

Las llaves del trono imperial: El problema de la condición legitimadora de las reliquias imperiales de Japón y su naturaleza sobrenatural durante el período Medieval¹

The keys to the imperial throne: The problem of the legitimizing status of the imperial relics of Japan and their supernatural nature during the Medieval period

José Narbona Pérez²
yosoyelcoleccionista@gmail.com

Resumen

Las reliquias imperiales se consolidaron como una de las principales fuentes de legitimación de los soberanos japoneses a través de su uso en las distintas etapas que conforman el solemne proceso de entronización y del privilegio que impone su posesión. El objetivo del presente artículo es analizar cómo se extendió entre la cultura erudita del período medieval una interpretación heterodoxa de su naturaleza sobrenatural. En consecuencia, en este artículo se examinará la evolución conceptual de las ceremonias entretrejidas con el acceso al trono imperial y de la propia simbología de las insignias asociadas al tennō con el fin de incidir en las razones que desembocaron en una progresiva disolución del efecto certificatorio de estos instrumentos sacros hasta la instauración del revolucionario gobierno de Meiji.

Palabras clave

Entronización - reliquias imperiales - legitimación - medieval - trono.

Abstract

The imperial regalia were consolidated as one of the main sources of legitimation of the Japanese sovereigns through its use in the different stages of the solemn process of enthronement and the privilege of its possession. The goal of this paper is to analyze

¹ Este ensayo se enmarca dentro de la actividad investigadora del GIR Humanismo Eurasia de la Universidad de Salamanca. Asimismo, el autor desea agradecer a Catalina Cheng-Lin, de la Universidad de Granada, su ayuda ofrecida en los aspectos lingüísticos del idioma japonés.

² Universidad de Salamanca, grupo de investigación GIR Humanismo Eurasia.
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0444-3346>

how a heterodoxe interpretation of its supernatural nature spread among the scholarly culture of the medieval period. Therefore, in this paper the conceptual evolution of the ceremonies connected with accession to the imperial throne and the symbology of the insignia associated with the tennō will be examined to understand the reasons that led in a progressive conversion of the certifying effect of *these sacred instruments until the stablishment of the revolutionary Meiji government.*

Keywords

Enthronement - imperial regalia - legitimation - medieval - throne.

-Recepción del artículo: 21/11/23

-Aceptación del artículo: 19/12/23

要旨: 皇室の遺物は、即位の厳粛な過程とその所有が課す特権を構成するさまざまな段階での使用を通じて、日本の主権者の正統化の主な源の1つとして統合されました。本研究の目的は、その超自然的な性質の異端的な解釈が中世の学術文化の中でどのように広がったかを分析すること、ならびに天皇の玉座へのアクセスに関連する儀式の概念的進化と関連する記章の象徴の進化を分析することです。革命的な明治政府の樹立まで、これらの神聖な文書の証明効果の漸進的な解消につながった理由に影響を与えるために。

キーワード: 即位、皇室の遺物、正統性、中世、玉座。

1. Introducción. Las reliquias imperiales en el contexto ritual de legitimación.

Cuando se piensa en las reliquias imperiales de Japón, es recurrente trazar inconscientemente un puente que las conecta con los implementos que distinguían la posición autoritaria de la realeza de las monarquías europeas o de los líderes de otros regímenes políticos. Es un hecho ocurrente realizar esta inclinación comparativa, pues su uso práctico a lo largo de gran parte de la historia del gobierno japonés, del que apenas se ha despegado hasta la actualidad, como se reflejó a la perfección durante el acceso al trono de Naruhito celebrado en la primavera de 2019, se ha debido a la función legitimadora que ha ejercido en el ejercicio del poder político del país. De esta forma, podría aceptarse el aserto referente a que este paquete instrumental formado por Yata no kagami 八咫鏡, Kusanagi no tsurugi 草薙剣 y Yasakani no magatama 八咫瓊曲玉 vendría a identificarse como un paralelismo acreditado de la corona, el cetro, la capa de armiño y el resto de piezas que validaban la posición dominante de los reyes europeos. Pero, también, de cualquier instrumento diferenciador que refuerce la autoridad de una figura autoritaria.

No obstante, esta comparación sólo es válida en cuanto a que se ciñe a las connotaciones legitimadoras de una serie de insignias elevadas al rango de sagradas que están cargadas de una fuerza legitimadora incomparable, la cual recae sobre la persona que las hegemoniza. En el caso de las reliquias imperiales japonesas, la función de hacer valer la potestad jerárquica del *tennō* (‘príncipe

celestial' 天皇)³ es importante, desde luego, pero esta capacidad convivió en una etapa prístina de su uso por las sociedades humanas del archipiélago japonés con otras consideraciones que enriquecían su heterogénea simbología. De hecho, algunas de las atribuciones simbólicas que acompañaban al espectro de la sacralidad inmanente de los precedentes materiales de estas insignias en los estadios históricos más arcaicos se diluyeron con el paso del tiempo, siendo olvidadas gradualmente debido a que dejaron de cubrir una necesidad crucial, tanto política como ritual, en diferentes ambientes. Nelly Naumann, por ejemplo, postuló al respecto cuando relacionó el sentido originario que la espada Kusanagi habría poseído en el contexto ritual de la región de Izumo como la denominada 'espada de la vida' (*iku-tachi* 生太刀), la cual habría servido como la matriz adoptada por su competidora, la simiente del reino de Yamato. En este sentido, el objeto legitimador funcionaría, además, en el plano mitológico en las manos de la deidad **Ōnamuji** no Kami como un símbolo determinante concebido para establecer el orden a través de concluir la configuración y estructuración final de Ashihara no nakatsukuni ('País intermedio de cañaverales' 葦原中国)⁴.



Fig. 1: *Naikō kamon kyō* ('espejo con diseño de patrones florales' 内行花文鏡) desenterrado en el kofun Shimo Ikeyama. Imagen tomada de Edwards 1999, p. 95.

³ Este concepto de máxima autoridad es constituido por dos sinogramas chinos: tiān ('cielo' o 'firmamento' 天) y huáng ('soberano' o 'máximo gobernante' 皇). En Abad 2014, pp. 413-414.

⁴ Naumann 1992, pp.162-164.

La legitimidad que garantizan incluso a día de hoy procede del origen sacro y milagroso de las mismas insignias, el cual demostraba tradicionalmente la esencia divina del soberano que ocupaba el *takamikura* 高御座, el trono imperial cobijado intramuros del Shishinden ('Sala de audiencias' 紫宸殿) del recinto palatino de Kioto. Ahora bien, la persistencia de esta conexión con el orbe de los dioses celestiales (*amatsukami* 天津神) con los que los instruidos compiladores de la narrativa mitológico-dinástica se esforzaron por establecer es, en efecto, el principal atributo que se ha conservado con el paso de las centurias y las numerosas reformulaciones producidas en el seno de la cultura nipona. Los miembros escogidos entre la familia imperial japonesa han gozado del derecho teórico de alzarse jerárquicamente sobre sus semejantes, a pesar de que las circunstancias históricas subvirtieran esta predisposición al absoluto ostracismo, por el carácter consanguíneo que refleja la herencia real y gracias también a la posesión de un patrimonio ritual y material del que formaban parte las reliquias imperiales. Durante el período medieval, la actitud pública depositada hacia las reliquias imperiales se concentró en disertar acerca de la habilidad validadora que ofrecían; excavando, por supuesto, hasta la esencia del rol que les fue impuesta mediante la renovación política y religiosa que experimentó su cénit en el último tercio del siglo VII bajo el firme liderazgo del emperador Tenmu; aunque siempre sujetas a la adaptabilidad que tuvieron que demostrar ante los escenarios específicos que dictaban los resultados de la experiencia histórica. Es decir, una parte fundamental de la naturaleza originaria que persistía en su definición se vio forzada a asumir una evolución necesaria al encontrarse subsumida a las oscilaciones de los contextos culturales aposentados en el archipiélago japonés.

Con anterioridad, el modelo ceremonial desarrollado para conmemorar el solemne acto correspondiente a la entronización imperial se dividía en tres rituales perfectamente diferenciados. Esta costumbre ha sobrevivido hasta la actualidad, vertebrando los dos últimos accesos al trono que, precisamente, se enmarcaron entre los márgenes de la legislación impuesta en la posguerra y la constitución del año 1947, en la que uno de los puntos fundamentales expresados en su texto proyecta la separación de esa esencia divina que definía la, en teoría, inmutabilidad hegemónica de la figura imperial. La primera de estas tres grandes prácticas de entronización (*sokui girei* 即位儀礼) que imponía su consagración personal es la ceremonia *senso* (literalmente 'pisar el trono' 踐祚), que se refiere a la transferencia formal del poder al nuevo soberano. Le sigue la ceremonia *sokuirei* ('ceremonia de ascenso al trono' 即位礼), en la que,

como su nombre indica, el emperador asciende al trono y anuncia oficialmente la sucesión (*keitai* [継代]) a los dioses del Cielo y la Tierra (*tenjinchigi* 天神地祇), a los espíritus de los ancestros emperadores y a la nación y al mundo entero⁵. Precisamente, en la antigüedad, tras la celebración de la ceremonia *sokuirei*, en el otoño del mismo año en que tenía lugar, o en el del siguiente en función de si la sucesión había sucedido antes o después del octavo mes del calendario⁶, la última fase del acceso al trono se realizaba durante las fechas que coincidían con el festival anual *niinamesai* ('Festival de las primeras frutas' 新嘗祭)⁷, que en honor a la extraordinaria circunstancia de la sucesión imperial recibía el nombre de *daijōsai* ('Gran festival de la nueva cosecha' 大嘗祭)⁸. Este rito constituye la representación por parte del emperador entronizado de otra festividad, el *niinamesai*, cuyo fundamento cultural, el cual se ha respetado hasta el último precedente del acceso al trono, se basaba en la presentación como agradecimiento de la cosecha anual a los dioses. Por tanto, y reproduciendo esta base litúrgica tradicional, puede afirmarse que el *daijōsai* consiste básicamente en la celebración extraordinaria de una sagrada comunión por parte del nuevo soberano entronizado con los dioses ancestrales, hallándose en una posición especial la antepasada del linaje imperial, la diosa Amaterasu Ōmikami, y los espíritus divinos, particularmente el dios Takamimusubi no Kami, mediante el acto simbólico de ofrecer alimentos y el sake elaborado a partir del arroz obtenidos de la primera cosecha que debía ser probado a continuación. Sin embargo, la soberanía divina como encarnación de la diosa

⁵ Oakley 2006, p. 20.

⁶ Bock 1990, p. 310. Esta excepcionalidad se debe a que, según recogen el código Taihō (Taihō-ritsurō 大宝律令) y su revisión, el código Yōyō (Yōrō-ritsurō 養老律令), para cualquier funcionario estatal un año comenzaba el primer día del octavo mes. En Farris 1998, p. 211. Por este motivo era también necesario retrasar la entronización hasta el siguiente año en caso de que el emperador titular falleciese o abdicase después de que hubiese iniciado el octavo mes. No obstante, hubo casos en los que se advierte que la ceremonia no se retrasó al año siguiente cuando esto ocurría. Un ejemplo fue el del emperador Uda, que accedió al trono el día que murió su predecesor Kōkō, el vigésimo sexto día del octavo mes del año 887, a las 9:30 AM según indica el Gukanshō, y que fue formalmente entronizado mediante la ceremonia daijōsai el día 17 del undécimo mes de ese mismo año, que concretamente correspondía al tercer año de la era Ninna. Véanse Brown, Ishida 1979, p. 289; McCullough, Okagami, pp. 74, 340.

