

FACULTAT DE TRADUCCIÓ I D'INTERPRETACIÓ

GRAU D'ESTUDIS D'ÀSIA ORIENTAL

TREBALL DE FI DE GRAU

LA FIGURA DE SUSANO-Ô EN EL DISCURS MÍTIC
DEL *KOJIKI* I LA SEVA RELACIÓ AMB L'AIGUA

LLUÍS DIAGO CAMPS

TUTOR

JOAQUÍN BELTRÁN ANTOLÍN

BARCELONA, JUNY DE 2015



Universitat Autònoma de Barcelona

Índex

Introducció.....	3
1. El mite i la seva funció social.....	4
1.1 Què és un mite?.....	4
1.2 Com interactua el mite en la societat?	6
2. El <i>Kojiki</i> : importància del llibre i context històric	8
3. La figura de Susano-ô en el discurs mític del <i>Kojiki</i>	11
3.1 Qui és Susano-ô?	11
3.2 Susano-ô en el <i>Kojiki</i>	12
3.2.1 El naixement de Susano-ô	12
3.2.2 La rebel·lia de Susano-ô, els desastres que provoca i el seu desterrament.	13
3.2.3 El pas de Susano-ô pel País Central d'Ashihara.....	17
3.2.4 Matrimoni, establiment de Susano-ô a Izumo i final del cicle mític.....	21
Conclusió.....	22
Bibliografia.....	24

Introducció

Susano-ô és un dels principals déus de la mitologia japonesa, de gran rellevància en la comprensió de la cultura antiga del Japó i en l'establiment del poder imperial japonès. El *Kojiki* és un recull d'antigues cròniques sobre el Japó, un dels llibres que conté els episodis on el déu és protagonista. La figura de Susano-ô en relació a l'aigua és l'eix central en el qual s'articula aquest treball, que també fa incís en la importància del discurs mític com a eina aprofundir el coneixement sobre les creences antigues, com es feien servir per entendre el món, i com es poden utilitzar ara com a recurs per poder comprendre el pensament humà del passat i actual.

En el treball s'esclareixen les següents qüestions: Són mites les històries que es narren sobre el déu en el *Kojiki*? Quins rols pren Susano-ô en el *Kojiki*? Com es presenta en la seva relació amb l'aigua?

El treball consta de tres apartats. En el primer es tracta el mite, oferint una definició d'aquest segons les seves característiques i les seves funcions socials. En segon apartat es presenta *Kojiki* i hi consta un breu context del llibre i a l'època en el que s'escriu per situar-se històricament. L'últim consisteix en un anàlisi dels mites en els que Susano-ô és protagonista, en el que s'estudia la figura del déu dins de la mitologia i també en la societat de l'època. En aquest apartat, es combina la explicació del mite com a resum amb fragments extrets directament del llibre.

El llibre utilitzat per aquest treball és la traducció del *Kojiki* al castellà de Carlos Rubio i Rumi T. Moratalla a partir de tres versions del *Kojiki* en japonès¹. Aquesta traducció és la primera al castellà des d'originals japonesos. Inclou multitud de notes al peu de pàgina que expliquen diversos aspectes de la traducció, la interpretació dels mites i els noms dels déus i la geografia mitològica de Japó, que estan en japonès original. També inclou annexos amb els noms d'aquests déus i la seva traducció al castellà així com els originals en japonès dels poemes que apareixen durant el llibre.

¹ Versions de Tsugita M. (1997) Tokyo: Kôdansha; Miura S. (2003) Tokyo: Bengei shunshû; Yamaguchi Y. i Kônoshi T. (1997) Tokyo: Shôgakukan.

1. El mite i la seva funció social

La definició del mite s'ha tractat des de diverses disciplines (antropologia, sociologia, història, filosofia...) i sempre ha estat subjecta al moment històric dels autors que en parlen. El primer a saber del mite és, doncs, que no està dotat d'una definició categòrica ni pel que fa a la seva descripció ni a les seves funcions, però si se'n pot extreure una definició a partir d'identificar les seves característiques i atribuir-li unes funcions determinades.

1.1 Què és un mite?

- Un relat fictici, però que respon a una realitat.

El mite no parla de quelcom que hagi succeït realment, és una interpretació del que succeeix realment. El mite conforma una realitat que existeix en el món i intenta donar-li explicació (Eliade, 1999: 14). Per tant, el mite no s'ha de prendre com quelcom literal o des d'un punt de vista empíric en el qual el que s'observa i s'explica com i de quina manera es percep el que succeeix, sinó com una interpretació d'allò que succeeix. Mitjançant el mite, hom coneix el món que l'envolta al establir aquest una relació lògica als fenòmens que no entén.

- Un relat que tracta sobre l'origen.

El mite ens situa en un temps primari en el qual el món (la realitat), té una mancança, ja sigui del propi món com a lloc on viure, d'algun fenomen d'aquest (pluja, vent...), d'algun fenomen en la vida de les persones (mort, naixement...) o d'alguna activitat humana (agricultura, medicina...). Els mites es refereixen a aquest temps primigeni i mitjançant l'acció d'algun dels seus protagonistes, aquesta sensació de buidor, de falta d'alguna cosa, és revertida ja sigui mitjançant una creació, un descobriment, una entrega o una eliminació.

- Un relat que tracta sobre lo sagrat o sobrenatural.

Els protagonistes dels mites són déus o els seus descendents i sempre tenen quelcom sobrehumà. Els mites descriuen diverses irrupcions de quelcom sagrat o sobrenatural en el

món que l'ajuda a formar-se tal i com el coneixem o com es coneixia (Eliade, 1999: 14). El seu caràcter sagrat també implica el desenvolupament del mite en una esfera superior a la humana. Els mites que parlen de déus i gestes sagrades o bé es desenvolupen en àmbits també sagrats (el Cel, un palau en el núvols, un bosc al qual no es pot accedir...) o converteixen en sagrat els indrets pels humans; en aquest últim cas, el mite transforma la visió i la percepció cultural del paisatge per a la civilització, marcant uns certs indrets com a sagrats -ja siguin entorns naturals (boscos, muntanyes, llacs) o construccions- proveint-los també d'un culte.

- Un relat a partir del qual es crea una norma i uns rituals per mantenir-la.

