimientos, el *Nihon Shoki* enumera diferentes versiones de la misma historia, exhibiendo una primera versión del relato y citando a continuación versiones ligeramente diferentes⁶³. Y tercero, el contenido del *Kojiki* y el *Nihon Shoki* se distingue en algunos puntos fundamentales, como el peso concedido a la diosa solar Amaterasu.

El contenido del primer volumen del *Kojiki* -que está dividido en tres partes- puede sintetizarse del siguiente modo:

1. Tras el suceso cosmogónico, surgen las primeras generaciones divinas en el Altiplano Celestial (*Takama no hara*), cuyos últimos representantes, Izanagi y su hermana-esposa Izanami, dan origen al archipiélago japonés así como a numerosas

61. BREEN, J. y TEEUWEN, M.: *A new history of Shinto*, Oxford, 2010, 28.

62. RUBIO, C. y MORATALLA, R. *Kojiki* (eds. / trads.): *Crónicas de Antiguos Hechos de Japón*, Madrid, 2005, 35-37.

63. BREEN, J. y TEEUWEN, M.: *A new history...*, 2009, 28.

deidades. Izanami fallece tras alumbrar al dios del fuego, migrando al inframundo. Izanagi, deseoso de recuperar a su compañera, marcha al averno, pero al descubrir su cadáver en descomposición, huye aterrorizado. Tras escapar, realiza un ritual de purificación, engendrando con ello a la diosa del sol Amaterasu, el dios de la luna Tsukuyomi y el dios de la Tormenta Susanoo.

2. El carácter vehemente de Susanoo desencadena un enfrentamiento con Amaterasu, quien se recluye en una cueva sumiendo al mundo en tinieblas. Los dioses celestiales consiguen que Amaterasu salga de su retiro, expulsando además a Susanoo de la región celestial, quien se asienta en el país de Izumo de la isla de Honshū.

3. Amaterasu y el dios Takami-musubi deciden extender su dominio sobre el archipiélago, y envían a su nieto Ninigi, a quien conceden tres tesoros celestiales (joyas, un espejo y una espada), a tomar posesión del territorio. Ninigi desciende sobre la isla meridional de Kyūshū, y luego su bisnieto Kamu-yamato-iware-biko conquista el territorio hasta la región de Kinai, coronándose el primer soberano celestial y recibiendo el nombre póstumo de Jinmu. Con el relato de la “campaña oriental de Jinmu” (*Jinmu tōsei*) concluye la llamada “Era de los Dioses” y da inicio la “Era de los Héroes”, que se extiende hasta el reinado del soberano Ōjin.

Aunque el *Nihon Shoki* ofrece una estructura común, también existen importantes disimilitudes desde el comienzo de la obra. Así, el *Kojiki* inicia su relato con una escueta mención al suceso cosmogónico (la “separación del Cielo y la Tierra” o *tenchi kaibyaku*), pasando en seguida a enumerar el nacimiento de los dioses celestiales, mientras que en el *Nihon Shoki* se relata con detalle la formación del mundo a partir del “caos” (*konton*) original, en un pasaje que refleja la influencia de las ideas especulativas chinas⁶⁴. Igualmente, la primera divinidad descrita en el *Kojiki* es Ameno-minaka-nushi, esto es, el “Señor del Centro de los Cielos”, del cual no existe la menor referencia en el *Nihon Shoki*. Yoshii Iwao, uno de los mitólogos japoneses más destacados del s. XX, interpreta a esta divinidad como una versión japonesa del *Tiān-huáng Dàdì* chino, es decir, la personificación de la estrella polar venerada en el credo taoísta, hecho que es necesario poner en relación con los títulos póstumos adoptados por los soberanos japoneses durante el s. VII, en donde la alusión al cielo (*ame*) constituye una referencia constante. De este modo, el *Kojiki* refleja la formación de una ideología inexistente antes de este período, que habría de culminar durante los reinados de Ōama y su consorte Unonosarara, quien se convirtió en soberana tras la muerte de su marido y recibiría luego los títulos póstumos de “soberana celestial Jitō” y “princesa de la ancha y alta llanura celestial” (*Takama-no-hara-hiro-no-hime*)⁶⁵.