⁷ También se lo conoce con los nombres de shinjōsai o niiname no matsuri.

⁸ Ooms 2009, p. 129. De hecho, durante el período Nara la celebración del niinamesai fue utilizada como ceremonia de acceso al trono. El Shoku Nihongi 続日本紀 recoge que así sucedió con las entronizaciones de la emperatriz Kōnen y del emperador Junnin. Mientras que la sección Jingiryō 神祇令 del código Yōrō especifica que debía llevarse a cabo en el Día de la Liebre del undécimo mes. Por otra parte, evitar la confusión este festival se convirtió más tarde en el ritual dedicado a la realeza conocido como daijōsai, cuyo ritual quedó codificado en el Engishiki. Véanse al respecto Naumann 2000, p. 52; Bender 2016, p. 11.

solar superaba la definición de soberanía limitada al mismo concepto, yendo su perspectiva política más allá. El emperador era el participante principal en los rituales sintoístas y fue, asimismo, consagrado como el más importante oficial en los ritos concernientes al ‘alma del arroz’, los cuales aseguraban la bendición de los dioses para la futura cosecha de arroz⁹.

Aunque tiene su origen en una época anterior a la configuración estatal desarrollada entre los siglos VI y VII, el ritual *daijōsai* no se convirtió en un gran festival hasta el último tercio del siglo VII durante la entronización de Tenmu¹⁰. Holtom llegó a decir sobre sus orígenes que estos ‘ritos son tan antiguos que las mismas razones de su desempeño han sido olvidadas desde hace mucho tiempo’¹¹. De este modo, para el acceso al trono de este emperador, el cual tuvo lugar en el año 672, el ritual *niinamesai*, que destacaba por poseer una periodicidad anual, se designó para la extraordinaria ocasión como *ōnie no matsuri* (‘Gran festival nuevo de comida de entronización’ 大嘗祭)¹² y fue empleado como la base para celebrar por primera vez en función de estos parámetros rituales el acceso al trono de un nuevo soberano¹³.

Aunque existía con anterioridad un culto público hacia los personajes que oficiaban como punto de conexión con la bóveda celestial, lo cual derivaría en una sacralización de sus figuras sólo tras su fallecimiento y no en vida, no sería hasta el siglo VII y, especialmente, tras la entronización de Tenmu, cuando éste consiguió sacralizarse hasta el punto de que logró insertar su figura en el panteón de los *kami* desde una perspectiva diferente, pues desde entonces se consagró como una auténtica divinidad entre los mortales¹⁴. Como resultado, este ritual permitía consolidar la identidad divina del emperador, por lo que el gobierno del soberano se entendía como uno legítimo debido

⁹ Ohnuki-Tierney 1991, p. 200. Como señaló esta autora en otro de sus trabajos: ‘El sistema imperial deriva del liderazgo político-religioso fundado en la agricultura del arroz que gradualmente se desarrolló a lo largo de las centurias anteriores’. En Ohnuki-Tierney 1993, p. 45.

¹⁰ Cabe destacar que antes de que terminase establecido como un soporte ideológico transcendental del Estado japonés, las celebraciones en honor a las cosechas de las que devienen estos rituales de carácter estatal eran realizadas a nivel local. Pero finalmente quedaron establecidas de manera tal que las ofrendas eran presentadas por el emperador en persona a los *kami* participantes del *daijōsai*.

¹¹ Holtom 1928, p. 59.

¹² También conocido como *ōname no matsuri*. Como resaltó Holtom, el elemento *ō* 大 que aparece en las dos denominaciones del festival corresponde a un título honorífico que se traduce como ‘gran’, mientras que *nie* y *name* 嘗 hacen referencia a la ‘nueva comida’. Véase Holtom, 1928, p. 95.

¹³ Bock 1990, p. 307.

¹⁴ Abad 2014, p. 416.

a que se encontraba en íntima comunión con los dioses celestiales puesto que descendía directamente de su insigne estirpe. Este proceder terminó maximizando la potencia de la figura del *tennō*, lo que incidió de manera sobresaliente a que fuese visto como un '*kami* con apariencia de hombre'¹⁵; o lo que es lo mismo, un *kami* viviente (*akitsukami* 現神). Esta necesidad de reafirmar la facultad preeminente de que el *tennō* tenía el derecho legítimo y exclusivo de asumir la potestad hegemónica del Estado fue acreditada mediante la imposición por escrito del pasaje mitológico del descenso de Takamagahara ('Altiplanicie celestial' 高天原) por parte del dios Ninigi no Mikoto. La simbología inherente de este acto tal y como describen el hecho mitológico los textos imperiales no dilucida únicamente el mero encargo de gobernar Ashihara no nakatsukuni, sino que también ajusta la ceremonia de entronización desde la órbita mito-histórica, en la que la invención de la historia impone la noción de que el pasado divino es inmodificable además de ser el punto del que deviene el presente¹⁶, instituyéndose como una de las prerrogativas del modelo protocolario que permitió al gobierno japonés ser efectivo y válido.

El entroncamiento de ambas perspectivas también puede rastrearse desde un punto de vista etimológico como lo demuestra la denominación primitiva *matsurigoto* 政 para designar al gobierno o al poder gobernante, la cual estaba dotada con una manifiesta connotación ritual que contribuyó a fortalecer los aspectos religiosos y, por ende, políticos de la dinastía reinante¹⁷. La soberanía divina como encarnación de la diosa solar superaba, en consecuencia, la definición de soberanía limitada al mismo concepto, yendo su perspectiva política más allá. De este modo, la observancia cultural advertida en estos rituales hacia los *kami* poseía la función primordial, por un lado, de ubicar al soberano en el ápice de la pirámide social mediante su santificación, ya que disfrutaba gracias a sus funciones rituales de una posición privilegiada como líder político del Estado, y, por otro, justificando a su persona como sucesor de Amaterasu Ōmikami y Takamimusubi no Kami en el plano terrenal.

¹⁵ Hane 2011, p. 26.

¹⁶ Breen, Teeuwen 2010, p. 28.

¹⁷ Collcutt, Jansen, Kumakura 1988, p. 51. Tal y como destaca Philippi (1968: 140), el ideograma 政 de matsurigoto puede ser traducido como 'liturgia', pero significa también 'gobierno' o 'política'. Véase Philippi 1968, p. 140.

Para demostrar esta concepción con firmeza, el gobierno instaurado por Tenmu después de su victoria en la Guerra Jinshin (*Jinshin no ran* 壬申の乱), y cuyas reformas fueron refinadas por su sucesora, su sobrina y esposa la emperatriz Jitō, optó por reforzar la hegemonía revistiendo a la figura imperial de unos símbolos legitimadores donados por la antecesora de la dinastía real, la diosa Amaterasu Ōmikami, tomando como referente los precedentes selectivos y flexibles que previamente habían argumentado su posición de privilegio político potenciándola mediante la posesión de una serie de implementos simbólicos que, en esencia, constituían los antepasados de las reliquias imperiales. Esta calculada conexión quedó patente a través de la transferencia del juego de reliquias imperiales durante el protocolario proceso de entronización, un acto de sucesión especular al descrito en el pasaje previo al episodio cosmogónico del *tensonkōrin* 天孫降臨, el descenso de Ninigi no Mikoto de Takamagahara a Ashihara no nakatsukuni. Así, se observa que el texto del *Kojiki* narra que en el momento del descenso de Ninigi no Mikoto al mundo terrenal le fueron depositadas tres reliquias para respaldar su responsabilidad política:

En seguida, ella [Amaterasu Ōmikami] le entregó la mirada de cuentas *magatama* y el espejo que se había utilizado para sacarla [de la Cueva de la Roca Celestial], así como la espada Kusanagi, y también envió a Omoikane no Kami, Tejikara-wo no Kami y Ame no Iwatowake no Kami; y dijo: ‘Ten contigo este espejo como mi espíritu, y venéralo igual que harías en mi presencia’¹⁸.

¹⁸ Philippi 1968, pp. 139-140. Los compiladores del *Nihon shoki*, en cambio, se decantaron por omitir cualquier referencia al tipo de objetos legados por los *amatsukami* al Augusto Nieto Celestial: ‘Ella [Amaterasu Ōmikami] le entregó, además, los objetos pertenecientes a su persona’. Cita traducida a partir de Aston 1896, p. 83. Por el contrario, la dinámica expuesta en el *Kojiki* prevalece en el *Kogoshūi*, donde se advierte un nuevo ejemplo de la divergencia de la práctica de cesión de los emblemas divinos aportados al dios Ninigi que no coincide con lo estipulado en el código Taihō. La cita en cuestión asevera: ‘Los ancestros celestiales [Amaterasu Ōmikami y Takamimusubi] obsequiaron al Nieto Celestial [Ninigi no Mikoto] con los dos tesoros sagrados, Yata no kagami y Kusanagi no tsurugi, las insignias imperiales divinas, junto con unas joyas y una lanza’. La selección del espejo y la espada como este par de ‘tesoros sagrados’ a los que la crónica compilada por el clan Imbe se refiere resulta evidente debido al largo recorrido que poseían ambos objetos en los protocolos de entronización imperial y, sobre todo, por la legislación imperial en la que capitalizaban la atención como las dos insignias reales presentadas al nuevo emperador. De hecho, esta tendencia pervivió en un ritual sintoísta recogido en el *Engishiki* denominado *ōtonohogai* (‘bendición del gran palacio’ 大殿祭), para el cual solamente se menciona el uso ritual del espejo y la espada sagrados. Véase Katō 1925, pp. 27, 65.

La espada y el espejo imperiales¹⁹ fueron utilizados en la entronización de Jitō celebrada en el año 690, y en el código Taihō quedó estipulado que debían ser depositadas al nuevo soberano por el líder del clan Imbe en un acto solemne al mismo tiempo que, según expone el decimotercer artículo de la sección *Jingiryō*, le acompañaba el cabeza de la familia Nakatomi cumpliendo su respectiva responsabilidad ritual de recitar las oraciones litúrgicas *norito*. Las mismas directrices están presentes en el *Engishiki* ('Procedimientos de la era Engi' 延喜式), donde se estipula que, en el segundo cuarto de hora de la Hora del Dragón, el carruaje imperial debía abandonar el Buraku-in ('Pabellón de placeres abundantes' 豊楽院), el pabellón destinado a la visualización de actuaciones y entretenimientos de las que el soberano disfrutaba desde el Jigūden, el salón del trono situado detrás del Shishinden. A continuación, el emperador progresaba en dirección a la cortina *yuki*, donde se realizaba la ceremonia de la entrega de las reliquias imperiales.

El heredero entra por la puerta del lado noreste. (De los príncipes imperiales para abajo, sus altezas esperan hasta que se les hayan conferido los rangos y luego entran). Los de quinto rango y superiores entran por la puerta sur y cada uno se dirige a la zona de anuncios. Los de sexto rango e inferiores hacen su entrada en doble fila. En su orden fijo, los Nakatomi del Jingikan portan las ramas *sakaki* y bastones. Entran por la puerta sur y se dirigen a la zona de anuncios. Se arrodillan y recitan las palabras de felicitación a las deidades del Cielo. Los Imbe ahora entran y presentan las insignias divinas: el espejo sagrado y la espada sagrada²⁰. Una vez hecho esto, se retiran²¹.