El mite crea una realitat a partir de l'origen format per quelcom diví, sobrehumà, que es converteix en una norma inamovible, una estructura permanent. La realitat que s'explica en el mite és la vàlida ja que va ser definida per unes forces superiors i pures en un temps llunyà, i es repeteix mitjançant rituals que pretenen imitar l'acció que van fer els déus per donar origen a quelcom, apropant-se a la divinitat (Eliade, 1999: 136). Aquesta immobilitat bé marcada per dos factors: la impossibilitat de canviar-ho de facto i el caràcter diví d'aquesta creació. Hi ha normes que creen els mites que són quelcom que escapa al control humà. En els mites d'origen sobre la mort, la pluja o els tornados, la persona és incapaç d'influir en el medi per revertir aquesta realitat, ja que no pot fer que plougui quan li ve de gust o fer-se immortal; és llavors quan el caràcter sagrat intervé, ja que aquestes normes han estat donades per un poder superior a l'humà, que sí pot influir en aquests assumptes.

Malgrat l'immobilisme que representa en un primer moment, Eliade també destaca que motiva el descobriment i la evolució. El relat mític força a la humanitat a superar-se en la mesura en que els mites sobre exploracions marítimes o conquestes, per exemple, ofereixen un model per desenvolupar-se i explorar nous horitzons. En aquest cas, l'ésser humà abandona el rol passiu d'abans, que s'obligava a assumir la norma que van marcar els déus, i emprèn una acció prenent imitar-los, intentant superar les seves limitacions humanes per poder emmirallar-se amb lo diví. En la creació d'una norma, el mite i els déus actuen tant com a opressors –en el sentit que delimiten la condició i la realitat humana- com impulsors i alliberadors.

En aquesta característica, s'identifica com el mite es desenvolupa en dos temps diferents alhora. El primer temps és lineal, ja que la narració té un principi i un final enmig del qual es pot establir una cronologia dels fets succeïts: el mite d'un déu provocant les pluges d'estiu té un començament i un desenllaç. El segon és cíclic, ja que malgrat el mite s'expliqui linealment, mitjançant els rituals es retorna a aquella època ancestral donant començament una altra vegada al mite de forma permanent: un poble fent el ritual que va fer el déu per provocar les pluges el primer dia d'estiu segons el seu calendari fa que torni a començar l'episodi mític que es pot mantenir permanentment ja que està pensat per això.

- Quelcom dependent del llenguatge.

El mite està altament connectat amb el llenguatge i depèn exclusivament de les seves qualitats narratives per la seva creació i desenvolupament (Kirk, 1973: 299). A través de metàfores i la paronímia desenvolupa el seu discurs per transmetre el que vol (Cassirer, 1955: 21).

1.2 Com interactua el mite en la societat?

El mite compleix tres funcions en una societat: la educativa, la cultural i la política.

La funció educativa del mite esdevé efectiva en la mesura de que aquest conforma una realitat que és visible i perceptible en el món, i per tant, pot ser estudiat i atorga un coneixement real sobre l'entorn. El coneixement que ofereixen els mites es pot considerar primari, fins i tot innat en l'ésser humà, ja que tot els mites sempre responen a una necessitat de donar explicació a certes incògnites que són repetides en els diferents corpus mítics de totes les cultures (Kirk, 1973: 323). Mitjançant el mite i la seva explicació divina de la realitat, l'ésser humà comprèn allò que l'envolta i ho assimila a través de la repetició ritual dels elements del discurs mític que l'ajuden a desenvolupar-se en la seva vida diària. Per exemple, un agricultor pot saber quina és la millor època per segar el blat a causa de la existència d'un relat mític en el que el déu de la agricultura del seu poble ho fa en una data determinada. El coneixement mític no es pot fragmentar, és una unitat existent en un sol pla i no pot ser descomposta en unitats més petites (Cassirer, 1955: 35).

Malgrat les discrepàncies, es pot afirmar que el mite constitueix un tipus de coneixement que serveix per apropar-se a la realitat i per tant que és educatiu, ja que l'ésser humà aprèn a relacionar-se amb la realitat i amb si mateix a través dels mites.

Pel que fa a la funció cultural, el mite és l'origen de la producció cultural d'un poble, ja que com a relat d'origen estableix unes pautes mitjançant les quals la natura -allò salvatge- passa a formar part de la cultura -allò humà- (Renz, 2011: 136). Aquesta relació queda fortament destacada en els mites que parlen sobre la cuina o el domini del foc: en un entorn natural, els animals mengen la carn i els aliments crus, mentre que amb el descobriment del foc de l'ésser humà, apareix la cuina, una mostra cultural de la civilització, que trenca amb allò salvatge (Lévi-Strauss, 1987: 39). El mite, que tracta sobre l'origen de quelcom en un temps llunyà però que forma estructura permanent en el temps. En el discurs mític, si apareix un tret cultural -una festivitat o una pràctica determinada lligada a la condició humana, per exemple la fermentació d'alcohol- es situa anteriorment a la humanitat i per tant el mite n'és l'origen d'aquesta.

El mite pren una dimensió política en la mesura que estableix una sèrie de valors i una resposta als problemes socials i polítics. En els moments de crisi socials, el pensament mític sorgeix per cimentar una estructura que garanteix aquesta resposta i pot solvatar aquests problemes a través d'una construcció filosòfica i sòlida, establint uns ideals inqüestionables i immòbils (Verene, 1979: 222). Per exemple, durant les revolucions francesa i americana, l'ideal de "llibertat" va mitificar-se com quelcom preestablert per una consciència superior i que per tant no podia ser negada a ningú, i els mites de *La República* de Plató pretenien organitzar un model polític ideal. Altres mites també participen en aquesta funció degut als seus lligams a una regió determinada (Kirk, 1973: 55). Lévi-Strauss destaca l'ús del corpus mític per part de les tribus indígenes nord-americanes per fer reivindicacions polítiques durant el segle XX i reclamar territoris ocupats pels colons europees (Lévi-Strauss, 2012: 68). També hi ha els mites que incideixen en la relació mítica entre un grup de persones i els déus (Kirk, 1973: 302), com per exemple, els jueus que són el poble escollit per Jahvè o una dinastia imperial que és descendent d'un déu o una deessa. En aquest cas, el mite actua com una eina política al justificar una posició d'honor a un grup

de persones que els permet exercir un poder a causa de la seva relació amb lo diví, que és inqüestionable i permanent en el temps.

2. El *Kojiki*: importància del llibre i context històric

El *Kojiki* és un llibre de cròniques sobre l'antic Japó, que va des d'una era anterior a la creació del món i del país nipó fins el 628. El llibre està dividit en tres parts sent la primera un relat purament mitològic i passant a un discurs historiogràfic més marcat en la segona part, esdevenint-ho completament en la seva tercera part on fa una cronologia dels diversos emperadors fins a arribar a l'emperadriu Suiko, la darrera que apareix en el llibre. Va ser encarregat per l'emperador Temmu però, com explica al propi pròleg, presentat a la seva successora l'emperadriu Gemmei el 712, trenta anys després. A diferència de l'altre llibre de cròniques sobre el Japó que gairebé és de la mateixa època, el *Nihon shoki*, presentat només vuit anys després, està escrit en idioma japonès i se'l considera l'escrit més antic en aquesta llengua; el *Nihon shoki*, com la majoria dels textos escrits en aquella època i posteriorment, s'escriuen en xinès, cosa que eleva el *Kojiki* a una obra literària única en la seva època. (Rubio i Moratalla, 2008: 13)

Com a recull de mites, que és la part que ens interessa per desenvolupar aquest treball, podem destacar-ne tres característiques generals: és un llibre de tradició oral, el seu valor polític i el seu valor cultural.

