

Aproximación al *tokoyo* desde la arqueología cognitiva

Alfonso Falero Folgoso

GIR "Humanismo Eurasia" (USAL). Universidad de Salamanca/GIR Humanismo Eurasia 

<https://dx.doi.org/10.5209/ECAO.100156>

Recibido: 02/10/2022 • Evaluado: 18/10/2022 • Aceptado: 25/10/2023

Resumen: En el imaginario japonés lo natural y lo sobrenatural no se contraponen, sino que se suelen complementar. Más aún no suelen ocupar espacios separados ontológicamente. Sin embargo, hay una excepción en el caso de la fabulación sobre el *tokoyo* 常世 ‘mundo eterno’ en Japón. Como su propio nombre nos revela se trata de un mundo paralelo al nuestro, pero su diferencia radical estriba justo en el rasgo más ontológico que hace a nuestro mundo ser mundano: lo efímero, su transitoriedad, su estar-en-el tiempo. El *tokoyo* es por el contrario un mundo atemporal, no sometido al cambio, marca distintiva (*merkmal*) de la temporalidad.

En Japón, igual que en muchas otras culturas, se ha imaginado cómo sería un mundo eterno, no sometido al cambio, desde muy antiguo. Antes de que arribara el imaginario budista y los japoneses soñaran con paraísos que rescatan las erráticas almas de los difuntos, la literatura japonesa ya refiere este mundo, y lo refiere como una utopía. Un lugar lejano e inalcanzable con medios humanos, a donde es difícil el viaje de ida, pero no el de vuelta. Los habitantes de este mundo se dignan en visitar el nuestro. De este modo aporan sus virtudes extraordinarias como visitantes excepcionales dotados de gran poder. Un poder que casi siempre es constructivo, pero que en algún caso se percibe como un cuestionamiento del poder local allá donde arriba.

Al imaginarse más allá del horizonte, se trata de un lugar transoceánico. En esta propuesta de análisis, se exploran los referentes culturales y simbólicos que contribuyen en la literatura clásica japonesa a dar forma visible a un concepto ontológico difícil de imaginar. Al mismo tiempo se estudia la interrelación entre varios imaginarios que vienen a configurar una idea híbrida, nutrida en más de una tradición, heterogéneas estas entre sí.

En un plano más universal se plantea comprender este concepto simbólico en relación al prototipo de la “isla de los bienaventurados” presente en todas las culturas de Eurasia.

Palabras clave: lo sobrenatural; *tokoyo*; utopía; isla de los bienaventurados; inmortales.

ENG Approaching Tokoyo from Cognitive Archaeology

Abstract: In the Japanese imagination, the natural and the supernatural are not opposed to each other, but often complement each other. Moreover, they do not usually occupy ontologically separate spaces. However, there is an exception in the case of the *tokoyo* 常世 or ‘eternal world’ in Japan. As its very name reveals, it is a world parallel to our own, but its radical difference lies precisely in the most ontological feature that makes our world mundane: its ephemerality, its transience, its being-in-time. *Tokoyo*, on the other hand, is a timeless world, not subject to change, a distinctive mark (*merkmal*) of temporality.

In Japan, as in many other cultures, an eternal, unchanging world has been imagined since ancient times. Before the Buddhist imagination arrived and the Japanese dreamed of paradises that rescue the erratic souls of the departed, Japanese literature already refers to this world, and refers to it as an utopia. A faraway place, unreachable by human means, where it is difficult to travel to, but not the return journey. The inhabitants of this world deign to visit ours. In this way they bring their extraordinary virtues as exceptional visitors endowed with great power. A power that is almost always constructive, but which in some cases is perceived as a questioning of local power up there.

Imagined beyond the horizon, it is a transoceanic place. In this proposed analysis, we explore the cultural and symbolic referents that contribute in classical Japanese literature to give visible form to an ontological concept that is difficult to imagine. At the same time, we study the interrelation between several imaginaries that come to configure a hybrid idea, nourished in more than one tradition, heterogeneous among themselves.

On a more universal level, it is proposed to understand this symbolic concept in relation to the prototype of the “island of the blessed” present in all the cultures of Eurasia.

Keywords: the supernatural; tokoyo; utopia; island of the blessed; immortals.