Por supuesto, la presentación oficial debía llevarse a cabo incluso si los objetos sagrados habían sido entregados previamente al nuevo soberano justo en el momento de la muerte o la abdicación de su predecesor²².

El nuevo proceso de entronización se convirtió, en consecuencia, en un engranaje fundamental para manifestar públicamente la simbólica titulación del *tennō* que asumieron Tenmu, Jitō y sus sucesores. De este modo, la

¹⁹ Por otra parte, el rol de las joyas imperiales no aparece documentado hasta el siglo IX, particularmente para referirse a la entronización del emperador Heizei, quien en el año 806 sucedió a su padre, el emperador Kanmu, tras su muerte, siéndole conferidos como símbolos de autoridad real la espada y las joyas.

²⁰ Es decir, las dos reliquias imperiales o, en caso de que fueran réplicas, los símbolos de la autoridad imperial. El texto original se refiere a estos objetos como *mi-kagami* 御鏡 y *mi-tsurugi* 御劍.

²¹ Bock 1990, p. 334.

²² Bock 1990b, p. 28.

reorganización ritual perpetrada en esta época desembocó en la instauración de una nueva perspectiva político-religiosa que ponía especial énfasis en fijar las reliquias imperiales como un elemento con la capacidad intachable de legitimar la posición recién adquirida por cada nuevo soberano entronizado. Es decir, se otorgó a estos objetos simbólicos una mayor preeminencia estatal para resaltar la legitimidad de la figura imperial.

2. Las reliquias imperiales en el discurso político de Kitabatake Chikafusa y el destino incierto de Kusanagi no tsurugi.

En su famosa obra titulada *Jinnō shōtōki* ('Crónica de los auténticos linajes de los soberanos divinos' 神皇正統記), Kitabatake Chikafusa argumentó su postura en la que defendía que el gobierno imperial gozaba de una esencia especial y excepcional debido a que era regido por un linaje inquebrantable que procedía del ámbito divino y de la era de los dioses (*kami-yo* 神代):

El gran Japón es la tierra sagrada²³. El progenitor celestial²⁴ lo fundó, y la deidad solar lo legó a su descendencia para que lo gobernase eternamente. Esto es cierto sólo en nuestro país; no hay ejemplos similares en otros países. Por eso nuestro país es llamado la divina tierra²⁵.

Hay que destacar que Chikafusa decidió escribir su obra en un contexto muy particular en el que la rama Daikakuji (*Daikakuji-to* 大覚寺統) a la que apoyaba abiertamente se encontraba a la defensiva frente a la línea colateral Jimyōin (*Jimyōin-to* 持明院統), por lo que su principal motivación consistía en destacar el parentesco divino del *tennō* para fortalecer la autoridad simbólica del heredero de Go-Daigo, Go-Murakami. Este conflicto se originó décadas antes de que Chikafusa planteara su subjetiva tesis en 1339, cuando Go-Daigo tomó la decisión de escindir el compromiso de alternar la sucesión imperial que propició el hecho de que el emperador Go-Saga no dejase ningún decreto aclaratorio que designase cuál de sus dos hijos, los futuros emperadores Go-Fukakusa y Kameyama, debía ser su heredero. La determinación de Go-Daigo para saltarse este acuerdo consensuado que había

²³ Shinkoku 神国, traducido como 'tierra divina' o 'tierra de los dioses'. La idea de implantar este territorio sagrado en su discurso está basada en la tradición mitológica registrada en las crónicas Kiki. Para una discusión sobre este tema en la producción de Kitabatake Chikafusa, véase Varley 1980, 7-9.

²⁴ Se refiere al kami que aparece en el Kojiki con el nombre de Kuninotokotachi no Kami 国之常立神; Kuninotokotachi no Mikoto 国常立尊 según la versión del Nihon shoki.

²⁵ Varley 1980, p. 49; Ōmachi 1925, p. 1.

funcionado durante el último medio siglo ocasionó una de las peores crisis dinásticas de la historia japonesa y, a la postre, una guerra civil que afianzó el poder en manos de la clase guerrera y la pérdida de potestad política de la familia imperial y la población cortesana (*kuge* 公家) de Kioto, terminando relegados definitivamente a una posición ritual y siendo conservados como reliquias de un tiempo que formaba parte del pasado²⁶. El conflicto se originó cuando en 1335, dos años después de que finalizase la Guerra Genkō (*Genkō no ran* 元弘の乱) y de que Go-Daigo proclamase tras su regreso a Kioto de su exilio forzado en Oki el comienzo de la era Kenmu 建武, Ashikaga Takauji tomó la decisión de romper la alianza que había pactado con el soberano. Como consecuencia del cambio que trajo consigo su postura, Go-Daigo fue obligado a abdicar y vivir un nuevo exilio a las montañas de Yoshino situadas al sur de Kioto, desde donde dirigió una resolutiva oposición contra Kōmyō, el emperador promovido por el nuevo shogunato que Ashikaga Takauji estableció en el distrito de Muromachi de Kioto²⁷.

Chikafusa trató de libelar mediante su obra *Jinnō shōtōki* con el fin de reorientar el problema sucesorio a favor de la causa iniciada por Go-Daigo. Para apoyar su argumento decidió incorporar de manera inteligente al conflicto la cuestión de las tres reliquias imperiales, asegurando que su posesión significaba estar en disposición del favor divino y que, simultáneamente, servían para proteger la discutida legitimidad del soberano²⁸. Como resultado del discurso propagandístico que canalizó a través del *Jinnō shōtōki* y otros de sus escritos, como el titulado *Gengenshū* ('Recopilación para Mantener el Origen' 元々集), la concepción que legó acerca de las reliquias imperiales se convirtió en un pilar teórico de la ideología del sistema imperial²⁹. Pero para lograr este ambicioso objetivo, tuvo que de interpretar el fragmento del *Nihon shoki* 日本書紀³⁰ en el que los progenitores divinos Amaterasu Ōmikami y Takamimusubi no Kami, representando a la miríada de dioses celestiales que pueblan Takamagahara, entregan al nieto celestial Ninigi no Mikoto el decreto divino (*shinchoku* 神勅) de gobernar el mundo. La conclusión a la

²⁶ Hall 1973, pp. 93-95.

²⁷ Friday 2004, pp. 13-14. Para una disertación pormenorizada de los conflictos políticos que marcaron el siglo XIV se recomienda acudir a Conlan, 2003.

²⁸ Brownlee 1991, p. 109.

²⁹ Yamamoto 1995, p. 19.

³⁰ También denominado usualmente Nihongi 日本紀.

que Chikafusa llegó pone de manifiesto la defensa de una herencia unilateral de un linaje legítimo (*shōtō* 正統): ‘Podemos ver claramente en estos decretos que el espíritu divino de nuestro país radica en el legítimo paso de la soberanía real a los descendientes de una sola familia’³¹.

Por supuesto, para Chikafusa y sus seguidores la sucesión de la autoridad imperial, que era inmutable debido a que había prevalecido supuestamente inalterada desde la recóndita era de los dioses como demostraba la simbólica investidura del dios Ninigi, fue hecha para garantizar la exitosa transferencia de la soberanía real que únicamente debía recaer en el aspirante de la línea imperial Daikakuji³². Se trataba de una reacción comprensible, ya que su intención consistía en resolver el mastodóntico desafío que supuso la existencia teóricamente imposible de dos soberanos al mismo tiempo adaptando la disputa faccional a una realidad inteligible que hundía su base legítima en las raíces mitológicas del estado japonés. Sin embargo, los cimientos del argumento de Chikafusa estaban presentes en las crónicas precedentes, en las que se focalizó en remarcar las premisas mitológicas que imponían una sucesión ininterrumpida para distanciarse del paralelismo chino, en cuya historia habían sido recurrentes los cambios dinásticos. Como afirma Schley, ‘para Japón, la posibilidad de un cambio dinástico fue suprimido a finales del siglo VII por los nuevos soberanos que crearon su hegemonía político-religiosa en un estado centralizado inspirado en las unificaciones exitosas de los Tang en China y en Silla’³³.

No obstante, para zanjar el nudo gordiano que implicaba este debate político se vio obligado a confirmar que la rama hereditaria a la cual apoyaba era la única que había recibido la bendición divina de las deidades de Takamagahara. Para tal fin, Chikafusa colocó las tres reliquias imperiales en una posición central con respecto a la discusión de la sucesión real, remarcando la relevancia indiscutible que implicaba disponer de este número determinado de insignias sagradas para probar la legitimidad de su propia corte. Aunque la visión de Chikafusa sobre las reliquias imperiales representada durante el período Nanbokuchō se basaba en las nociones intelectuales del período medieval, la fuente originaria que auspiciaba la santidad de la figura del *tennō*

³¹ Varley 1980, p. 76; Ōmachi 1925, p. 44.

³² Schley 2019, pp. 362-364.

³³ Schley 2019, pp. 364-365.

se remontaba siglos atrás, concretamente a los proyectos de redacción del *Kojiki* y del *Nihon shoki*. Y entre los puntos trascendentales en los que el erudito fijó su atención sobresalía la creencia de que el espíritu del emperador se transfería a los tesoros sagrados que formaban el juego de reliquias hereditarias que sólo se transmitían a los descendientes legítimos de la familia imperial³⁴ (Yamamoto, 1995: 29).

A esto hay que añadir el hecho de que, basándose en sus exégesis personales de las ideas del Ise Shintō, imbuyó a las reliquias de un significado moral para que constituyesen una poderosa salvaguarda que legitimase la posición preeminente de la figura imperial y, en última instancia, la autoridad inviolable del auténtico gobierno imperial, la Corte del Sur, el cual se contraponía de manera natural y unilateral al gran villano ilegítimo e impostado que constituía la Corte del Norte, y más concretamente el shogunato Ashikaga y su fundador, Ashikaga Takauji³⁵. De este modo, el espejo sagrado fue identificado con el principio de honestidad (*shōjiki* 正直), las joyas con la fuente de apacibilidad y complacencia (*jibi* 慈悲) y, por último, el símbolo de fuerza y determinación (*ketsudan* 決断) se conectó a la espada imperial. Entre las adendas que Chikafusa incorporó con ímprobo esfuerzo en su *Jinnō shōtōki* como resultado de la influencia de estas nociones heredadas del influjo del Ise Shintō sobresale la descripción del mandato de la diosa Amaterasu **Ōmikami** al Nieto Celestial con el que supuestamente le instruyó para gobernar el territorio de Ashihara no nakatsukuni: “Como el espejo es brillante, ilumina el mundo; como las joyas se esparcen ampliamente, gobierna con su maravilloso poder; y con la espada somete a todos los que no se rinden a tu autoridad”³⁶. El simbolismo implícito en esta identificación, que no es en ningún sentido arbitraria ya que responde al convencimiento partidista insuperable de Chikafusa, es manifiesto debido a que estas tres virtudes ideales fueron firmemente asociadas a las insignias imperiales, que poseían una función real en la política de aquella época que permitían la legitimación de una figura de poder. Como señala Brownlee, “si faltase alguna de las tres virtudes, la consecuencia sería el desorden”³⁷.

³⁴ Yamamoto 1995, p. 29.

³⁵ Hardacre 2017, p. 167.

³⁶ Varley 1980, pp. 20-21; Ōmachi 1925, pp. 44-46.

³⁷ Brownlee 1991, p. 109.