El fet de que sigui una obra escrita en llengua japonesa enlloc de en xinès clàssic, el que es feia servir en literatura de les elits i els textos oficials, demostra que efectivament el *Kojiki* volia esdevenir una obra de caràcter divulgatiu sobre l'origen del món i del poble japonès, representat en els relats mítics, però també la història de Japó, ja que l'objectiu primari d'una crònica és saber què i com va succeir quelcom. El *Kojiki* és un escrit redactat per a la cort, però pensat per ser transmès de forma oral ja fos per entretenir o educar. Un altre indicador sobre aquest assumpte és que el *Nihon shoki*, l'altre recull de cròniques que

pretenia fer una funció similar al *Kojiki*, sí està escrit en xinès clàssic. Aquesta obra doncs, seria un recull de caràcter més oficial i si destinat exclusivament als estudiosos i lletrats a diferència del *Kojiki*. Motoori Norinaga, el gran exponent de la kokugaku –estudis nacionals japonesos apareguts al segle XVII–, en els seus estudis del *Kojiki* destaca la importància del llibre com a mostra cultural de l'autèntic Japó antic en detriment dels textos en xinès clàssic i la tradició confuciana i la budista, que rebutjava per ser tradicions forànies. (Antoni, 2007: 15).

Pel que fa al caràcter polític del text, primer cal situar-se en el context històric. L'època en la que s'encarrega el *Kojiki* correspon als finals de la època Hakuho (646-710) i no s'acaba fins a l'entrada del període Nara (710-794), època en la s'estava construint un govern imperial al Japó amb l'estirp Yamato al capdavant. Abans, el territori japonès estava dividit en petits estats dominats per clans que exercien el seu control sobre el territori, i no és fins l'ascens del clan Yamato i les seves polítiques d'unificació i centralització que va sorgir un estat que podríem anomenar Japó. Aquestes mesures i mètode de govern van ser importades de la Xina i Corea (concretament del regne de Silla), dos països que van jugar un paper molt important en la formació del poder imperial i en l'avanç cultural i tecnològic de la regió. Algunes de les aportacions de la Xina i Corea a Japó foren l'escriptura, les tècniques de cultiu de l'arròs i el treball sobre el metall per construir eines d'agricultura avançades i l'expansió del budisme, sumant també el model d'estat imperial i les mesures polítiques per assolir-lo. L'esforç centralitzador no tant sols va comportar l'aparició d'un estat administratiu, sinó també es quan per primera vegada es va adquirir una consciència nacional (Kiley, 1973; 27). Com passava a la Xina, que l'emperador governava per mandat diví, la dinastia Yamato va veure la necessitat de legitimar el seu poder polític en un origen mític per evitar que alguna altra família usurpés el tro, dotant-se així d'un origen i un poder místics que no provenien del dictamen humà sinó del dictamen dels déus creadors (Kitagawa, 1990: 136). De la mateixa manera, mitjançant els mites, també es garanteix l'aliança amb altres famílies les quals li rendirien tribut al quedar col·locades com a súbdites o aliades. En aquest context, l'emperador Temmu demana que es recullin en el *Kojiki* mites de tot Japó per col·locar la dinastia Yamato en una posició divina -i per tant política- superior, asseverant que la família Yamato descenia directament d'Amaterasu,

governadora del cel (i per tant, de tot sota el cel) i divinitat solar, la deïtat principal del sintoisme. És per això que el *Kojiki* triga diversos anys en presentar-se, saltant fins i tot a altres dirigents del país. El procés per escriure el *Kojiki* va consistir en la recopilació, la destria i la reescriptura de diverses tradicions mitològiques dels diversos pobles de Japó, que a la vegada moltes d'aquestes tradicions mítiques provenen d'altres països del continent com la Xina o Indonèsia, per poder aglutinar-los sota un mateix corpus narratiu (Antoni, 2010: 2); el *Kojiki* és doncs, una veritable història mitològica del nou Japó unificat, ja que integra déus i mites de totes les tradicions dels diversos pobles que van formar el nou imperi japonès Yamato.

Per últim, en el seu vessant cultural, el recull de mites que es presenta en el *Kojiki*, si ve no és complet ja que els mites que apareixen van ser triats o fins i tot modificats com ja hem dit abans, ens ofereix una visió de la cultura antiga de Japó. En els mites del *Kojiki*, podem trobar diversos aspectes de la formació cultural del país així com representacions de molts rituals que s'entén que es feien en aquella època per diversos motius, com el control de fenòmens atmosfèrics o temes relacionats amb la vida i la mort (naixements, funerals, malalties...), així com costums de l'època. També ens aporta informació no solament d'aquest rituals o costums sinó també moltes vegades de la seva situació geogràfica aproximada o exacta, servint també com a reflex de la varietat de tradicions plasmades en el *Kojiki*. Moltes vegades en un episodi mític en el que apareix un ritual aquest queda adherit a un territori determinat -un país o muntanya, per exemple- on succeeix, podent conèixer la varietat cultural de les regions del Japó antic a través del *Kojiki*. Tota la informació que ofereix el *Kojiki* sobre aquests rituals i sobre altres aspectes, com per exemple la visió sobre gènere o el tractament del casament, ens acosten a la cultura del Japó antic, que pot ser observada i entesa a través del discurs mític.

Un altre aspecte a destacar sobre el *Kojiki* és que, malgrat contingui els mites que esdevenen la base de la religió sintoista, no se'l pot considerar un text sagrat com podria ser la Bíblia pel cristianisme o l'Alcorà pels musulmans. Malgrat que en el *Kojiki* hi ha una voluntat d'establir un discurs històric que expliqui la història i la cultura del Japó des d'un origen mític fins a l'actualitat del moment, i recorre a una creació del món d'origen

cosmològic en el que uns déus creen i regeixen la realitat en la que es viu ara, cosa que també fa la Bíblia, hi manca el caràcter moralista dels dos textos sagrats abans citats. Mentre que la Bíblia o l'Alcorà volen establir un model de conducta moral i empren els mites que hi apareixen per aconseguir-ho, és rara la vegada que el *Kojiki* ofereix un imperatiu moral relacionat amb la creença religiosa, quedant-se molt més al marge en favor d'una voluntat històrica marcada. En aquest sentit, el *Kojiki* s'assembla més a reculls com les Eddas escandinaves o les epopeies gregues. Antoni (2007: 23) també manté el *Kojiki* fora de l'espectre de Llibre Sagrat fins a finals de l'època Edo i principis de Meiji, on al *Kojiki* i el discurs del sintoisme són utilitzats per la formació d'un nou estat i d'una consciència nacional; malgrat això, el *Kojiki* no supera aquesta època com a llibre principal del pensament sintoista ni ho era abans d'aquesta època, sent aquest període una peculiaritat en l'ús discursiu d'aquesta obra.