Sumario: 1. Xiè. Conclusiones. Fuentes. Bibliografía.

Cómo citar: Falero Folgoso, A. (2025). "Aproximación al *tokoyo* desde la arqueología cognitiva". *Estudios Complutenses de Asia Oriental* 1(1), e100156. <https://dx.doi.org/10.5209/ECAO.100156>

1. Planteamiento del problema

En el imaginario japonés lo natural y lo sobrenatural no se contraponen, sino que se suelen complementar. Más aún no suelen ocupar espacios separados ontológicamente. Sin embargo, hay una excepción en el caso de la fabulación sobre el *tokoyo* 常世 o ‘mundo eterno’ en Japón. Como su propio nombre nos revela se trata de un mundo paralelo al nuestro, pero su diferencia radical estriba justo en el rasgo más ontológico que hace a nuestro mundo ser mundano: lo efímero, su transitoriedad, su estar-en-el-tiempo. El *tokoyo* es por el contrario un mundo atemporal, no sometido al cambio, marca distintiva (*merkmal*) ésta de la temporalidad.

En Japón, igual que en muchas otras culturas, se ha imaginado cómo sería un mundo eterno, no sometido al cambio, desde muy antiguo. Antes de que arribara el imaginario budista y los japoneses soñaran con paraísos que rescatan las erráticas almas de los difuntos, la literatura japonesa ya refiere este mundo, y lo refiere como una utopía. Un lugar lejano e inalcanzable con medios humanos, a donde es difícil el viaje de ida, pero no el de vuelta. Los habitantes de este mundo se dignan a visitar el nuestro. De este modo aportan sus virtudes extraordinarias como visitantes excepcionales dotados de gran poder. Un poder que casi siempre es constructivo, pero que en algún caso se percibe como un cuestionamiento del poder local allá donde arriba.

Al imaginarse más allá del horizonte, se trata de un lugar transoceánico. En esta propuesta de análisis, se exploran los referentes culturales y simbólicos que contribuyen en la literatura clásica japonesa a dar forma visible a un concepto ontológico difícil de imaginar. Al mismo tiempo se estudia la interrelación entre varios imaginarios que vienen a configurar una idea híbrida, nutrida en más de una tradición, heterogéneas entre sí. Aplicamos un enfoque metodológico que denominamos arqueológico en sentido cognitivo. Como referentes primarios de este enfoque mencionamos la obra europea pionera en este campo, *La arqueología del saber* (1969)¹ del filósofo Michel Foucault (1926-1984), y en el caso japonés, la antropología cognitiva del también filósofo y antropólogo Nakazawa Shin'ichi (1950-), desarrollada a lo largo de más de una década. A este autor se le considera como pionero en Japón del campo de estudio de la “arqueología de la mente”, desde su formación como estudioso del budismo tibetano en la década de 1980, hasta su incursión en la epistemología alternativa contemporánea².

Mediante el estudio de los textos clásicos de Japón, nos proponemos identificar referentes de capas de sedimentación textual diversas, que nos impulsan a deconstruir los mitos hacia su textura original para, a continuación, poder comprender cómo ha sido el proceso de construcción de la narración que se nos ha transmitido. En este curso de análisis procuramos comprender los condicionantes cognitivos que se han dado para que el mito se haya construido de un modo concreto. Estos condicionantes tienen un carácter histórico, no solo psíquico, por lo que necesitamos comprender tanto el contexto histórico como el contexto cognitivo en toda su complejidad. Abordamos el estudio del *tokoyo* desde esta perspectiva, que no tiene precedentes en el campo de los estudios de la mitología japonesa. Además, ampliamos la base de comprensión del *tokoyo* como arquetipo en el sentido junguiano, y por tanto nos planteamos su alcance universal.

A modo conclusivo, en este plano universal se plantea comprender este concepto simbólico en relación al arquetipo de la “isla de los bienaventurados” presente en todas las culturas de Eurasia.

2. Primer estrato

Omoikane no Kami, con gran ingenio y una idea de amplio alcance, acabó por reunir las aves de canto prolongado del *tokoyo* 常世 y les hizo dirigirse unas a otras su largo plaño (*Nihon shoki* 720³). Por esta razón, se cernió una noche eterna (*tokoyo* 常夜) [...] Reunieron a las aves de canto prolongado del *tokoyo* 常世 y les hicieron plañir (*Kojiki* 712⁴).