La noción concerniente a que las reliquias imperiales estaban atravesadas por la misma conceptualización de santidad que las impregnaba desde los momentos iniciales de la dinastía imperial se convirtió en uno de los asuntos cruciales destinados a persuadir acerca de la legitimidad de la Corte del Sur. Por supuesto, la corte septentrional rival tomó cartas en el asunto y también intentó revestir su autoridad política utilizando la misma arma ideológica que sus contendientes. Pero si se observa el contenido de las crónicas coetáneas que trataron este período, el *Taiheiki* ('Crónica de la gran pacificación' 太平記) consideró que las reliquias de la Corte del Norte 'no eran realmente las auténticas reliquias'. De acuerdo con este texto, Go-Daigo recogió las insignias "originales" dejando a un lado la caja donde se guardaban las joyas, escondió la espada imperial en la vaina de un guardia e hizo pasar el espejo sagrado por uno ordinario³⁸. Es importante señalar que esta no fue la primera ocasión en la que Go-Daigo enfatizó en el carácter legitimador de las reliquias imperiales. Ya lo hizo en 1331, cuando a finales del mes de septiembre huyó con las reliquias primero al Tōdaiji de Nara y, consecutivamente, a Kasagi, donde fue acogido por una guarnición de monjes-soldados (*sōhei* 僧兵) de un aislado monasterio localizado junto al río Kizu³⁹. Sin embargo, la verosimilitud de este registro sobre el carácter original de las reliquias imperiales resulta cuanto menos sospechosa si se compara con la decisión que tomó Go-Daigo en el año 1333, cuando usó una serie de objetos del santuario de Izumo como reemplazo de las reliquias imperiales⁴⁰. Asimismo, existe una evidente licencia narrativa en la descripción del traslado de las insignias imperiales a Yoshino en el *Taiheiki*,

³⁸ En una versión diferente de este texto, narra que 'hicieron avanzar un carruaje, colocaron las insignias imperiales en su interior, y colocaron prendas de seda tras la cortina interior a pesar de que ninguna dama de la corte se sentó dentro'. Asimismo, en otra entrada de esta misma versión aparece un monólogo que un cortesano llamado Madenokoji Fujifusa ofrece a los emisarios del soberano de la línea Jimyōin en el que les explica el destino aparentemente funesto de las tres reliquias imperiales: 'Cuando un nuevo soberano recibe el trono del cielo, el anterior emperador en persona debe presentar los tres símbolos imperiales, pues así ha sido desde la antigüedad. Ha habido súbditos rebeldes que han desplegado su poder en los cuatro mares, y asimismo ha habido hombres que han tenido el reino en sus manos por un tiempo, pero nunca hemos oído hablar de uno que voluntariamente se apoderó de estos tres símbolos imperiales para entregarlos a un nuevo soberano. Además, el espejo sagrado seguramente se ha reducido a cenizas, porque lo dejamos en el salón principal de Kasagi. La joya divina puede volver a guardar la tierra, ya que la colgamos de la rama de un árbol mientras deambulábamos por las montañas. Pero en cuanto a la apreciada espada, nosotros mismos caremos sobre ella si los militares profanaran nuestra persona, sin hacer caso de la ira del cielo, ni aun por breve tiempo seremos separados de ella.' Véase McCullough 1959, pp. 56, 83.

³⁹ Samson 1961, p. 9.

⁴⁰ Conlan 2011, p. 122.

y es que habría resultado imposible haber encajado la espada Kusanagi, que cabe recordar que debía consistir en una espada del tipo *tsurugi* 剣, la cual habría presentado una fisionomía recta y más ancha en contraste con las características físicas de las armas que por regla general solían constituir el armamento reglamentario de los guerreros del siglo XIV. Esta última crítica a la credibilidad de la cita del *Taiheiki* sería cierta en caso de que las réplicas de las reliquias, que son las que el texto especifica que Go-Daigo tenía en su haber durante su estancia en las colinas de Yoshino, hubiesen sido calcadas a las originales.

Sin embargo, a diferencia de la opinión defendida por Chikafusa, el *Taiheiki* sí considera que estas réplicas habrían estado impregnadas de una esencia divina sobrenatural, ya que ‘los espíritus de los dioses fueron transferidos a ellos’⁴¹. Lo que sucede es que para los intereses políticos que Chikafusa expresó mediante su lenguaje legitimador no era conveniente concebir la posibilidad de que la réplica de alguna de las reliquias imperiales pudiese emplearse de manera legítima, ya que ese mismo argumento podía ser usado por sus rivales. La formulación teórica que esgrimió Chikafusa en lo que respectaba a la incorporación de las reliquias imperiales, aunque ambigua y a veces contradictoria por la problemática evolución histórica de la familia imperial, debía imponer una idea sencilla que garantizase a Go-Murakami superponer su autoridad sobre el emperador colateral Kōmyō: las reliquias auténticas poseían un valor simbólico inigualable y único que ninguna copia podía aspirar a emular, y esas reliquias auténticas estaban a su vez en posesión del bando al que él apoyaba. De hecho, Chikafusa se esforzó por calcular el momento en el cual supuestamente la verdadera espada había sido transferida al santuario de Atsuta, coligiendo, en consecuencia, que la espada que había sido conservada en palacio era en realidad una réplica.

Este punto fue trascendental para defender su argumento, ya que como se ha explicado se suponía que Go-Daigo se había llevado consigo las tres reliquias cuando se retiró a Yoshino. El estudio realizado por Chikafusa depara básicamente que la espada, al tratarse de un ente de una naturaleza divina, no podía haber desaparecido, aludiendo a la posibilidad de que la espada que se perdió en la batalla naval de Dan-no-ura, celebrada el 25 de abril de 1185 en la antigua

⁴¹ Conlan 2011, p. 123.

provincia de Nagato, sólo podía ser una réplica. Esta interpretación aparece en otras fuentes medievales, como el comentario del *Nihongi* elaborado por Yoshida Kanetomo, el *Heike monogatari* ('Cantar de Heike' 平家物語) y el *Korensū* ('Colección del recipiente sagrado' 瑚璉集), compilado en 1336 por el santuario de Ise⁴². Este último, coetáneo del *Jinnō shōtōki*, sostiene que 'la nueva espada imperial fabricada se hundió en el mar durante el reinado (*dai* [代]) de Antoku y nunca más volvió a ser vista'⁴³. En cuanto a la versión expuesta en el *Heike monogatari*, este texto señala:

Tales eran los maravillosos poderes de esta espada sagrada, herencia del pasado y cuya historia ahora os cuento. Unos poderes que, conocidos por todos, hacían que el emperador-monje y los nobles dijeran:

–Aunque Ni-dono la llevara ceñida a la cintura cuando se arrojó al mar, una espada así no puede haber desaparecido para siempre⁴⁴.

Otra fuente que suele emplearse para argumentar sobre la fatal pérdida de la espada Kusanagi es el *Masukagami* ('Espejo claro' 増鏡), una obra escrita aproximadamente en 1370 que no aboga por justificar claramente que el objeto que en realidad fue tragado por las aguas del estrecho de Shimonoseki correspondía a una copia. Una entrada de este texto señala:

El espejo sagrado, las cuentas de joyas y la espada se transmiten siempre al nuevo emperador cuando su predecesor renuncia, pero, por primera vez, faltaban los tres tesoros, llevados a Tsukushi por el emperador Antoku. Fue una ascensión extraordinaria. El espejo y las cuentas de joyas se recuperaron más tarde, [pero] la espada se hundió con el emperador Antoku cuando se arrojó al mar⁴⁵.

Asimismo, el *Taiheiki* emplea la desaparición de la espada en abril de 1185 como hilo conductor para reflexionar acerca del advenimiento de una nueva era en la que la aristocracia cortesana cedió terreno al shogunato. Se trata de una exégesis del devenir de los acontecimientos que tomó probablemente como base la opinión patentada por Jien en su obra titulada *Gukanshō* 愚管抄. Este monje budista realizó una interesante interpretación del suicidio del

⁴² Isomae 2014, p. 82.

⁴³ Citado en Selinger 2013, p. 138.

⁴⁴ Rubio, Tani Moratalla 2009, p. 751. Sin embargo, la variante Engyō-bon del *Heike monogatari*, datada en 1309-1310, recoge que la espada original se perdió durante la batalla de Dan-no-ura, por lo que de ahí en adelante la espada de la que se tenía constancia era una réplica de la auténtica reliquia. Véase Faure 2022, p. 160.

⁴⁵ Perkins 1998, p. 32.

emperador Antoku y las connotaciones simbólicas que implicaba el hecho de llevarse consigo la reliquia imperial a su tumba submarina basada en una lectura alegórica de los hechos. Según su conclusión, 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 aparece presentada como un talismán apotropaico del *tennō* y que a su vez representa, en palabras del propio Jien, la ‘vía del aprendizaje’ (*bun* 文), pasa a convertirse en el objeto protector de la clase guerrera desde 1168, cuando tiene lugar la entronización de Takakura en la que jugó un papel fundamental el clan Taira, hasta 1185, cuando es sustituida definitivamente por la espada de tipo *tachi* 太刀 que simboliza la nueva experiencia política que se asentaría en Japón después de la finalización de la Guerra Genpei⁴⁶. Este poder se encontraría desde ese entonces en manos de unos personajes cuya organización social se centraba en los lazos militares y los vínculos de vasallaje: los *bushi* 武士 que consagraron su ascenso mediante la instauración del primer shogunato de la historia de Japón. Para Jien, el simbolismo implícito en la desaparición de la espada imperial debe ser conceptualizado con el fin de remarcar la transición del gobierno aristocrático al poder asumido por la clase guerrera y la nueva entidad política que representan los *shōgun* 將軍. Este hecho particular se enmarca en un contexto en el que tanto el propio Jien⁴⁷ como otros miembros de la élite cortesana advirtieron su convencimiento fatalista de que Japón se había adentrado en los últimos años del siglo XI en el período del *mappō* 末法, esto es la última era de la ley budista, originado por el brusco viraje que supuso la transformación de la organización política de un país relativamente tranquilo y despejado de conflictos a uno tumultuoso plagado de conflictos bélicos⁴⁸. La exégesis de Jien, por tanto, toma el año 1185 como la fecha exacta en la que se produce esta abrupta ruptura, constituyendo la batalla de Dan-no-ura y, concretamente, la muerte trágica de Antoku y la pérdida de la espada imperial el momento que impone la frontera histórica entre ambas formas políticas, a pesar de que muchos de los cambios institucionales relacionados con el auge del gobierno marcial del shogunato de Kamakura no se concretasen hasta el año 1192.

⁴⁶ Brown, Ishida 1979, p. 144.

⁴⁷ Cabe recordar que este personaje procedía de la rama septentrional de la familia Fujiwara, la cual en estos momentos experimentaba las secuelas de un severo proceso de declive.

⁴⁸ Varley 1990, p. 447.

A diferencia de la opinión patentada por Jien, otros textos medievales fechados en los siglos XIII y XIV, como el *Kojidan* ('Conversaciones sobre antiguos asuntos' 古事談) o el *Genpei jōsuiki* ('Registro del Ascenso y Caída de los Clanes Genji y Heike' 源平盛衰紀), una versión ampliada del *Heike monogatari* compuesta por cuarenta y ocho libros, contienen reflexiones que, además de ciertamente contradictorias, son más ilusorias y fantásticas acerca de la pérdida de la espada Kusanagi. Pero la referencia cargada de este tono más conocida aparece en el *Heike monogatari*. Según expone este texto, en la corte se celebró un avivado debate sobre qué pudo ocurrir realmente con la espada imperial, por lo que un sabio, que el texto mantiene en el anonimato, ofreció la siguiente interpretación, que, al parecer, fue tomada como una solución tangible para explicar este enigma:

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 sagrada⁴⁹.