3. La figura de Susano-ô en el discurs mític del *Kojiki*

3.1 Qui és Susano-ô?

Susano-ô és la deïtat tutelar del país d'Izumo, una regió del Japó i antiga província que es situa actualment a l'est de la prefectura de Shimane.

Se l'identifica amb la deïtat dels trons i la tempesta, com a serp, com a déu rebel i com a déu del món d'ultratomba (Rubio i Moratalla, 2008: 67). Varies de les seves atribucions com a divinitat ja suggereixen la seva relació amb l'element aquàtic, com ser el déu de la tempesta i que sigui identificat com a serp, animal relacionat amb l'aigua (Ouweland, 1956: 389) al Japó, causant de tempestes, inundacions i pluges que té que viu prop dels rius, llacs i fins i tot mars.

Altres estudis indiquen la relació entre Susano-ô i el regne de Silla a Corea. La regió d'Izumo tenia contacte comercial amb Corea de la qual van aprendre les tècniques de treball

sobre el metall. Jaciments descoberts de l'era Yayoi mostren diversos artefactes rituals fets de bronze com espases i campanes, molt més nombroses que en qualsevol altre indret de Japó, motiu pel qual es pot associar a Susano-ô a algun déu de la metal·lúrgia exportat de Silla (Piggott, 1989: 49). En el *Izumo Fudoki* (733) que narra la creació mítica del regne d'Izumo junt amb altres informacions geogràfiques i culturals, aquesta regió és arrancada de Corea i portada al Japó, reforçant encara més la provenença de Susano-ô de la tradició mítica del regne de Silla.

Susano-ô és el protagonista del cicle mític que avarca des del seu naixement fins al seu casament i establiment a Izumo, en el qual és tant un causant de desgràcies i malifetes com un heroi mític.

3.2 Susano-ô en el *Kojiki*

3.2.1 El naixement de Susano-ô

Susano-ô neix d'un ritus de purificació practicat pel déu Inazagi en un riu. Izanagi és una deïtat masculina de les més importants en la mitologia japonesa, encarregada junt amb Inazami, la seva esposa, de la creació del Japó en mites anteriors. Després de que aquest retornés del País de les Tenebres (l'inframón japonès, el món dels morts) on residia la seva muller que havia mort, es renta en un riu per eliminar les impureses d'aquell país, diversos déus neixen d'aquest ritual, tres dels quals són d'importància cabdal en la mitologia japonesa. Junt amb Susano-ô neixen els seus dos germans, Tsukuyomi (deïtat lunar) i Amaterasu (deïtat solar), cadascun d'una part diferent de la cara:

Después, cuando el dios Izanagi se lavó el augusto ojo izquierdo nació [la diosa] Amaterasu-ô-mi-kami.

Cuando se lavó el audusto ojo derecho nació [el dios] Tsuku-yomi-no-mikoto.

Cuando se lavó la augusta nariz nació [el dios] Take-haya-susa-no-o-no-mikoto (Susano-ô).

(Rubio i Moratalla, 2008: 67)

Després d'engendrar-los, Inazagi els mana a cadascun d'ells que governi una part del món. A Amaterasu li confereix el mandat del Cel entregant-li un collaret (amb aquest gest, Izanagi li atorga el mandat no només del Cel, sinó de totes les coses sota aquest, esdevenint la deïtat governadora del món), a Tsukuyomi li confereix el mandat del món de la nit i a Susano-ô el mandat del món dels mars, relacionant el déu que ocupa el treball directament amb el medi aquàtic.

Com es pot veure, només en el naixement de Susano-ô l'aigua ja hi juga un paper molt important, ja que neix directament de l'aigua mitjançant un ritus de purificació practicat en un riu. A diferència dels seus dos germans, que neixen dels ulls del déu Izanagi, Susano-ô neix del nas d'aquest, possiblement com a referència a que mentre els dos déus que representen astres (el Sol i la Lluna) neixen dels ulls que són esferes, Susano-ô que neix del nas responsable dels esternuts que podrien ser els trons en una tempesta. Per altra banda, Motoori Norinaga, en el seu estudi del *Kojiki*, li atribueix a Susano-ô la seva mala conducta des de naixement degut a que a diferència de les altres parts del cos que queden purificades quan es renta Inazagi, la pudor del País del Morts segueix present en el nas del déu quan aquest engendra a Susano-ô (Rubio i Moratalla, 2008: 67).

3.2.2 La rebel·lia de Susano-ô, els desastres que provoca i el seu desterrament.

En el mite anterior Izanagi va repartir la feina de governar una part del món a cadascun dels seus fills, però a diferència dels seus dos germans, Susano-ô no fa cas del seu pare i enlloc de governar el món dels mars es posa a plorar causant tot de calamitats. Quan Izanagi li pregunta per què plora enlloc de governar, aquest contesta que vol marxar al País de les Arrels per anar amb la seva mare morta i esposa d'Izanagi, Izanami. Izanagi, furiós per la desobediència de Susano-ô, decideix expulsar-lo (el País de les Arrels és identificat com l'inframón, el País de les Tenebres, per la seva situació a sota del món dels mortals i per la referència de que és on viu Izanami).