Estas son las referencias más antiguas existentes en textos japoneses, en relación con un mundo diferente y paralelo, *tokoyo*. Diferente y paralelo al *Takamagahara*, pues las citas corresponden a una escena perteneciente al ciclo mitológico de la deidad Amaterasu Ōmikami, y el escenario ataña al plano celeste, no al terrenal. Por tanto, este mundo paralelo, *tokoyo*, está en relación de alteridad respecto al plano celeste en que se desarrolla el relato. El contexto es el momento en que Amaterasu se encierra en la cueva y se produce la noche en el reino celeste. Es un conocido episodio que se interpreta de diversas maneras, pero en su

¹ Traducción al castellano en S. XXI 2009.

² Tomamos como referencia su reciente propuesta de *Scientia Lemmatica*, Tokyo: Kodansha, 2019. Ver perfil en <http://kokoro.kyoto-u.ac.jp/en2/staff-en/shinichi-nakazawa-en/> (30/09/2022).

³ *Nihon Koten Bungaku Taikei* [NKBT] 1967: 112-13; Aston 1896, Vol. I: 42.

⁴ NKBT 1958: 80-81; Chamberlain 1882: 63; Philippi 1968: 81-82.

aspecto más narrativo no cabe duda de que hace mención a un posible ritual muy antiguo de carácter solar. De ahí la presencia de las aves que con su canto no simplemente anuncian el alba o salida de Amaterasu de la cueva de la noche, dando lugar a la nueva aparición del astro solar en el horizonte, sino que lo provocan, pues no son aves cualesquiera, sino seres de un mundo paralelo, el *tokoyo*, y por tanto dotados del poder mágico de hacer salir al sol. El modelo narrativo corresponde por tanto a un ritual de revitalización o rejuvenecimiento de la vida, representado en el renacimiento del astro solar. Se enmarca de manera inconfundible en un parámetro de alcance transcultural, donde se asocian los elementos de renacimiento de la vida con el poder mágico de determinadas aves. Son rituales de tránsito de la muerte a la vida.

Entendemos por tanto que aquí los compiladores de los textos recogen un ritual-tipo, probablemente practicado en el Japón pre-Asuka y ya en desuso en la era Asuka-Nara, vinculado al modelo religioso-político del culto solar existente en el Japón arcaico de la era correspondiente a la figura del *priest-king* (o *queen*) Himiko, atestiguada en las fuentes continentales⁵. Probablemente ni siquiera sea un ritual original del Japón pre-Asuka, sino una simple variante de un tipo de ritual practicado en un contexto geo-cultural mucho más amplio. Comenzando por la cultura religiosa ainu, vecina y acreedora de muchos elementos religiosos del Japón antiguo. En el registro de las leyendas religiosas de los ainus llevado a cabo por el misionero anglicano y etnógrafo J. Batchelor entre 1877 y 1892, encontramos las siguientes anotaciones:

The deity who is supposed to hold the most important office next to the great Creator of all may be said to be the goddess of the sun (...) Take the goddess from the sun, and immediately all becomes darkness and blackness by day (...) In 1887 an eclipse of the sun occurred (...) They are consistent and treat the sun as they do a dying or fainting person (...) In like manner, when there is an eclipse, particularly a total eclipse, of the sun, the people bring water and sprinkle it upwards towards that luminary, thinking thereby to revive it, at the same time calling out, *Kamui-atemka*, *Kamui-atemka*, 'O god, we revive thee! O god, we revive thee!' If the water is sprinkled with branches of willow, it is supposed to have special efficacy and power in bringing the sun back to life⁶. (Cursiva añadida).

En el compendio mitológico del *Kiki*⁷ en realidad se nos ofrece una especie de síntesis de rituales de revitalización del espíritu solar, donde se une el rito del canto de las aves con el rito de la danza chamánica y otros. Son todas variantes dentro de una misma tipología. Philippi refiere el mito de la cautividad del sol en los ainu, que nos sirve para completar el ritual de revitalización referido por Batchelor⁸. Los rituales de revitalización de la fuerza espiritual en Japón son conocidos como *tama-furi*, indicando la idea de revitalización como efecto conseguido mediante la 'agitación' (*furu*) del objeto que contiene dicha 'fuerza espiritual' (*tama*). Philippi también cita la convicción de Matsumura Takeo de que este ritual ha de entenderse, en este sentido, como un ritual de transición del invierno a la primavera⁹. Pero el elemento de 'agitación' (*tamafuri*) o de 'apaciguamiento' (*tamashizume*) está relacionado con el ritual de danza, y no directamente con el ritual del canto de las aves.