Fig. 2: Susa no O matando al dragón de ocho cabezas, grabado en madera en color fechado en el año 1748 obra de Torii Kiyomasu II. Instituto de Arte de Chicago.

⁴⁹ Rubio, Tani Moratalla 2009, p. 752.

Este relato es heredero directo de las leyendas que en esta época consideraban a Yamata no Orochi un dragón divino (*shinryū* 神龍). De hecho, una de las leyendas aseguraba que Antoku era hijo de esta criatura mitológico⁵⁰. Aunque otro factor importante que facilitó la conexión entre ambos personajes fue sin duda el patronazgo que Taira no Kiyomori ofreció al santuario de Itukushima desde mediados del siglo XII. Como consecuencia, la divinidad consagrada en este recinto, Itsukushima Myōjin, que era la hija de un dragón marino que se creía habitaba en la actual prefectura de Hiroshima, quedó íntimamente vinculada al clan Taira e, incluso, se sostuvo la teoría de que el triunfo de esta familia en los asuntos políticos se apoyó en el compromiso y esfuerzo de esta deidad⁵¹. En una entrada del *Gukanshō* puede observarse esta influencia narrativa cuando explica que:

El nacimiento de este soberano fue un acto de gracia divina elaborado por los grandes *kami* resplandecientes del santuario de Itsukushima en la provincia de Aki, un acto provocado por las oraciones de Taira no Kiyomori. Nos ha llegado la noticia de que el *kami* de este santuario de Itsukushima era una hija del rey dragón. En respuesta a la fe de Kiyomori, este *kami* se encarnó como el emperador Antoku. Personas familiarizadas con la situación dijeron: ‘¡Por fin ha regresado al mar!’. Se cree que eso es lo que pasó⁵².

Retomando el *Taiheiki*, la versión ofrecida en este texto resalta además que la espada de la que se perdió su pista el 25 de abril de 1185 era la auténtica espada imperial, y no una réplica. Esta información es confirmada en otro texto titulado *Eiwa daijōeki* (‘Registro de la Ceremonia de Entronización del Emperador Eiwa’ 永和大嘗会記), redactado en torno a 1388, cuando describe la ceremonia *daijōsai* acontecida en el año 1375:

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 irremediablemente porque la doncella de segundo rango se la llevó alrededor de su cintura [...] Al mismo tiempo, Minamoto no Yoritomo tomó el palacio donde debía encontrarse la espada y manifestó la autoridad de los militares y trajo la calma a los cuatro mares⁵³.

⁵⁰ Faure 2022, p. 160.

⁵¹ Minobe 1982, pp. 215-216.

⁵² Brown, Ishida, 1979, p. 143.

⁵³ Selinger 2013, p. 138.

Una opinión intermedia, por otra parte, aparece reflejada en el *Yamatohime no mikoto seiki* ('Anales de Yamatohime no Mikoto' 倭姫命世記) y el *Owari no kuni atsuta daijingu engi* ('Historia del santuario Atsuta-daijingu' 尾張国熱田大神宮縁起), que omiten una referencia clara sobre si la espada imperial o en su defecto una réplica de esta se hundió junto a Antoku. No obstante, ambos textos concuerdan con el *Jinnō shōtōki* al aseverar que la espada Kusanagi se encontraba en el santuario de Atsuta en el momento en que fueron redactados.

En cuanto al santuario de Atsuta, situado en la actual prefectura de Aichi, como cabía esperar compartió el argumento que más tarde defendería Chikafusa de que la espada que se hundió en abril de 1185 no podía ser la reliquia original, ya que no podía permitirse perder la posición privilegiada que ostentaba y que se fundaba en el apoyo unánime de las fuentes anteriores y posteriores a los acontecimientos de Dan-no-ura que establecían una relación directa entre este recinto y la espada Kusanagi. En consecuencia, el santuario de Atsuta no desperdició la ocasión para legitimarse todavía más como el único garante de la verdadera reliquia, sobre todo en lo que respecta a buscar nuevos medios alternativos para suplir los problemas económicos derivados de un contexto en el que se materializó el declive financiero de la corte. Citando a Isomae, 'objetos como la espada Kusanagi fueron fundamentales para corroborar tangiblemente su posición privilegiada'⁵⁴. A este aspecto hay que añadir el innegable proceso de glorificación en el que se vio inmerso el personaje de Yamato Takeru durante el medioevo japonés, el cual permitió que simultáneamente se elevase el estatus de la espada Kusanagi y del propio santuario de Atsuta con el que tradicionalmente ha sido asociado⁵⁵.

No obstante, la condición del santuario de Atsuta como garante tradicional de la espada imperial continúa presentando serios problemas de desconfianza debido a la reticente política que adoptó su sacerdocio a partir del siglo XIII de mostrarla en público, una postura que fue repetida durante el acceso al trono de Akihito cuando el sacerdocio de Atsuta se negó en rotundo a permitir la salida de la espada para que participase en el rito de entronización.

⁵⁴ Isomae 2014, p. 83.

⁵⁵ Se recomienda acudir a Isomae 1999, pp. 361-385 para profundizar en las estrategias con las que se intensificó la leyenda de Yamato Takeru desde una órbita religiosa renovada, siendo colocado como un engranaje indispensable de los relatos sobre los milagros asociados a la espada Kusanagi.

Lo cierto es que dudar acerca de la tenencia de Kusanagi no tsurugi por parte del santuario de Atsuta se antoja un ejercicio verdaderamente tentador a juzgar por el hecho de que durante el acceso al trono más reciente, el de Naruhito, se utilizó una réplica de esta reliquia. Un caso paradigmático ocurrió en 1210, cuando un sacerdote del santuario de antepasados reales de la provincia de Ise llamado Ōnakatomi Chikatoshi envió una espada para oficiar la ceremonia de entronización de Juntoku, el tercer hijo de Go-Toba que sucedió a Tsuchimikado. Durante el breve intervalo comprendido entre 1190 y 1210, la espada que se proveyó de la colección imperial para ser utilizada en los protocolos ceremoniales de entronización del emperador Tsuchimikado fue una llamada Hi no goza no goken ('Espada de la sede de la sucesión imperial' 昼の御座の御剣). Ōnakatomi Chikatoshi recibió al parecer una revelación de la diosa Amaterasu según la cual debía ceder una espada sagrada que se conservaba en el *hōden* del santuario del que estaba a cargo para usarla en las ceremonias de entronización. Holtom aseguró que esta era la espada que se siguió utilizando en el rito de acceso al trono del emperador Shōwa⁵⁶. Schley, por su parte, ha postulado que habría sido la espada que Go-Daigo se llevó a Yoshino y la que conoció Chikafusa⁵⁷. Aunque ni Chikafusa como tampoco el desconocido autor cortesano del Musukagami mencionan que se usase otra espada para sustituir a Kusanagi no tsurugi temporalmente en rituales y actos públicos.

Si se considera como verídica la versión ofrecida por el *Eiwa daijōeki* sobre el interés de Minamoto no Yoritomo por conseguir la espada imperial, resulta sorprendente y, al mismo tiempo, sospechoso fijarse en que tuviera que conformarse con realizar una réplica cuando su abuela paterna ejercía como sacerdotisa en Atsuta. Sea o no cierta su afirmación de que la verdadera espada imperial yacía conservada aquí, la postura del santuario responde indudablemente a una tentativa por acrecentar su estatus en el organigrama sacro del Japón medieval, lo que lo posicionó como punto de peregrinaje obligatorio tal y como aparece expuesto en el *michiyuki* 道行 narrado en el *Taiheiki*, una sección protagonizada por un noble cortesano llamado Toshimoto Ason que realizó un viaje en 1331 desde Kioto con destino a las provincias orientales de Honshū y, particularmente, a Kamakura:

⁵⁶ Holtom 1928, p. 52.

⁵⁷ Schley 2019, p. 369.

Viaja hasta el final de su vida a través de Mino y Owari donde, en Atsuta, él adora el Santuario de las Ocho Espadas y luego pasa por la playa en Narumi⁵⁸.

Este santuario de las ocho espadas (*Atsuta no yatsurugi* 熱田の八剣) consiste en un recinto localizado en el área meridional del complejo del santuario de Atsuta. Un texto titulado *Towazugatari* ('Confesiones de la dama Nijō' とはずかたり)⁵⁹ explica que, tras el incendio de 1291 que afectó al santuario de Atsuta, un sacerdote halló el recipiente que presumiblemente contenía la espada Kusanagi y lo depositó en este pequeño santuario asociado a Atsuta:

Entre los restos aún humeantes de las ofrendas que había sobre los cimientos, apareció una caja lacada de aproximadamente treinta centímetros de ancho y un metro y veinte centímetros de largo. Todos se reunieron alrededor para mirarla con asombro. El maestro de la oración ritual, un hombre que se decía que era especialmente cercano a los dioses, abrió un poco un lado de la caja y miró en su interior. 'Veo una bolsa de brocado rojo con algo dentro. Debe tratarse de la espada sagrada', informó. La caja fue consagrada y depositada en la parte Yatsurugi del complejo del santuario⁶⁰.

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 ocurre en un caso citado en el *Tsurugi no maki* 剣巻 en el que Yoritomo recibió poco después de que comenzase la Guerra Genpei de este recinto una espada que era 'capaz de someter las cinco regiones y los siete caminos de Japón'⁶¹. La importancia de este texto reside en que el líder de los Minamoto quedaba enlazado con Yamato Takeru, lo cual explica otra función legitimadora que poseía de manera inherente el santuario de Atsuta, que supo perfectamente aprovecharse de su conexión con Yamato Takeru y la espada Kusanagi.

⁵⁸ O'Neill 1973, p. 362.

⁵⁹ Para más información sobre este texto autobiográfico de viajes escrito en los primeros años del siglo XIV y que contiene hechos entre 1271 y 1306 recopilados por su autora, la dama Nijō, cuyo nombre auténtico es desconocido y que sirvió como concubina del emperador Go-Fukakusa, se recomienda acudir a Brazell 1971, pp. 220-233; Fugiwara 1984, pp. 76-95; Starace 2020, pp. 217-231.

⁶⁰ Brazell 1973, p. 210.

⁶¹ Slinger 2013, p. 133.

3. Más allá de la tradición popular nativa: las reliquias imperiales y su fusión con las concepciones de origen continental.

Ahora bien, el obsesivo empeño por capacitar la responsabilidad validadora que atañía exclusivamente a las tres insignias asociadas a la figura imperial se tendió a representarse mediante una formulación heterodoxa con respecto a la realidad práctica que caracterizaba a la realización ritual de la época en que vivió el propio Chikafusa. Los siglos XIII y XIV, este último en el que precisamente fue redactado el *Jinnō shōtōki*, sobresalieron por coincidir con el cénit de la larga tradición sincrética conocida con el nombre de *honji sui-jaku* ('sustancia original, huellas manifiestas' 本地垂迹)⁶² que, como observa Falero, arrasó la identidad de las deidades autóctonas de todos los santuarios sintoístas de Japón, a excepción del santuario de Ise⁶³. De hecho, en opinión de Ruppert, 'la noción desarrollada de las reliquias reales en la época medieval era de carácter budista'⁶⁴. Fue en este contexto particular cuando se incluyó en la ceremonia de sucesión real un cuarto ritual recargado con connotaciones budistas: la unción de entronización denominada *sokui kanjō* ('ordenación de acceso al trono' 即位灌頂), cuyos preceptos de puesta en práctica solamente eran conocidos por una rama específica del clan Fujiwara, el linaje Nijō, cuyos miembros eran los encargados de transmitir el mudra y el mantra durante la ceremonia. Este patrimonio inmaterial les permitía les permitió competir con otras ramas de la familia Fujiwara afianzadas en el epicentro cortesano como eran las ramas Kujō e Ichijō⁶⁵.