Cada uno de estos dioses gobernó según el mandato recibido, excepto Susanô que, lejos de gobernar, se puso a llorar a gritos durante tanto tiempo que su larga barba de ocho palmos acabó llegándole al pecho. Su desconsolado llanto hizo que la frondosa montaña se convirtiera en una montaña árida y que el agua de mares y ríos se seicara por completo. Por eso, se llenó todo de [...] deidades malévolas que [...] hicieron nacer todo género de calamidades. (Rubio i Moratalla, 2008: 69)

Susano-ô, deïtat de la regió d'Izumo, actua des del primer moment com una deïtat rebel. El que no vulgui seguir el mandat del seu pare, que també ho és de Amaterasu i que representa l'estat de Yamato junt amb la seva filla en aquest mite no té unes raons històriques molt ben definides. Si ve es cert que la regió d'Izumo no va adherir-se des d'un primer moment a la federació de regions sota el domini de Yamato, no hi ha evidències de cap enfrontament bèl·lic directe entre ambdós estats (Piggott, 1989: 56-60). El domini de Yamato a l'estat d'Izumo va ser gradual durant els segles V i VI i amb el consentiment dels caps locals en tota la regió de l'oest d'Izumo i menor grau a l'est de la província. A Izumo però, es va donar una singularitat que no va succeir en la resta de territoris integrats, i és que després de la centralització de la reforma Taika al 645 va mantenir el seu estatus de *kuni no miyatsuki*, que mantenia el domini dels clans locals sobre el seu territori enlloc de ser designats per Yamato (Antoni, 2005: 4). Aquest fet va ser degut a la tradició religiosa i mítica excepcional del territori que es creu que ve de Corea (regne de Silla, amb el que el territori d'Izumo tenia contacte constant), que posteriorment es connecta amb els mites de la dinastia Yamato en el *Kojiki*. El paper de rebel·lia de Susano-ô doncs no està relacionat amb fets històrics importants entre la província d'Izumo i Yamato, sinó que obeeix a la existència d'un corpus mític aliè l'un de l'altre en el que Susano-ô juga aquest paper en primer lloc com a recurs narratiu per introduir la resta de mites i en segon lloc per marcar aquesta diferència de dinastia, com si no trobés el seu lloc en un primer moment entre els seus germans i el seu pare.

Aquesta rebel·lia del déu serà present des del començament del cicle mític en el que és protagonista de tota classe d'entremaliadures i desastres.

La negació de Susano-ô d'exercir el govern que se l'hi ha encomanat, provoca en aquest episodi una sèrie de desastres relacionats amb l'aigua. La renúncia de Susano-ô a governar el món dels mars (l'aigua), dona pas a una gran sequera que acaba amb l'aigua de mars i rius i torna la “frondosa montaña” (els boscos i la vegetació) en un paratge desert. Les calamitats de les que parla produïdes per les deïtats malèvols que es actuen sense control a causa de la manca de l'autoritat de Susano-ô, serien totes aquelles derivades d'una gran sequera, com la fam a falta dels productes agrícoles o la mort d'animals a causa de la falta d'aliment per ells mateixos, l'augment del risc d'incendis a l'assecar-se tota la vegetació...

Després del desterrament de Susano-ô, aquest puja a l'Altiplà del Cel que és on governa la seva germana Amaterasu per a informar-la del seu exili abans d'emprendre el viatge cap al País de les Arrels. Amaterasu, que creu que Susano-ô no ve amb bones intencions, s'arma per combatre'l amb un arc, però quan es troben Susano-ô li explica que solament a pujat per dir-li que marxa. Amaterasu no se'n fia i fan un ritual junt a un riu per esbrinar les intencions de Susano-ô, en el qual el déu en surt victoriós. Llavors, ple d'arrogància, provoca una sèrie de calamitats.

...arrastrado por el orgullo del triunfo, Susanô destruyó los linderos de los arrozales que cultivaba la diosa y cegó las regueras con tierra. Además, se puso a esparcir excremento por toda la sala en donde estaba el altar sobre el cual se ofrendaban los primeros frutos de la cosecha. (Rubio i Moratalla, 2008: 74)

És molt destacable la classe de malifetes de les que Susano-ô fa gala ja que tornen a tenir una relació directa amb l'aigua. La destrucció dels llindars del arrossars y el tamponament de les vies de regadiu són dues conseqüències de les destrosses provocades per riuades i inundacions per desbordament de rius, vora els quals es plantava l'arròs per la seva necessitat d'aigua abundant (l'arròs es cultiva inundant el camp). En aquest mite, a diferència del que s'ha vist anteriorment on els desastres eren causat per la manca d'aigua en la terra, Susano-ô causa els danys de forma directa i per tant els desastres tenen a veure amb una acció més violenta de l'aigua sobre el terreny.

Altra vegada, Susano-ô torna a actuar de mala manera contra Amaterasu i per tant contra el clan Yamato, aquesta vegada però, hi ha una agressivitat i una voluntat d'acció directa, reflectida també en la naturalesa de les destrosses que ocasiona com s'ha comentat, no contemplada en la primera desobediència de Susano-ô. Aquesta radicalització de l'actitud de Susano-ô també es deu a les hostilitats creixents que va haver-hi entre el clan Yamato i la regió d'Izumo altra vegada. Aquesta actitud combativa culmina en els mites del *Kojiki* quan Susano-ô mitjançant una malifeta provoca que Amaterasu s'amagui dins d'una muntanya darrera d'una roca, deixant l'Altiplà del Cel i el País Central d'Ashihara (el món dels mortals) a les fosques (per l'ocultament del Sol). Aquest episodi es soluciona amb un dels relats més significatius de la mitologia referent a Amaterasu, que surt de la cova gràcies a una estratagema dels déus, que en aquest treball no profunditzarem ja que Susano-ô no hi participa.

Després de que Amaterasu surti de la cova, els déus ordenen a Susano-ô que entregui diverses ofrenes com a redempció per ser el causant de la desaparició del Sol, li ordenen que es talli les ungles i la barba i l'expulsen de l'Altiplà del Cel. Abans de marxar, però, Susano-ô li demana menjar a una deessa i aquesta expulsa aliments del seu nas, boca i recte, els prepara i se'ls ofereix a Susano-ô, que la mata perquè considera que aquests són impurs per haver sortit de dits llocs, i del cos de la deessa comencen a néixer objectes:

Del cuerpo sin vida de la diosa nacieron entonces varios objetos: de la cabeza salieron gusanos de seda; de los ojos, simientes de arroz; de las orejas, granos de mijo; de la nariz, alubias; de los genitales, cebada; y del recto, soja. Entonces, el [dios] progenitor Kamu-mu-subi-mi-o-ya-no-mikoto le ordenó a Susano-ô que recogiera las semillas de esos cinco cereales. (Rubio i Moratalla, 2008: 77)