Un tipo de ritual similar al del canto de las aves se ha encontrado en el sur de China¹⁰, pero el espectro de las figuras de aves con un poder de resurrección recorre todo el ámbito de Eurasia, llegando al mundo árabe y griego. Estas aves muestran también una especial vinculación con el tema de la inmortalidad, lo que hace que nuestras aves del *tokoyo* revelen un parentesco figurativo con este grupo de mitos. Una de estas aves es el ibis, dotada del atributo de la inmortalidad en los griegos. Y en todos los casos cumplen una función en los rituales de tránsito entre la vida y la muerte. Igualmente, la inmortalidad para los hiperbóreos está simbolizada en el cisne, que hace el mismo papel que el ave fénix para muchos pueblos, incluyendo la India (donde se identifica con Garuda), Egipto, y llegando hasta los etíopes. A este elenco se une el ave persa Simorgh, o águila inmortal, o el ave turca Kerkés y la Anqa árabe, o el ave eslava Zhar-ptitsa, igualmente inmortal¹¹. A ello debemos añadir la relevancia icónico-simbólica del gallo en la cultura persa. El gallo y el cisne se caracterizan además de por su plumaje mágico, por el poder igualmente mágico de su canto, que los conecta en particular a la figura de nuestras lacónicas aves del *tokoyo*. Sin duda, aves dotadas del atributo de la inmortalidad y por extensión simbólica del atributo de la revitalización del mundo. Las aves del *tokoyo* hacen el doble viaje de su mundo al nuestro y de regreso, gracias a su poder de surcar el espacio. De ese modo pueden traer el poder de ese otro mundo al mundo celeste y aportar la fuerza de la alteridad.

3. Variante semántica

Sin embargo, la versión de este párrafo mitológico del *Kojiki* añade algo que no encontramos en el *Nihon shoki*. Pues en efecto tenemos dos *tokoyo*, con igual lectura, pero diferente significado. Esta coincidencia homófona ha sido históricamente fuente de gran confusión. Comenzando por la tradición exegética del *Kojiki* liderada por el filólogo nativista Motoori Norinaga (1730-1801), este ha tomado nota de la aparición homófona de *tokoyo*=常夜 ('noche eterna') unas líneas antes de *tokoyo*=常世.

⁵ La crónica de Wei se encuentra traducida entre otras fuentes en Soumaré-Hall, 2020.

⁶ Batchelor 1892: 273-275.

⁷ Es la forma habitual de referirse en japonés conjuntamente al *Kojiki* y al *Nihon shoki*.

⁸ Philippi 1968: 81.

⁹ Philippi 1968: 81.

¹⁰ Referido por Matsumura en tribus Miao del sur de China (en Philippi 1968: 82). Sobre este tipo de ritual ver también Aston 1896: 42.

¹¹ Debo estas referencias a la gentileza de Jordi Redondo, sin publicar. Véase también Redondo 2008.

A causa de lo cual se cernió una noche eterna 常夜, y los gritos de todas las deidades se oían por doquier, como las moscas en el verano. Surgieron todo tipo de desastres naturales¹².