64. NAUMANN, N.: *Antiguos mitos japoneses*, Barcelona, 1999, 34-35.

65. YOSHIMURA, T.: *Kodai...*, 1998, 231-233.

Sin embargo, probablemente la diferencia más llamativa al comparar ambas obras sea la depreciación del rol de Amaterasu en el *Nihon Shoki*. Así, mientras en el *Kojiki* son Amaterasu y Takami-musubi quienes ordenan el descenso de las divinidades celestiales para dominar el archipiélago, enfatizando la posición hegemónica de la primera como fundadora del linaje imperial, el *Nihon Shoki* sólo cita al segundo, minimizando la ideología solar como fuente de autoridad. Esta asimetría resulta todavía más notable cuando se analiza el cuerpo de edictos (*senmyō*) promulgados durante la primera mitad del s. VIII, en donde es habitual referirse al soberano como descendiente de las divinidades celestiales, y, de modo específico, de Amaterasu⁶⁶.

Mientras que resulta indudable que las historias imperiales chinas sirvieron como modelo para la compilación del *Nihon Shoki*, ello no explica, sin embargo, la presentación de versiones paralelas y la supresión de la figura de Amaterasu. En cualquier caso, siguiendo a Breen y Teeuwen, tal vez deba afirmarse que lo más importante en este sentido es que el *Kojiki* y el *Nihon Shoki* no fueron simplemente el resultado de una “codificación” de tradiciones, orales o escritas, preexistentes, sino, más bien, la plasmación de un nuevo discurso, que, tal como demuestran las desavenencias entre ambos textos, todavía estaba en pleno proceso de regulación durante las primeras décadas del s. VIII. Por ello, desde el punto de vista de la deificación de las élites gobernantes, lo más significativo no serían las diferencias entre los dos relatos, sino, más bien, la insistencia en una idea común, esto es, la ascendencia divina del soberano celestial.

11. CONCLUSIONES: DEIFICACIÓN *POST MORTEM* Y DEIFICACIÓN *IN VITA*

El análisis de las evidencias arqueológicas y documentales en el archipiélago japonés a lo largo del primer milenio después de Cristo permite esclarecer la existencia de dos procesos diferentes a través de los cuales se concedió una naturaleza sobrehumana a los individuos más relevantes de las élites locales. Estos procesos, sucesivos en el tiempo, estuvieron dotados de un carácter diametralmente opuesto: frente a la deificación del líder difunto como mecanismo simbólico que permitiese la continuidad del sistema de alianzas territoriales y el suministro de recursos materiales, la atribución en vida de una condición divina por los máximos dirigentes constituyó una verdadera innovación ideológica, fruto del nuevo contexto sociopolítico surgido a lo largo del s. VII, destinada a actuar como fuente de legitimación y perpetuación del poder.

66. BREEN, J. y TEEUWEN, M.: *A new history...*, 2009, 30-31.

La introducción de la agricultura intensiva basada en el cultivo del arroz hace aproximadamente 2.500 años, seguida por la difusión de la metalurgia poco tiempo después, daría inicio a un proceso de complejización y estratificación en las islas, que se haría especialmente visible durante la segunda mitad del período Yayoi. Y este proceso cristalizaría finalmente con el ascenso a la cúspide de la pirámide social de figuras individuales, tal como refleja la erección de colosales tumbas tumulares, a partir del s. III d.C., consagradas a un único sujeto. Más allá, el análisis comparado de los equipos funerarios depositados en los *kofun* y las ofrendas aparecidas en los centros rituales de Okinoshima y Miwa sugiere que, aun con algunas diferencias, los caudillos inhumados en estos mausoleos fueron muy probablemente conceptualizados como entidades sobrehumanas, garantes de la preservación del status quo local.

La difusión de la cultura budista primero, y la construcción de un nuevo orden político y social tomando como modelo la China Táng después, tendría como una de sus consecuencias más visibles desde el punto de vista material el desmantelamiento gradual de este sistema funerario durante los ss. VI y VII. Y podemos suponer también que las transformaciones arquitectónicas experimentadas por las tumbas tumulares fueron paralelas a la extinción paulatina de las liturgias a través de las cuales se concedía una naturaleza divina a los líderes fallecidos.