En aquest mite, Susano-ô és finalment desterrat de l'Altiplà del Cel a causa del seu mal comportament, un càstig que li imposen tots els seus iguals (els demás déus) per la seva rebel·lia. També el fan afaitar i polir el seu aspecte, com una senyal de que ha deixar enrere el comportament anterior que va començar amb la barba creixent-li en l'episodi de la

desobediència a Izanagi. Abans de marxar, però, Susano-ô mata a la deessa que li ofereix aliment, de la qual en surten cereals i cucs de seda. En aquest episodi el déu recol·lecta els cereals bàsics que constitueixen la base de l'alimentació i la vida al Japó. Una altra vegada, apareix Susano-ô en un episodi directament relacionat amb l'agricultura, element que també té relació amb l'aigua ja que està directament lligada a la producció agrícola. Malgrat sigui també un episodi violent ja que implica l'assassinat d'una deessa, les conseqüències d'aquest no són com en el mite anterior, sinó que produeix tota aquesta sèrie de productes indispensables per la vida en aquella època. Es pot considerar a partir d'aquest mite que Susano-ô com a deïtat que encarna l'aigua ajuda a produir, a fer créixer aquest cereals d'importància cabdal. Segons Heine, aquest creixement o naixement a partir de la mort justificaria l'oferiment de sacrificis i ofrenes rituals per garantir bones collites, així com representar els beneficis sobre la producció en les collites de tallar certes plantes perquè es regenerin (Heine, 1991: 391). El propi títol del capítol en el *Kojiki* que recull aquest mite s'anomena "El nacimiento de la agricultura", destacant-ne la contribució directa de l'acció de Susano-ô i aquest fet. És notable que, per primera vegada, el déu es veu involucrat en un acte constructiu (encara que parteixi d'una violència clara) i no en un de destructiu. El naixement de la agricultura com ens el presenta en el *Kojiki* és segurament també una altra "ofrena" que Susano-ô fa als déus, malgrat en mites anteriors ja es parla de cultius d'arròs que el mateix déu destrossa.

3.2.3 El pas de Susano-ô pel País Central d'Ashihara

Susano-ô és desterrat al País Central d'Ashihara, el món dels mortals, com a càstig dels déus, i va a parar al curs superior del riu Hi (investigar riu) a la província d'Izumo a través d'un lloc anomenat Torikami. Llavors, veu uns bastonets de menjar flotant el riu, pensa que potser hi viu gent més amunt i decideix anar a trobar-los. Quan puja el curs veu una parella de vells plorant amb una noia jove, i els pregunta què els passa. El vell, que s'identifica com una deïtat terrenal (*kuni no kami* en contraposició a *ama no kami* -deïtat celestial-) i li explica a Susano-ô que abans tenia vuit filles, però que una gran serp anomenada Yamata-no-Orochi de vuit caps ve un cop a l'any a menjar-se una d'elles, que ja s'acosta la data de

que torni i que perdran l'última filla. Susano-ô accedeix a salvar a la filla a canvi de casar-se amb ella, i quan s'identifica com a germà de la “gran deessa Amaterasu” hi accedeixen. Transforma a la jove en un clip pel cabell i se'l col·loca al monyo. Quan Susano-ô demana una descripció de la serp, el vell li respon:

Sus ojos son rojos como cerezas, de su tronco salen ocho cabezas y ocho colas y la piel está recubierta de musgo, cipreses y pinos. La longitud de su cuerpo se extiende por ocho valles y ocho montañas. Y su vientre, cuando lo muestra, rezuma sangre y está hinchado. (Rubio i Moratalla, 2008: 78).

Susano-ô doncs, prepara una trampa per la serp. Li mana al déu que prepari vuit barrils d'alcohol fermentat vuit cops (referit a la versió del *Kojiki* com a aiguardent i vi indistintament, segurament es refereix al “sake” japonès), que construeixi una tanca amb vuit obertures i que a cada obertura construeixi una plataforma per posar-hi un barril. Quan arriba la serp, aquesta fica cadascun dels seus vuit caps en una obertura de la tanca i es beu tot l'alcohol, caient adormida èbria. En aquest moment, Susano-ô aprofita per matar la serp tallant-la a trossos amb la seva espasa, de forma que el riu Hi comença a córrer tenyit de sang. Quan arriba al tronc de la serp, però, al intentar tallar-lo se li trenca l'espasa, i apartant les entranyes, hi descobreix a dins una “maravillosa y larga espada” (Rubio i Moratalla, 2008: 79) anomenada Kusanagi (lit. segadora d'herba). Decideix agafar l'espasa i oferir-li com a present a Amaterasu com a mostra de respecte.

Aquest episodi és molt important per entendre la figura de Susano-ô en el *Kojiki*. En primer lloc, Susano-ô és desterrat al País Central d'Ashihara i apareix en el riu Hi, a la regió d'Izumo (d'on és el principal déu), on troba uns bastonets que donen l'inici d'aquest relat mític. Una altra vegada, el medi aquàtic intervé en aquets inici.

La serp, un animal lligat a l'element aquàtic en la mitologia japonesa i presentada com un monstre temible en el relat mític, representa una força destructora omnipresent a la regió, lligada altra vegada amb l'aigua que seria el riu Hi i a la muntanya, del qual Yamata-no-Orochi és un paral·lelisme. A la cosmologia japonesa, el número vuit representa una

quantitat enorme o la totalitat (Rubio i Moratalla, 2008: 78). Per això, també és normal que a sobre seu (al voltant), hi creixi vegetació. Quan al *Kojiki* s'esmenta que el seu cos cobreix vuit valls i muntanyes i que té vuit cues i vuit caps, s'ha d'interpretar com si fos una força destructiva omnipresent, en aquest cas, el propi riu Hi de la regió. Ouwehand apunta a la figura de la serp en relació i la seva interpretació des de dos vessants diferents que es poden seguir en la tradició japonesa i asiàtica. La serp és un animal associat a l'aigua, a la fertilitat i portador de salut i prosperitat; també és però un animal que representa la cruessa i la força bruta de l'aigua, que moltes vegades demana sacrificis humans (Ouwehand, 1958-1959: 389-390). En aquest mite, Yamata-no-Orochi representa la segona vessant, la força destructora de l'aigua que quan malgrat és també un element relacionat amb la vida i el creixement, quan es violenta arrasa i mata. La serp Yamata-no-Orochi és doncs la representació de la cara més violenta del riu Hi, les riuades del qual destruïen assentaments i comportaven la pèrdua de recursos agrícoles i vides humanes.

Mitjançant l'assassinat de la serp, Susano-ô representa el control de l'ésser humà sobre les forces de la natura devastadores (Littleton 1981: 273). Susano-ô, que es veu en inferioritat de condicions ja que s'enfronta a un poder descomunal, es val d'una estratagema per aconseguir dominar la serp i eliminar-la, mitjançant una espasa (eina humana) i la fermentació de vi d'arròs (una activitat humana), utilitzant el seu ingeni per superar a Yamata-no-Orochi.

Aquest tret en la figura de Susano-ô, el control de la natura, està lligat també amb el seu rol de déu de l'agricultura. El control sobre la natura i l'aigua és vital pels cultius d'arròs inundats, introduïts a Japó a les acaballes de l'era Jômon final (1.000 a.C-500 a.C) i principis de l'era Yayoi (500 a.C-300) que van suposar un gran avanç en la agricultura de la regió (D'Andrea, 1995: 217). Malgrat en un primer moment els arrossars es construïen arran de mar, la necessitat de buscar nous cultius als llimdars de les muntanyes va obligar als agricultors a endinsar-se al continent seguint el curs del riu Hi (on va a parar Susano-ô i que encarna la serp en el mite) on construeixen complexos sistemes de rec a base de canals i rases per poder fer arribar l'aigua als camps de cultiu (Piggott, 1989: 49).