Norinaga opta por dar a la significación de “se cernió una noche eterna” un valor semántico primario, y por tanto da a la aparición unas líneas después del mismo valor fonético *tokoyo*=常世, con valor semántico de ‘mundo eterno’, un carácter puramente fonético, es decir constituyendo este -yo=世 un simple fonema, con valor semántico prestado de ‘noche’ 夜=夜. Norinaga establece de este modo la tradición de entender -yo como ‘noche’ en su comentario enciclopédico al *Kojiki*, el *Kojikiden* (1798), y da origen a la interpretación asentada en la escuela *kokugaku* de que se trata del mundo de los muertos¹³. Esta es la lectura que hace el primer traductor del *Kojiki*, B.H. Chamberlain (en 1882), dando valor “semi-fonético” a la segunda aparición de *toko-yo* (-世)¹⁴ y traduciendo *tokoyo* como ‘eternal night’ con valor primario de “noche”. En realidad, Chamberlain está simplemente haciendo uso de manera acrítica de la tradición interpretativa establecida por Norinaga. Philippi, por el contrario, argumenta que el valor fonético de ambos -yo no es el mismo en el japonés antiguo, y por tanto no se daba lugar a tal confusión¹⁵. No obstante, esta diferencia fonética no sabemos hasta cuándo se mantuvo, y queda abierta la cuestión de si es pura coincidencia que aparezcan ambos *tokoyo* (常夜 + 常世) en la misma secuencia, o si por el contrario se da algún tipo de intencionalidad. Pues si tenemos en cuenta el contexto mágico-religioso de este pasaje de la mitología, cabe pensar que el autor del *Kojiki* haya querido reproducir en el plano lingüístico-textual, el poder de la magia simpática que representa en este plano el juego de la homofonía. Sería un claro efecto de *kotodama* 言靈¹⁶. Si esta interpretación alternativa es plausible, entendemos que el efecto de la lectura de este pasaje en el lector opera del siguiente modo: la “noche eterna” evoca la idea simultánea de “mundo eterno”, convirtiéndola mágicamente en realidad por el efecto remático (de “rema”) de su simple pronunciación o lectura. De hecho, en la posteridad este juego homofónico de saltos de significación se convierte en uno de los recursos básicos de la expresión literaria en japonés (como recurso dentro del *yojō* 余剰 o juego de significaciones abiertas), desde la composición poética hasta el juego de simbolismos en el discurso ensayístico. De modo que el compilador del pasaje mitológico encuentra una secuenciación *natural* (en el sentido literal de 自然) entre el segmento de la “noche eterna” y la introducción de las aves del “mundo eterno”. Resulta mitológicamente coherente que la respuesta a la *eternidad* de la noche sea la *eternidad* del país del *tokoyo*. Si esto es cierto, entonces, tanto en la interpretación sesgada (por reduccionista) de Norinaga a favor de su visión del mundo de los muertos, como el análisis sesgado (por reducción fonológica) de la diferencia entre los fonemas por parte de Philippi, ambos omiten el verdadero contexto mitológico-ritual que da sentido a este texto, en que se da a la vez una diferencia semántica dentro de una sugerencia de coincidencia fonética. Ambos planos de diferencia-coincidencia sí que tienen sentido en la secuencia narrativa, si los combinamos y no los reducimos el uno al otro. Que se trate de un tipo de lenguaje narrativo heterogéneo a la lógica de la lengua de quienes nos aproximamos a este, entendemos que es más bien una confirmación de que nuestra hipótesis puede ser acertada, más que lo contrario.

Esta ambivalencia semántica que encontramos en el *Kojiki* es fiel testimonio de una clara ambigüedad en la identificación del *tokoyo*, en cuanto al lugar que ocupa esta figura en su recepción en el imaginario popular y literario de la historia japonesa. Con el tiempo, el *tokoyo* será igualmente identificado con el Hades, debido a su vinculación simbólica con el reino de la noche.

De modo que la identificación del *tokoyo* en los textos no se resuelve de manera clara. En cuanto a su etimología, si bien en los textos la lectura -yo asociada al sinograma 世 puede denotar tanto un lugar como un aspecto temporal, una generación o una época, en el caso del *tokoyo* la interpretación unánime lo asocia a un lugar. En la historia de las interpretaciones de este vocablo hemos encontrado como explicación alternativa el argumento de que se trata del fonema -yo correspondiente al significado de ‘noche’ 夜, dando lugar a una contaminación semántica ocasionada por la coincidencia fonética u homofonía entre ambos vocablos. Por su parte, el sinograma que representa en los textos al fonema *toko-* 常 tiene el significado de algo estable e incluso permanente y por tanto inmutable¹⁷. La combinación nos da la idea de una tierra de la eternidad, como idea opuesta al lugar del cambio o mundo existencial, sea en su versión mundana o en su proyección celeste. Pero no tenemos hasta ahora ningún referente a la posición o eje direccional en que se inserta este *tokoyo*, quedando identificado simplemente por su alteridad. No sabemos si se encuentra en el mismo plano celeste o en otro plano, si está en la misma dimensión o en otra. Es simplemente un mundo paralelo habitado por aves plañideras de canto eterno. Si esto es así, no nos debe sorprender que encontremos en algún lugar la conexión entre el *tokoyo* y la tierra de los espíritus de los fallecidos¹⁸.