Dentro de este contexto, la principal autoridad política en el archipiélago empezó a demandar durante el s. VII mecanismos originales que permitiesen justificar y legitimar su posición. La adopción de títulos como el de “soberano celestial”, que hunde sus raíces en el pensamiento taoísta, estaría asociada a la reclamación en vida de la naturaleza divina del gobernante. Además, esta reivindicación probablemente se nutrió de un cuerpo de creencias e ideas preexistentes en Japón, pero la codificación de una genealogía que enlazase a las divinidades primigenias con los soberanos celestiales -que ha sido considerada tradicionalmente una de las bases dogmáticas del sintoísmo- fue una obra acometida esencialmente entre finales del s. VII y principios del s. VIII. Por otra parte, aunque no disponemos de demasiadas evidencias, algunos testimonios podrían indicar que esta conceptualización no fue exclusivamente fruto de una inducción desde la cúspide del poder, y que dentro de las élites locales ciertos sectores fueron copartícipes en este proceso de deificación.

AGRADECIMIENTOS

La mayor parte de las referencias bibliográficas empleadas en la redacción de este artículo fueron compiladas durante la estancia del autor en el Museo Prefectural de Tokushima (Japón) en agosto del año 2013. El autor desea expresar su más sincero agradecimiento a Takashima Yoshihiro, Hasegawa Kenji, Okamoto Haruyo, Matsunaga Tomokazu y el resto del personal del Museo por sus valiosos consejos, así como a la Fundación Japón por el apoyo concedido. Igualmente, quisiera transmitir

su agradecimiento a Fernando Lozano y Pedro Giménez de Aragón por su invitación al seminario “Dioses, héroes y hombres. La divinización del poder en las sociedades antiguas”, que se llevó a cabo en la Facultad de Geografía de la Universidad de Sevilla entre los días 27 y 29 de noviembre de 2013, en donde el autor expuso la primera parte de este artículo.

BIBLIOGRAFÍA

- BARNES, G. L.: *State Formation in Japan. Emergence of a 4th-century ruling elite*, Nueva York, 2007.
- BREEN, J. y TEEUWEN, M.: *A new history of Shinto*, Oxford, 2010.
- FUKUNAGA, S.: «Social changes from the Yayoi to the Kofun periods», Society of Archaeological Studies (ed.), *Cultural Diversity and the Archaeology of the 21st Century*, Okayama, 2004, 141-149.
- HALL, J. W.: *El imperio japonés*, Madrid, 1973.
- HIROSE, K.: «Zempō kōen fun to Yamato seiken. Hi moji shiryō kara no kodai ōken he no apurōchi», K. Hirose y Y. Kojita (ed.), *Nihon kodai ōken no seiritsu*, Tokio, 2002, 1-31.
- IMAMURA, K.: *Prehistoric Japan. New perspectives on insular East Asia*, Honolulu, 1996.
- IMAO, F.: «Kami to kami matsuri», N. Bunkazaijō (ed.), *Nihon no kōkogaku. Doitsu ten kinen gaisetsu*, Tokio, 2007, 488-495.
- INOUE, M.: *Nihon kodai ōken to saishi*, Tokio, 1984.
- INOUE, M. y BROWN, D. M.: «The century of reform», J. H. Whitney (ed.), *The Cambridge History of Japan*, vol. 1, Cambridge, 1993, 163-220.
- KONDŌ, S.: «'Ōkimi ametarishi hiko' ni tsuite. Nana seiki no kunshugō», *Takamado Shigaku*, 17, 2001, 32-45.
- KONDŌ, Y.: *Zempō kōen fun no jidai*, Tokio, 1983.
- KOSUGI, Y.: «Jōmon jidai ni kaikyū shakai wa sonzai shitanoka», *Kōkogaku Kenkyū*, 37-4, 1991, 97-121.
- KURODA, T.: «Shinto in the History of Japanese Religion», *Journal of Japanese Studies*, 7-1, 1981, 1-21.
- MATSUGI, T.: *Kofun to wa nanika. Ninchi kōkogaku kara miru kodai*, Tokio, 2011.
- MATSUMURA, A. (ed.): *Daijirin*, Tokio, 1990.
- NAITŌ, T.: *Kinsei bungaku shi ron*, Tokio, 1897.
- NAKANISHI, S.: *Man'yōshū*, Tokio, 1978.
- NAKANISHI, S.: *Man'yōshū jiten*, Tokio, 1985.
- NAOKI, K.: «The Nara state», J. H. Whitney (ed.), *The Cambridge History of Japan*, vol. 1, Cambridge, 1993, 221-267.
- NAUMANN, N.: *Antiguos mitos japoneses*, Barcelona, 1999.
- NEGITA, Y.: «Sōsōgirei to fukusōhin», K. Hirose (ed.), *Kōkogaku no kiso chishiki*, Tokio, 2007, 182-189.
- NITŌ, A.: «Yamato ōken no seiritsu», Rekishigaku Kenkyūkai · Nihonshi Kenkyūkai (ed.), *Nihonshi kōza*, vol. 1, Tokio, 2004, 101-133.