Al control de la natura, l'aigua i l'agricultura també destaca la relació del déu amb el control del ferro. Segons Tsugita, degut a la quantitat de jaciments de ferro de la zona, les aigües del riu baixaven a vegades ferroses tenyides de roig, representat pel ventre ensangonat de la serp i després quan vessa la seva sang al riu quan és morta a mans de Susano-ô (Tsugita, 1997 vol. 1: 104-105). Aquests jaciments de metall juguen també un paper molt important en aquest control de la natura, ja que el procés de creació d'eines agrícoles i demés estris ja siguin per la vida diària o rituals d'aquests materials suposa un procés molt laboriós d'extracció del material i fabricació, quelcom impossible sense un control del medi força desenvolupat. Susano-ô, com a déu de la metal·lúrgia, al matar la serp també aconsegueix adquirir el control sobre aquests jaciments que facilitaran la conquesta de la natura per part de l'ésser humà. De les pròpies entranyes de la serp que també representa la muntanya, Susano-ô extreu una espasa de gran duresa i resistència (resisteix el tall de l'espasa del déu i la trenca) anomenada Kusanagi, que vol dir literalment “segadora d'herba”, relacionada també amb l'agricultura. Aquest fet es pot entendre com el benefici que va suposar l'accés als jaciments de la muntanya, que tenien un material de qualitat superior, per a millorar les eines agrícoles per poder treballar sobre aquest terreny i conquerir la natura. Susano-ô, derivat d'algun déu de la metal·lúrgia coreà, dóna pas accés a aquests jaciments i a aquesta millora agrícola matant la serp Yamata-no-Orochi. Per altra banda, l'aigua també és vital pel procés de treballar el metall.

Una altra lectura del mite ens presenta la expiació de Susano-ô, que deixa enrere la seva actitud destructiva i passa a prendre el rol de l'heroi mític, que derrota a un monstre i salva a una princesa amb la que s'hi casarà després. La serp Yamata-no-Orochi és també un alter ego del propi Susano-ô, ja que els dos encarnen la violència destructiva i l'aigua. Enfrontant-se a la serp, el déu està combatent el seu propi passat i aconsegueix vèncer-lo deixant enrere el seu antic jo i redimint-se així de la seva actitud (Ouweland, 1958-1959: 401). És en aquesta interpretació és on la figura de Susano-ô pren veritable profunditat, ja que el déu deixa d'enfrontar-se a quelcom exterior a ell i passa a encarar-se amb els seus defectes i ha de tractar de superar-los. Susano-ô no és un heroi, adopta aquest rol en un determinat moment per revertir el mal causat; en aquest sentit, el mite de Yamata-no-Orochi esdevé un mite d'introspecció del propi déu que se n'adona que ha actuat malament

fins ara (mostrant-se com algú imperfecte) però que té la voluntat de revertir-ho i ho aconsegueix, sent també un mite de superació tant físic, en l'enfrontament directe amb un monstre, com psíquic, en l'enfrontament amb la seva part fosca.

L'últim tret a destacar d'aquest episodi mític és l'entrega de l'espasa *Kusanagi*. Aquesta entrega simbòlica de l'espasa, que es creu que era una espasa d'estil d'Izumo, recta i amb doble fulla (Seizelet, 2005: 37), acaba amb la etapa rebel de Susano-ô que accepta a Amaterasu com la seva dirigent mitjançant aquesta ofrena. En la història del Japó, un fet similar passa durant l'establiment de contacte entre Yamato i la regió de l'est d'Izumo, anomenada Ou, durant el període Kofun. En una tomba descoberta en aquesta regió d'Izumo, s'ha trobat una espasa d'Izumo amb una inscripció de Yamato, segurament, una ofrena del dirigent de la regió d'Ou entregada a l'estat Yamato amb qui mantenien tracte comercial en relació de vassallatge (per això s'entrega com a ofrena) i que fou tornada inscrita a Izumo com a senyal d'unió política (Piggott, 1989: 61). L'entrega de l'espasa *Kusanagi* de Susano-ô a Amaterasu respon llavors a un fet històric que a la vegada estableix la norma de l'entrega d'una espasa com a símbol ritual d'aliança o submissió política.

3.2.4 Matrimoni, establiment de Susano-ô a Izumo i final del cicle mític

Després de matar la serp i entregar l'espasa, Susano-ô s'instal·la a les terres de Suga de la regió d'Izumo, on hi construeix un palau i nombra al seu nou sogre cap responsable del palau, es casa amb la deessa i tenen descendència.

Aquest breu capítol serveix per lligar a Susano-ô a la regió d'Izumo, d'on és la divinitat tutelar. El cicle mític de Susano-ô es tanca doncs amb el déu erigint una llar en aquella regió, quedant-ne ell com a protector ja que fou l'assassí del monstre. És important aquest capítol per aquest establiment de Susano-ô a Izumo, ja que culmina amb les aventures del déu i el lliga a la regió d'on és però d'una manera nova mitjançant la qual Susano-ô i les seves gestes queden integrades en la mitologia de la dinastia Yamato.

La descendència que té, reflectida en el *Kojiki* amb cinc generacions, està pensada per connectar el déu Susano-ô amb la família o els dirigents de la regió d'Izumo. En la visió global del cicle mític, la descendència de Susano-ô queda doncs sota el servei de la descendència d'Amaterasu, ja que el déu amb l'acte anterior d'oferir l'espasa s'ha mostrat com a súbdit de la seva germana, governadora del Cel i de tot el que hi ha sota, establint una relació mítica de vassallatge entre la regió d'Izumo i la dinastia imperial Yamato. Els descendents de Susano-ô seran després protagonistes o personatges importants en altres cicles mítics o narracions dels herois de l'antic Japó, mitjançant els quals es tornaran a repetir patrons similars per justificar el poder imperial Yamato i el vassallatge d'Izumo.

En el següent cicle Susano-ô apareix ara si com a regent del País de les Arrels (que era l'objectiu inicial del déu) tot i que no es narra com hi arriba. En una lectura global, el viatge que fa Susano-ô des de que surt de l'Altiplà del Cel de manera violenta fins que arriba al País de les Arrels passant pel País Central d'Ashihara on participa en la creació de l'agricultura i desenvolupament de la agricultura, es pot veure un paral·lelisme amb el cicle de l'aigua; al cel esclata amb violència (una tempesta -element identificat amb Susano-ô- que porta pluja), ajuda als cultius i beneficia a les persones quan es precipita sobre la terra i acaba al mar o a algun llac o entrant al subsòl, on es poden formar aquífers.