¹² ST 1994: 28; Chamberlain 1882, vol. I: 63; Philippi 1968: 81.

¹³ Véase MNZ, vol. 10, 1993.

¹⁴ Chamberlain 1882: 63, 66 n. 3.

¹⁵ Philippi 1968: 82. n. 8.

¹⁶ *Kotodama* es el poder espiritual que poseen las palabras, según la creencia del pensamiento mágico antiguo en Japón. Equivale al concepto de *rema* en el griego antiguo. El poder de presencialidad del lenguaje oral, debido a la invasión auditiva del espacio impresiona a la mente primitiva, que identifica al propio sonido con la realidad significada en un efecto de transversalidad cognitiva, reconocido ya en la mente neandertal. Véase Lewis-Williams, David (2002) *La mente en la caverna*, Akal 2005 El *kotodama* se suele confundir con la magia de la escritura, un pensamiento procedente del continente, que sigue un proceso cognitivo diferente.

¹⁷ El significado original de *toko* parece provenir de *toko*=床 o ‘basamento’, derivando de ahí la idea de solidez y duración de la que deriva *toko*=常 o ‘permanente’. Ver NKB7 1967: 561.

¹⁸ De hecho, la lectura *toko-* puede derivar a la forma de *soko-* 底, dando origen también esta lectura a la posible interpretación de que se trata del inframundo o el mundo de los muertos. En el *Kojiki* el fonema *soko-* aparece también asociado a la idea del

4. Segundo estrato

Pero no tenemos más menciones a las aves plañideras en la mitología japonesa. La siguiente mención al *tokoyo* en el relato mitológico aparece en un ciclo perteneciente a la construcción del país de Izumo (*kuni-zukuri*) y tiene como protagonista a la deidad Sukunabikona:

A continuación, Sukunabikona no Mikoto procedió al promontorio de Kumano y se marchó al *tokoyo*.

En otra versión se dice que procedió a la isla de Awa, donde trepó a un tallo de mijo y se propulsó en dirección al *tokoyo*¹⁹.

Más tarde, Sukunabikona no Kami se trasladó al *tokoyo*²⁰.

Esta deidad no participa en el ciclo de Amaterasu y de este modo entendemos su exterioridad al relato mitológico de Yamato, que aquella representa. Por el contrario, pertenece al ciclo de Izumo, pero en tanto en cuanto se incorpora el relato hegemonicó de los textos de Yamato/Nara. En conjunto, nos aporta un importante dato al imaginario del *tokoyo* como tierra exterior y mágica. En efecto, en el *tokoyo* comprobamos hasta ahora que residen seres misteriosos y dotados de un enorme poder, conectados con nuestro mundo en momentos cruciales de su historia cosmogónica. Sean misteriosas aves “de prolongado canto” con el poder de revitalización del mundo, sea un *kami*²¹ enano con un poder carismático de construcción del mismo, juegan igualmente un importante papel en la construcción del orden establecido en torno a Yamato como epicentro. Es de notar en estos párrafos que los lugares de conexión con el *tokoyo* sean precisamente Izumo y el islote de Awa. Son claros lugares de paso a otros mundos. La mitología de Izumo está relacionada estrechamente con el viaje por mar y la transición al más allá. Por su parte Awa es una pequeña isla que en la cosmogonía ocupa un lugar marginal. Identificada en algún pasaje del *Kiki* como un islote visible desde la costa de Naniwa, es un punto apropiado, también en mitad del mar, como lugar de transición a otro mundo²².

Con el pasaje de Sukunabikona incorporamos un dato importante al imaginario del *tokoyo*. En efecto, el *tokoyo* se encuentra en el plano celeste, en relación horizontal con el *Takamagahara*, según deducimos del primer pasaje, pero en este sabemos además que se encuentra más allá del mar, y por tanto es un lugar transoceánico. Nos aproximamos por tanto al arquetipo transcultural de la isla de los bienaventurados o los inmortales. El siguiente breve pasaje lo confirma igualmente: “Mikenu no Mikoto, cruzando por la cresta de las olas, se fue al *tokoyo*”²³.