El primer precedente de este ritual tuvo lugar en el año 1287 durante la ascensión del emperador Fushimi, aunque no fue acomodado como un ritual de rigor en los ritos de entronización hasta el reinado de Go-Komatsu un siglo después, siendo utilizado como un fundamento indispensable de los rituales de ascensión al trono hasta la entronización del emperador Kōmei en 1846⁶⁶. En una entrada del decimotercer día del tercer mes de 1288 del *Fushimi tennō nikki* ('Diario del emperador Fushimi' 伏見天皇日記) se puede leer la

⁶² O shinbutsu shūgō ('sincretismo de kami y budas' 神仏習合).

⁶³ Véase Falero 2006, pp. 115-134.

⁶⁴ Ruppert 2002, p. 2.

⁶⁵ Klein, "Literary Secret Agents" Klein 2002, p. 159.

⁶⁶ Breen, Teeuwen 2010, p. 192.

primera referencia documental⁶⁷ verídica que existe de este ritual: ‘Esta tarde, el *kanpaku* [Nijō Morotada], durante la ascensión, confirió el mudra secreto (*ken'in* 拳印) y asuntos similares. Esto se hizo correctamente de acuerdo con las normas establecidas⁶⁸. La incorporación de la ceremonia *sokui kanjō* a la entronización del emperador Fushimi cobra sentido en cuanto se advierte la identidad del *kanpaku* 関白 que participó activamente en la formalización de este detalle budista que se adhirió al ritual. Nijō Morotada fue el hermano mayor de Dōgen, el abad principal (*zasu* 座主) de la rama Tendai establecida en el monte Hiei, y parece que ambos fueron activos promotores de la ceremonia *sokui kanjō*.

No obstante, existe una omisión en lo relativo a la celebración de este ritual asociado a la figura imperial en las fuentes textuales, no volviendo a aparecer hasta tres generaciones después de Fushimi, cuando el emperador Hanazono, que pertenecía a su misma rama Jimyōin, se sometió al ritual. Dejó constancia del suceso en su diario privado *Hanazono tennō nikki* (‘Diario del emperador Hanazono’ 花園天皇日記) en una entrada datada el decimoctavo día del quinto mes de 1317 con las siguientes palabras: ‘Una visita de Zōki Sōjō, quien confirió el mudra para el *sokui kanjō*. Guardé una abstinencia pura especialmente durante este período de siete días para recibir estos mudras⁶⁹. El problema de esta mención es que corresponde a una fecha muy posterior a la ceremonia de entronización de Hanazono, la cual tuvo lugar el primer año de la era Enkyō, es decir, en 1308. Para Kamikawa, lo más probable es que el ritual *sokui kanjō* se realizara en un principio de forma esporádica, afianzándose a través de las prácticas rituales de los emperadores norteños⁷⁰. Habría sido en el acceso al trono de Go-Komatsu cuando se estableció como una rígida costumbre ritual.

⁶⁷ Es preciso indicar que se ha argumentado a favor de que el origen del ritual *sokui kanjō* se remonta a la entronización de Go-Sanjō celebrada en el año 1068, cuando, según ratificó Ōe Masafusa, quien ostentaba en ese momento el cargo de *kurōdo* (‘chambelán’ 蔵人) y fue testigo de la ceremonia, “unió sus manos y sostuvo el mudra secreto igual que Mahavairocana”. Esta cuestión se encuentra abordada con más detalle en Kamikawa 1990, pp. 246-248. Para una réplica a esta hipótesis, se recomienda acudir a Tsuji 1969, pp. 717-720.

⁶⁸ Kamikawa 1990, p. 251. Aunque la entrada del mismo diario de Fushimi sugiere que tanto el mudra como el mantra fueron realizados por el emperador mientras avanzaba en dirección a la plataforma de entronización, de acuerdo con Ichijō Kaneyoshi este paso vital en el desempeño del ritual tuvo lugar en la plataforma de entronización. En Teeuwen 2006, p. 198.

⁶⁹ Kamikawa 1990, p. 252.

⁷⁰ Kamikawa 1990, p. 256.

Ahora bien, cabe señalar que en realidad no se celebraba una unción en el sentido europeo y, en su lugar, la práctica se desarrollaba “en seco”. Este ritual budista de iniciación estaba dividido en dos partes. La primera, en la que el nuevo emperador recibía varios mudras y mantras junto a las explicaciones de su significado, poseía un carácter secreto. En cuanto a la segunda parte del ritual, que era pública, el soberano debía realizar un mudra y pronunciar un mantra cuando accedía al trono. De este modo, se pensaba que el soberano se convertía en una manifestación del Gran Buda Solar Mahāvairocana.

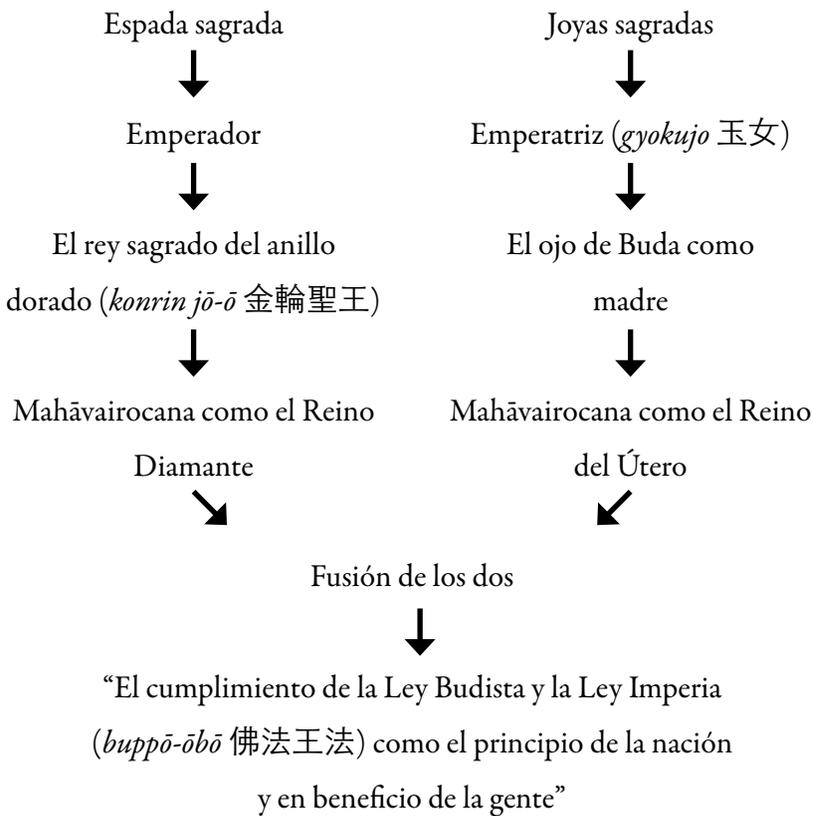
No obstante, con anterioridad, la primera manifestación que presentaba una prueba de la fusión de elementos budistas a la ceremonia de ascensión al trono en Japón se advirtió en el ofrecimiento de reliquias budistas que tenían lugar en el contexto de la Gran Ofrenda de Tesoros que se desarrollaba después de la entronización imperial, lo que reflejaba la confluencia de la influencia del budismo en los rituales honoríficos celebrados por el estado japonés en el siglo IX. El especial carácter simbólico de estos objetos hizo que fueran acogidos por la familia imperial, considerándolos verdaderos tesoros que constituían una garantía adicional para salvaguardar su soberanía en un contexto en el que la corte heiana experimentó una mayúscula innovación ritual a causa de la implementación de los ritos derivada de la inclusión de artefactos budistas⁷¹.

Más tarde, Jien intentó reflejar una interpretación personal del ritual de entronización introduciendo una visión budista que aunó a la simbología de las reliquias imperiales. En una revelación onírica que supuestamente tuvo el monje Tendai en el año 1203, vio cómo la joya se convertía en una vaina que cobijaba en su interior a la espada imperial. Jien interpretó su sueño a través de una sofisticada lectura budista e informó debidamente al emperador. Para Jien, la unión de ambas insignias aludía al emperador y a la emperatriz en cuanto a que el primero como espada representaba al buda Ekāksara-usnīśacakra⁷², la forma en la que el buda solar Mahāvairocana se manifiesta como rey sabio (*cakravartin*), mientras que la emperatriz como joya concernía a Budalocana, el ojo y la madre de todos los budas. Concretamente, es preciso considerar que en el contexto del alumbramiento del heredero imperial el cuerpo de la consorte imperial era tratado en las antologías rituales de la rama Jimon de la doctrina Tendai, como, por ejemplo, disertó el monje Keihan en relación

⁷¹ Ruppert 2000, pp. 96-97.

⁷² También llamado Ichijikinrin 一字金輪.

con el embarazo de la consorte del emperador Go-Toba, como ‘cuerpo de joya’ (*bōbiki* 宝秘記)⁷³. En cuanto al espejo sagrado conservado en el estuche *naishidokoro* 内侍所, que se guardaba a su vez en el Unmeiden 温明殿 de palacio, representaba al hijo del Cielo concebido por la unión del matrimonio imperial y la manifestación de Mahāvairocana en Japón⁷⁴. La interpretación de Jien se puede sintetizar tomando como referencia el siguiente esquema propuesto por Kamikawa⁷⁵:



⁷³ Gunji 2018, p. 130.

⁷⁴ Breen, Teeuwen 2010, pp. 191-192.

⁷⁵ Kamikawa 1990, p. 250.

A pesar de que en la premisa expuesta por Jien no se observan los patrones rituales característicos que formarían parte con posterioridad de la entronización imperial cargada de los rasgos budistas que proporcionaba la elaboración del *sokui kanjō*, sí se percibe la noción de que la diosa solar y el buda solar son la misma entidad de la que descienden directamente los emperadores japoneses.

Asimismo, el rito *sokui kanjō* fue incorporado al corpus ceremonial proyectado en las entronizaciones junto a otros objetos simbólicos a modo de concominantes para garantizar una mayor legitimidad de la figura del soberano. Hasta entonces, los tesoros imperiales que acompañaban a la figura de los emperadores con el fin de revestirlos de una potestad legitimadora incuestionable continuaron multiplicándose, un hecho que venía desarrollándose tímidamente desde siglos anteriores. Sin embargo, en el período medieval esta tendencia gozó de una expansión más marcada. Así, puede observarse que un copioso grupo de objetos poseían la distinguida consideración de tesoro imperial, como por ejemplo sellos, indumentarias, instrumentos musicales o diferentes reliquias búdicas que fueron empleadas en este sentido, como una joya dotada con la capacidad de conceder deseos (*nyoi hōju* 如意宝珠) que posteriormente aparecería descrita en las escrituras budistas como una forma alternativa simbólica de la reliquia de las joyas⁷⁶.