- ODA, F. *et alii*: «Okinoshima», I. Ōbao (ed.), *Shintō kōkōgaku kōza*, vol. 5, Tokio, 1972, 9-43.
- OKIMORI, T.: *Nihongo no tanjō. Kodai no moji to hyōki*, Tokio, 2003.
- ŌKUBO, T.: «Kami kannen to zenzō kōen fun saishi. Kofun jidai no seiji chitsujo to ideorogī no tokushitsu o kentō suru kokoromi toshite», K. Hirose y Y. Kojita (ed.), *Nihon kodai ōken no seiritsu*, Tokio, 2002, 32-39.
- RUBIO, C. y MORATALLA, R. *Kojiki* (eds. / trads.): *Crónicas de Antiguos Hechos de Japón*, Madrid, 2008.
- SAITŌ, T.: *Nihon kōkōgaku yōgo jiten*, Tokio, 1998.
- SHIMA, Y.: *Ritsuryōsei kara rikkensei e*, Tokio, 2009, 301-318.
- SHIMODE, S.: «The Japanese response to Buddhism», K. Kasahara (ed.), *A History of Japanese Religion*, Tokio, 2001, 50-60.
- SHINTANI, T.: *Ise jingū to sanshu no jingi. Kodai Nihon no saishi to tennō*, Tokio, 2013.
- SHIRAISHI, T.: «Kofun jidai gaisetsu», N. Bunkazaijō (ed.), *Nihon kōkōgaku*, Tokio, 2007, 414-435.
- TAKAKURA, H.: «Funbo kara mita Yayoi jidai shakai no hatten katei», *Kōkōgaku Kenkyū*, 20-2, 1973, 7-24.
- TŌKYŌ SHINPŌSHA (ed.): *Dai Nippon Teikoku Kenpō*, Tokio, 1889, 5.
- YANAGIZAWA, K.: «Yokoana shiki sekishitsu no seiritsu to fukyū», N. Bunkazaijō (ed.), *Nihon kōkōgaku*, Tokio, 2007, 526-533.
- YAMAMOTO, T.: *Nihon kōkōgaku yōgo jiten*, Tokio, 2001.
- YOSHIMURA, T.: *Kodai tennō no tanjō*, Tokio, 1998.
- YUBA, T.: *Kodai saishi to shūrukurōdo no shūchakuchi Okinoshima*, Tokio, 2005.
- YUBA, T.: «Shintai shima - Munaka · Okinoshima», N. Bunkazaijō (ed.), *Nihon kōkōgaku*, Tokio, 2007, 471-475.
- YUSA, M.: *Religiones de Japón*, Madrid, 2005.
- UCHIDA, G.: *Nihon kinsei shi*, vol. I, Tokio, 1903.
- UMETANI, N.: *Oyatōi gaikokujin. Meiji Nihon no wakiyaku tachi*, Tokio, 2007.