Conclusió

Són mites les històries que es narren sobre el déu en el Kojiki?

En el treball s'ha utilitzat per referir-se a la narració en la que Susano-ô és protagonista termes com mite, discurs mític, cicle mític... però és una terminologia encertada? Si es repassen les característiques del mite, es pot concloure definitivament que sí. En la narració de Susano-ô es parla d'un déu, quelcom sagrat al qual se li estableix un culte. També ens situa a un temps original en el qual hi ha una mancança que és solucionada per l'acció del déu, com en la creació de la agricultura o el vassallatge d'Izumo a Yamato, creant també una norma que ha de ser mantinguda en el cas del sotmetiment al poder imperial i mitjançant també uns rituals com el sacrifici en el cas de la agricultura. Per últim, és

innegable que es tracta d'un relat fictici, però aquest a la vegada respon a una realitat al mostrar diverses coses que succeeixen de veritat com les riuades i sequeres o que van succeir com és el descobriment i l'expansió de l'agricultura, tot valent-se del llenguatge i les metàfores per mostrar-ho (la serp és una metàfora del riu Hi per exemple).

Quins rols pren Susano-ô en el Kojiki?

Susano-ô apareix en el *Kojiki* representat de múltiples maneres. Fora dels rols relacionats amb l'aigua, dues figures prenen protagonista: la pueril o destructiva i la adulta o constructiva.

Al principi del cicle Susano-ô es dedica a fer tot de malifetes derivades de la seva desobediència i del seu orgull, representant una conducta rebel però que té un caràcter més infantil que no pas malèvol. En la seva etapa de nen, actua per caprici i sense pensar en les conseqüències originant els mals que pot fins al punt de fer desaparèixer el Sol. En aquesta etapa s'entén que Susano-ô encara no és conscient de la repercussió dels seus actes, que té una mentalitat incompleta i que no s'ha acabat de formar el seu tarannà com el déu que hauria de ser, buscant sempre el seu desig -que és anar amb la mare i no obeir al seu pare ni Amaterasu, déus de la dinastia Yamato- i portant-se malament per aconseguir-ho. Aquesta etapa pueril, per tant, està marcada per la destrucció i la violència dels rampells del déu nen que és Susano-ô.

És després quan Susano-ô, en la etapa de matar a la serp i el que ve després, es redimeix de la seva conducta anterior assolint una maduresa mental i espiritual en la que la figura de Susano-ô queda completada i integrada dins del discurs mític del *Kojiki* i de la casa imperial Yamato. Durant aquesta etapa també pren la figura de l'heroi mític al enfrontar-se i matar un monstre, que fou l'acte d'expiació de la seva etapa anterior. Després d'assolir la maduresa, deixant de ser un nen simbòlicament, es casa, fa una nova llar i té descendència, com a culminació de la seva edat adulta.

Com es presenta en la seva relació amb l'aigua?

Susano-ô està directament relacionat amb l'element aquàtic, que ocupa un paper de vital importància durant tot el cicle mític. Al principi de l'anàlisi dels mites i durant aquests, ja s'ha inquirit en les diverses narracions en les que el déu pren directament el rol de l'aigua o apareix aquesta en relació directa amb el déu. Ja sigui encarnant la seva força destructiva representant riuades o bé sequeres, en la creació i desenvolupament de la agricultura representant el control de l'aigua i la natura de la regió per parts dels humans, Susano-ô esdevé una figura metafòrica de l'element i de la seva importància per la vida i la cultura humanes en el territori d'Izumo i en general. Al contemplar i estudiar Susano-ô des d'una òptica històrica i geogràfica, se'n poden extreure diverses lliçons sobre el comportament de l'aigua en la Terra (sequeres, riuades, cicle de l'aigua) i del seu aprofitament per a la vida (agricultura, naixement, creixement).

Bibliografia

- Antoni, Klaus (2005) "Izumo as the 'Other Japan': Construction vs. Reality", *Japanese Religions*, 1-2: 1-20.
- Antoni Klaus (2007) "Creating a Sacred Narrative: Kojiki Studies and Shintô Nationalism". Comunicació presentada a *Shintô Studies and Nationalism*, Austrian Academy of Sciences, Vienna, September 12—14.
- Antoni, Klaus (2010) "The Kojiki, politics, and the comparative study of Japanese mythology". Comunicació presentada a *4th Conference of the International Association for Comparative Mythology*, Harvard University, October 6 – 8.
- Cassirer, Ernst (1955) *The Philosophy of Symbolic Forms volume 2: Mythical Thought*. New Haven and London: Yale University Press.
- D'Andrea, A. Catherine (1995) "Later Jomon Subsistence in Northeastern Japan: New Evidence from Palaeoethnobotanical Studies", *Asian Perspectives*, 34 (2): 195-227.
- Eliade, Mircea (1999) *Mito y realidad*. Barcelona: Kairós.
- Heine, Steven (1991) "From Rice Cultivation to Mind Contemplation: The Meaning of Impermanence in Japanese Religion", *History of Religions*, 30 (4): 373-403.
- Kiley, Cornelius J (1973) "State and Dynasty in Archaic Yamato", *The Journal of Asian Studies*, 33 (1): 25-49.

Kirk, Geoffrey S (1973) *El Mito: su significado y funciones en las distintas culturas*. Barcelona: Barral Editores.

Kirkland, Russell (1997) "The Sun and the Throne. The Origins of the Royal Descent Myth in Ancient Japan", *Numen*, 44 (2): 109-52.

Kitagawa, Joseph M (1990) "Some Reflections on Japanese Religion and its Relationship to the Imperial System". *Japanese Journal of Religious Studies*, 17 (2-3): 129-178.

Lévi-Strauss, Claude (1987) *Anthropology and Myth lectures 1951-1982*. Padstow: T.J Press Ltd.

Lévi-Strauss, Claude (2012) *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial.

Littleton, Scott (1981) "Susa-nö-wo versus Ya-mata nö woröti: An Indo-European Theme in Japanese Mythology", *History of Religions*, 20 (3): 269-80.

Ouwehand, Cornelius (1958-1959) "Some notes on the God Susa-no-o", *Monumenta Nipponica*, 14 (3-4): 384-407.

Piggott, Joan R. (1989) "Sacral Kingship and Confederacy in Early Izumo", *Monumenta Nipponica*, 44 (1): 45-74.

Rubio, Carlos i Mortalla, Rumi T. (2008) *Kojiki: Crónicas de antiguos hechos en Japón*. Madrid: Trotta.

Verene, Donald P. (ed.) (1979) *Symbol, Myth and Culture. Essays and lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. New Haven and London: Yale University Press.