En este sentido, las alusiones a joyas mágicas eran comunes en la perspectiva supersticiosa japonesa desde el siglo VIII, siendo un caso excepcional las joyas asociadas a la emperatriz Jingū que utilizó durante la invasión de la península coreana. La capacidad para conceder deseos que fue añadida a las joyas consiste en una connotación taoísta que, sin embargo, fue acogida en el archipiélago japonés como una concepción de carácter particularmente budista desde comienzos del período medieval⁷⁷. Si bien desde el período Nanbokuchō se comenzó a desarrollar una expedición de textos esotéricos budistas que versaban sobre la naturaleza mágica de las tres reliquias imperiales, el caso de la relación de esta joya que podía conferir la promesa de cumplir cualquier deseo con la figura imperial está atestiguado desde el principio del gobierno con sede en Kamakura en la tradición Shingon denominada Goryū Shintō 御流神道, desarrollada en la montaña Murōji, que identificaba su origen ligándola a la familia imperial. El término *goryū* 御流, que significa 'linaje

⁷⁶ Trensón 2018, p. 270.

⁷⁷ Ruppert 2000, p. 145.

noble', proviene de hecho de una leyenda según la cual el emperador Saga transmitió unas enseñanzas secretas a Kūkai que versaban sobre la combinación del culto profesado hacia las reliquias imperiales con la joya Cintamani, una piedra legendaria cuya principal virtud consistía en su facultad milagrosa para propiciar fortuna y conceder deseos⁷⁸. A finales del período Heian, el monje Shingon Hanjun llevó a cabo una serie de ritos para los soberanos en los que esta joya mágica era el principal objeto de adoración⁷⁹. Para finales del siglo XIV, cuando la producción de una narrativa centrada en la veneración de estas joyas místicas y su vinculación, por ejemplo, con Shōken, se encontraban en su apogeo, algunos monjes Shingon las identificaron con otros tesoros de la tradición nativa (*jinpō* 神宝). Gahō, por ejemplo, aseguró que el 'augusto espejo' custodiado en la Jijūden ('Sala de archivo de palacio' 仁寿殿) correspondía a la joya de los deseos, además de identificar la totalidad de ritos budistas esotéricos celebrados en palacio como ritos asociados a esta joya realizados para adorar a la deidad del amor Aizen myō⁸⁰. En esta misma centuria, además, el monje Tendai Jihen, un practicante del Urabe Shintō 卜部神道 que era hermano de Yoshida Kenkō y miembro de la familia sacerdotal Yoshida, exploró la naturaleza de la joya dadora de deseos afirmando que no era exclusivamente una reliquia budista, sino que en realidad correspondía a la reliquia imperial Yasakani no magatama⁸¹. La propuesta de Jihen se encuadraba dentro de un contexto ritual en el que los manuscritos budistas se adscribían a una tendencia de pensamiento intrínseca a los intereses espirituales de las escuelas exóticas-esotéricas de los siglos XIII y XIV, reflejando una inexorable conexión entre la soberanía política y la posesión de la joya provista con la capacidad de conceder deseos.

Con posterioridad, durante el siglo XV también prosperaron otras conceptualizaciones teóricas en torno a los emblemas imperiales que se ajustaban a la tendencia sincrética que sobresalió en las centurias anteriores. Uno de los casos que acaparó más atención fue el del erudito cortesano del período Muromachi Ichijō Kaneyoshi, quien articuló en su obra *Nihon shoki sanso*

⁷⁸ Orzech, Sørensen, Payne 2011, p. 840. El concepto budista de mani, que se refiere a joya, era conocido en Japón como hōju 宝珠 o nyoi hōju desde que el influjo de la cultura china llegó al archipiélago japonés acompañado de las doctrinas budistas. Simbolizaba el otorgamiento de bendiciones, la concesión de deseos y la comprensión del Dharma.

⁷⁹ Ruppert 2002, p. 4.

⁸⁰ Ruppert 2002, p. 18-19.

⁸¹ Ruppert 2000, pp. 167-168.

日本書紀纂疏, publicada en el año 1455, una interpretación integradora del sintoísmo, budismo y confucianismo⁸² que presentó vinculando las reliquias imperiales como símbolos de cada una de estas tres doctrinas⁸³. Esta teoría coincidió con el florecimiento de los relatos de tipo alegórico sobre las reliquias imperiales que se popularizaron tras el auge del Ise Shintō y que recibieron una acogida positiva especialmente entre los nobles de la corte. Para Ichijō Kaneyoshi la asociación de las insignias imperiales con el sintoísmo, el budismo y el confucianismo constituía una unidad que expresaba un solo corazón⁸⁴. Según dictaminó:

Las tres insignias imperiales divinas son la esencia de los principios sintoístas y el principio fundamental del gobierno imperial; la fusión final con el confucianismo y el budismo, interpretado de este modo, no es del todo extraño en la mentalidad japonesa. Los elementos esenciales del confucianismo, budismo y sintoísmo tienen su existencia en nuestra mente: no hay verdad más allá de nuestras mentes; no podemos hallar la verdad fuera de ellas. La mente es divinidad, la verdad es el camino. Las tres enseñanzas son después de todo una y la misma cosa. La misma se manifiesta de forma triple. Consideradas así, las tres insignias imperiales divinas simbolizan una y la misma mente⁸⁵.

Sin embargo, la consideración tradicional de estos emblemas como signos que demostraban una alta capacidad de legitimación se mantuvo inalterada en esta centuria. Así se observa en el modo mediante el cual Yoshida Kanetomo, influenciado indudablemente por la interpretación volcada en el *Jinnō shōtōki*, glorificó la imagen heroica del héroe legendario Yamato Takeru en el comentario que dedicó al *Nihon shoki* con el fin de ennoblecer, **más si cabía**, el estatus adquirido a lo largo del período medieval por la espada Kusanagi. Sobre el otorgamiento de la augusta espada imperial a Yamato Takeru por la vestal Yamatohime no Mikoto, Kanetomo señaló: ‘Este fue el inicio de la práctica de concesión [al comandante de la fuerza pacificadora] de una insignia de autoridad’. Para **él**, pues, Kusanagi no tsurugi asume la función de insignia de autoridad que sienta el precedente de una investidura real⁸⁶. Esta interpretación conecta con la visión de la literatura legitimadora que prosperó durante

⁸² Harada 1980, pp. 27-28.

⁸³ Picken 1994, p. 85.

⁸⁴ Naumann 1994, p. 24.

⁸⁵ Picken 1994, p. 86-87.

⁸⁶ Isomae 1999, p. 377.

el shogunato Ashikaga para verificar la posición privilegiada del gobierno militar encabezada por la figura del *shōgun*.

4. Conclusiones.

Durante el período medieval se exploraron diversas vías heterodoxas que atañían a la naturaleza de las reliquias imperiales japonesas que estaban basadas en la ingeniosidad de las tendencias intelectuales que las manifestaron. Como resultado, la literatura destilada en esta época seguía manteniendo la función legitimadora de estos objetos, aunque ramificando sus intereses a una pléyade de contextos situacionales divergentes. En este sentido, su presencia como pieza validadora del privilegio imperial se mantuvo vigente, aunque revitalizada con una fuerza que no se había visto en siglos debido a las circunstancias históricas que se produjeron a raíz de la Guerra Nanbokuchō, período al que corresponde la expresión partidista de la que reflexionó Kitabatake Chikafusa sobre las implicaciones hegemónicas que implicaba la posesión de las insignias imperiales. Pero también cubrieron otra serie de necesidades relevantes al ser incorporadas a determinados discursos inéditos como son el económico, el religioso o simplemente el intelectual. Esto hizo que convivieran diferentes proyectos que fijaron su atención en implantar en la cultura popular estas representaciones tan originales acerca de la naturaleza metamorfoseada de dichos objetos desde una rica perspectiva causada por el crisol de concepciones espirituales que convivieron en Japón en esta dilatada época. La fusión de la descripción clásica con estas doctrinas provocó la evolución de su significado originario al mismo tiempo que estas nuevas formulaciones arraigaban en la mentalidad japonesa más allá del discurso dominante acerca del entrelazamiento con la noción de poder que tradicionalmente se les había otorgado.

Sin embargo, la función legitimadora en el sentido político de las reliquias imperiales comenzó a diluirse por el cambiante escenario político, lo cual se agravaría a lo largo de todo el siglo XVI y el período Edo, a cuyo término volvieron a recuperar de manera temporal un lugar privilegiado en el escenario ceremonial gracias al rol que les fue encomendado por la Ley de la Casa Imperial (*Kōshitsu Tenpan* 皇室典範) y las ordenanzas que regularon el

acceso al trono promulgadas en 1899 y 1909⁸⁷. De hecho, una de las últimas ocasiones en las que se emplearon para este fin, hasta el reforzamiento de la figura imperial producido tras la Restauración Meiji (*Meiji ishin* 明治維新), ocurrió medio siglo después del teórico broche final de la Guerra Nanbokuchō y la unión de las dos Cortes, siendo el evento que marca el punto final de este conflicto corresponde con el regreso de las reliquias a Kioto. Tras el fracaso del complot urdido por Kitabatake Mitsumasa en 1428 con el que tramó el intento de asesinato del *shōgun* Ashikaga Yoshinori, en el año 1443 Kusunoki Masahide, un descendiente del famoso guerrero Kusunoki Masashige que permaneció leal a Go-Daigo después de que Ashikaga Takauji se decidiera posicionarse en contra del gobierno instaurado con la Restauración Kenmu (*Kenmu no shinsei* [建武の新政]), lideró el robo de la espada y las joyas imperiales aprovechando el desorden que había provocado en la Corte de Kioto el asesinato de Yoshinori dos años antes⁸⁸. A continuación, huyó con el pretendiente sureño, el príncipe Manjuji, al refugio que les proporcionaron los monjes-guerreros afincados en el monte Hiei⁸⁹. El espejo que se conservaba en el recinto palatino estuvo a punto de sufrir el mismo destino, pero finalmente no fue incautado. La espada terminó siendo abandonada en el templo Kiyomizu de Kioto, donde fue descubierta y rápidamente devuelta al palacio imperial. Por su parte, las joyas Yasakani pasaron a ser custodiadas por miembros del clan Kusunoki en Yoshino que también estaban a cargo del cuidado del príncipe Kitayama-no-miya, que fue proclamado emperador, y de su hermano pequeño, Tadayoshi-Ō. Posteriormente, las joyas fueron entregadas al príncipe Takamasa, pero cuando este fue asesinado fueron recuperadas por el legítimo emperador Go-Hanazono en 1458⁹⁰.

⁸⁷ Esta última fue revisada en unas regulaciones promulgadas el 30 de diciembre de 1927. Las partes principales relativas a los ritos que involucraban al emperador se basaban a su vez en las directrices estipuladas en los Ritos de la Casa Imperial (Kōshitsu saishirei 皇室祭祀令) del 18 de septiembre de 1908. En lo que respecta a las ceremonias *senso*, *sokuirei* y *daijōsai*, la base legal que recogía su debida realización quedó recogida en la Ordenanza de Ascensión (Tōkyoku Rei 登極令) promulgada el 11 de febrero de 1909. Véase Motegi 2019, pp. 276-277.

⁸⁸ El espacio reservado en palacio consagrado para guardar la espada y las joyas imperiales recibía el nombre de Kenji no ma ('Sala de la espada y las joyas' 剣璽の間). En cuanto a la réplica del espejo sagrado, se preservaba en un santuario localizado dentro del recinto interno palatino denominado Kashikodokoro ('Lugar de asombro' 賢所).

⁸⁹ Turnbull 2006, pp. 40-41.

⁹⁰ Holtom 1928, p. 53.

La pérdida de facto de preeminencia simbólica de las reliquias imperiales se debió en gran medida a que la figura del emperador volvió a perder el relieve que había recuperado tras la Restauración Kenmu, pero también a las exigencias económicas que suponían desarrollar toda la parafernalia ceremonial de acceso al trono, especialmente en lo referente a la celebración del *daijōsai*, debido a que la corte había perdido la mayor parte de sus ingresos y no podía costear un ritual tan lujoso, por lo que gradualmente estos ritos fueron abandonándose hasta darse el caso de que algunos emperadores fueron instaurados sin la necesidad de realizar este ritual; por supuesto seguían considerándose legítimos. La pérdida de la fuerza económica, así como política, de la familia imperial fue una circunstancia que se vio impulsada paradójicamente, como señaló Hall, por el intento de Go-Daigo de revivir la forma de gobierno centralizado en torno a la idea predominante del tennōcentrismo que debería haber representado su figura⁹¹.

⁹¹ Hall 1973, p. 95.

Bibliografía

- Abad de los Santos, Rafael. "La deificación de las élites sociales en el Japón protohistórico". *ARYS*, 12 (2014), pp. 395-423.
- Aston, William George. *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697. Volume I*. Londres, The Japan Society, 1896.
- Bender, Ross. "Shinto in Nara Japan, 749-770: Deities, Priests, Offerings, Prayers, and Edicts in Shoku Nihongi". *PMJS Papers*, 23 (2016), pp. 1-24.
- Bock, Felicia G. "The Enthronement Rites: The Text of Engishiki, 927". *Monumenta Nipponica*, 45 (1990), pp. 307-337.
- Bock, Felicia G. "The Great Feast of the Enthronement". *Monumenta Nipponica*, 45 (1990b), pp. 27-38.
- Brazell, Karen. "Towazugatari: Autobiography of a Kamakura Court Lady". *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 31 (1971), pp. 220-233.
- Brazell, Karen. *The Confessions of Lady Nijō*. Stanford, Stanford University Press, 1973.
- Breen, John, Teeuwen, Mark. *A New History of Shinto*. Chichester, Wiley-Brackwell, 2010.
- Brown, Delmer, Ishida, Ichirō. *The Future and the Past: A Translation and Study of the Gukansho, an Interpretative History of Japan written in 1219*. Berkeley y Los Ángeles, 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.
- Colclutt, Martin, Jansen, Marius, Kumakura, Isao. *Japón: El Imperio del Sol Naciente*. Barcelona, Atlas culturales del mundo. Círculo de lectores, 1988.
- Conlan, Thomas. *State of War: The Violent Order of Fourteenth Century Japan*. Ann Arbor, Michigan Series in Japanese Studies 46, 2003.
- Conlan, Thomas, *From Sovereign to Symbol: An Age of Ritual Determinism in Fourteenth Century Japan*. Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Edwards, Walter. "Mirrors on Ancient Yamato: The Kurokuza Kofun Discovery and the Question of Yamatai". *Monumenta Nipponica*, 54 (1999), pp. 75-110.
- Falero, Alfonso. *Aproximación a la cultura japonesa*. Salamanca, Amarú Ediciones, 2006.
- Farris, William Wayne. *Sacred Texts and Buried Treasures: Issues in the Historical Archaeology of Ancient Japan*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 1998.
- Faure, Bernard. *Rage and Ravage: Gods of Medieval Japan, Volume 3*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 2022.

- Friday, Karl F. *Samurai, Warfare and the State in Early Medieval Japan*. Nueva York y Londres, Routledge, 2004.
- Fugiwara, Makiko. "Towazugatari". *UCLA Historical Journal*, 5 (1984), pp. 76-95.
- Gunji, Naoko. "Taira no Tokushi's Birth of Emperor Antoku", en Gerhart, Karen M. (ed.), *Women, Rites and Ritual Objects in Premodern Japan*, Leiden, Brill Publishers, 2018, pp. 89-137.
- Hall, John Whitney. *El imperio japonés*. Madrid, Siglo XXI Editores, 1973.
- Hane, Mikiso. *Breve historia de Japón*. Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- Harada, 1980. "Ichijō Kanciyoshi: jōken yo sono kotengaku o sasaeta dokusho naiyō no kaimei" 一条兼良:条兼良その古典学を支えた読書内容の解明. *Nihon bungaku*, 29:12 (1980), pp. 20-30.
- Hardacre, Helen. *Shinto: A History*. Oxford, Oxford University Press, 2017.
- Holtom, Daniel Clarence, *Japanese Enthronement Ceremonies*. Tokio, Kyo Bun Kwan, 1928.
- Isomae, Jun'ichi. "Myth in Metamorphosis: Ancient and Medieval Versions of the Yamatotakeru Legend". *Monumenta Nipponica*, 54 (1999), pp. 361-385.
- Isomae, Jun'ichi. *Japanese Mythology: Hermeneutics on Scripture*. Londres y Nueva York, Routledge, 2014.
- Kamikawa, Michio. "Accession Ritual and Buddhism in Medieval Japan". *Japanese Journal of Religious Studies*, 17 (1990), pp. 243-280.
- Katō, Genchi. *Kogoshūi: Gleanings from Ancient Stories*. Tokio, Meiji Japan Society, 1925.
- Klein, Susan Blakeley. "Literary Secret Agents: Solving the case of the Sokui Kanjō", en Rambelli, Fabio, Porath, Or (eds.), *Rituals of Initiation and Consecration in Premodern Japan: Power and Legitimacy in Kingship, Religion, and the Arts*, Berlín y Boston, De Gruyter, 2022, pp. 155-171.
- McCullough, Helen Craig. *Okagami, the Great Mirror: Fujiwara Michinaga (966-1027) and His Time*. Princeton, Princeton University Press, 1980.
- McCullough, Helen Craig. *The Taiheiki: A Chronicle of Medieval Japan*. New York, Columbia University Press, 1959.
- Minobe, Shigekatsu. "The World View of Genpei Jōsuiki". *Japanese Journal of Religious Studies*, 9:2/3 (1982), pp. 213-233.
- Motegi, Sadasumi. "Kōshitsu saishi no igi to genjō: tokushū miyo kawari no rekishi to dentō" 皇室祭祀の意義と現状:特集御代替りの歴史と伝統. *Kokugakuin zasshi*, 120:11 (2019), pp. 274-293.
- Naumann, Nelly. "The Kusanagi Sword", *Nenrin-Jahresringe: Festgabe für Hans*

- A. Dettmar, en Müller, Klaus, Naumann, Wolfram (eds.), *Nenrin-Jahresringe: Festgabe für Hans A. Dettmar*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1992, pp. 158-170.
- Naumann, Nelly. "Synkretistische Theorien und Systeme im japanischen Mittelalter". *Horin: vergleichende Studien zur japanischen Kultur*, 1 (1994), pp. 11-26.
- Naumann, Nelly. "The estate cult of the Nara and early Heian periods", en Breen, John, Teeuwen, Mark (eds.), *Shinto in History: Ways of the Kami*, Londres y Nueva York, Routledge, 2000, pp. 47-67.
- Oakley, Francis. *Kingship: The Politics of Enchantment*. Hoboken, Wiley-Brackwell, 2006.
- Ohnuki-Tierney, Emiko. *Rice as Self: Japanese Identities through Time*. Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Ohnuki-Tierney, Emiko. "The Emperor of Japan as a Deity (kami)". *Ethnology*, 30 (1991), pp. 199-215.
- Ōmachi, Yoshie. *Jinnō shōtōki hyōshaku* 神皇正統記評釈. Tokio, Meijishoin, 1925.
- O'Neill, P. G. "A michiyuki 道行 from the Taiheiki 太平記". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 36 (1973), pp. 359-367.
- Ooms, Herman. *Imperial Politics and Symbolics in Ancient Japan: The Tenmu Dynasty, 650-800*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 2009.
- Orzech, Charles, Sørensen, Henrik H., Payne, Richard. *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden, Brill Publishers, 2011.
- Perkins, George W. *The Clear Mirror: A Chronicle of the Japanese Court During the Kamakura Period (1185-1333)*. Stanford, Stanford University Press, 1998.
- Philippi, Donald. *Kojiki*. Tokio, University of Tokyo Press, 1968.
- Picken, Stuart. *Essentials of Shinto: An Analytical Guide to Principal Teachings*. Westport, Greenwood Publishing Group, 1994.
- Rubio, Carlos, Tani Moratalla, Rumi, *Heike monogatari*. Madrid, Editorial Gredos, 2009.
- Ruppert, Brian. *Jewel in the Ashes: Buddha Relics and Power in Early Medieval Japan*. Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- Ruppert, Brian. "Pearl in the Shrine: A Genealogy of the Buddhist Jewel of the Japanese Sovereign". *Japanese Journal of Religious Studies*, 29 (2002), pp. 1-33.
- Samson, George. *A History Of Japan, 1334-1615*. Stanford, Stanford University Press, 1961.

- Schley, Daniel F. "Royal Succession in Historical Narratives: The Cases of Gotoba and Gohorikawa (Twelfth-Thirteenth Century)", en Trausch, Tilmann (ed.), *Norm, Normabweichung und Praxis des Herrschaftsübergangs in transkultureller Perspektive*, Göttingen y Bonn, V&R unipress y Bonn University Press, 2019, pp. 361-400.
- Selinger, Vyjayanthi. *Authorizing the Shogunate: Ritual and Material Symbolism in the Literary Construction of Warrior Order*. Leiden, Brill Publishers, 2013.
- Starace, Irene. "Towazugatari, una mujer en los márgenes en el Japón medieval", en Borham Puyal, Miriam, Sánchez, Diego, García Pérez, María Isabel (coord.), *Documentando la memoria cultural: Las mujeres en las (auto)narraciones exocanónicas*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2020, pp. 217-231.
- Teeuwen, Mark. "Knowing vs. owning a secret: Secrecy in medieval Japan, as seen through the *sokui kanjō* enthronement unction", en Scheid, Bernhard, Teeuwen, Mark (eds.), *The Culture of Secrecy in Japanese Religion*, Londres y Nueva York, Routledge, 2006, pp. 172-203.
- Trenson, Steven. "Rice, Relics, and Jewels: The Network and Agency of Rice Grains in Medieval Japanese Esoteric Buddhism". *Japanese Journal of Religious Studies*, 45 (2018), pp. 269-308.
- Tsuji, Zennosuke. *Nihon bukkyōshi—Joseihen* 日本佛教史—上世篇. Tokio, Iwanami Shoten, 1969.
- Turnbull, Stephen. *Samurai: The World of the Warrior*. Oxford, Osprey Publishing, 2006.
- Varley, Paul. *A Chronicle of Gods and Sovereigns: Jinnō Shōtōki of Kitabatake Chikafusa*. Nueva York, Columbia University Press, 1980.
- Varley, Paul. "Cultural life in medieval Japan", en Yamamura, Kozo (ed.), *The Cambridge History of Japan, Volume 3*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 447-499.
- Yamamoto, Hiroko. "Kitabatake Chikafusa ni okeru jinki kannen no seisei ame no tohoko kara san-shu no jinki e" 北畠親房における神器観念の生成—天瓊矛から三種の神器へ. *Nihon bungaku* 34:5 (1985), pp. 19-30.