5. Tercer estrato

A lo anterior hemos de añadir una conexión de esta tierra de la eternidad con una figura universal del imaginario transcultural, presente en numerosas literaturas²⁴. Por ejemplo, se reconoce su conexión con el imaginario daoísta de los sabios-duende de las montañas, que había llegado a Japón junto con la cultura continental en el momento del registro escrito de esta tradición legendaria²⁵. Los sabios de la montaña conocen el elixir de la vida eterna, precisamente aquel don que caracteriza al *tokoyo*. Así lo testimonian en Japón figuras legendarias como Tajimamori, de quien se dice en el *Shoki*:

El emperador ordenó a Tajima Mori ir al país del *tokoyo* 常世國 a recoger la intemporal fruta aromática. Ahora lo que llamamos *tachibana* corresponde a ella.[...]

En la primavera del año siguiente, tercer mes, día duodécimo, Tajima Mori llegó del país del *tokoyo* portando de la intemporal fruta aromática ocho ramas con hojas y ocho ramas sin hojas.

Entonces Tajima Mori lloró y se lamentó: “Habiendo recibido la orden de la corte imperial, fui a una región remota: crucé las olas hasta diez mil *ri*, crucé sobre la frágil agua la enorme distancia. Este país del *tokoyo* no es otro que la tierra misteriosa de los *shinsen* 神仙 a la que no pueden llegar los mortales; por ello en ir y volver han transcurrido diez años [...]”²⁶.

La diferencia en las versiones del *Kojiki* y el *Shoki* respecto a este relato está en la parte en que Tajimamori explica exactamente qué es el país del *tokoyo*. El contexto aclara que Tajimamori ha sido elegido por proceder su padre del reino de Silla, es decir allende el mar. De este modo la figura de Tajimamori se nos dibuja como descendiente de un visitante de más allá del horizonte marino. Esta referencia a una topología oceánica es

¹⁹ ‘fondo’ del mar, otro mundo paralelo. Así en los nombres de las deidades Soko-dokumitama o Soko-tsuwatatsumi no kami (ver p. ej. Philippi 1968: 589).

²⁰ ST 1994: 214; Aston 1896, Vol. I: 60.

²¹ ST 1994: 42; Chamberlain 1882: 103; Philippi 1968: 116.

²² *Kami* es el nombre que adoptan las deidades que aparecen en las fuentes textuales. Es una palabra de origen autóctono, pero asociada en las fuentes al sinograma *shen* 神, provocando una fusión semántica entre la tradición autóctona y la tradición sino-daoísta relativa al mundo de los espíritus.

²³ Sobre esta isla véase ST 1994: 15-16, 214; Philippi 1968: 51, 306; Aston Vol. I: 13, 60, 303; Chamberlain 1882: 21-22, 70 n. 2, 190, 283, 337.

²⁴ NKBT 1958: 147; Philippi 1968: 159; Chamberlain 1882: 155-156.

²⁵ Se trata de la “isla de la vida eterna”. Ver NKBT 1968: 561; Philippi 1968: 610.

²⁶ Ver NKBT 1968: 561.

²⁷ NKBT 1967: 279-80; Aston 1896: 186-87. La versión del *Kojiki* en NKBT 1958: 102-03; Chamberlain 1882: 245-47; Philippi 1968: 226-27.

sin duda uno de los rasgos distintivos de la localización simbólica del *tokoyo*. El etnólogo Oriuchi Shinobu (1887-1953) identificará a este visitante oceánico procedente del *tokoyo* como *marebito* 稀人, viajero dotado de un poder mágico que visita las aldeas de la gente común. En el relato de Tajimamori se reproduce la adecuación de la elección de este vasallo por parte del emperador Suinin, basada en su conexión genealógica con el mundo oceánico. Pero la versión del *Kojiki* no hace mención de los *shinsen*, siendo esta conexión una aportación original del *Shoki*²⁷. Hemos de interpretar por tanto que en la versión del *Shoki* se hace coincidir el imaginario japonés del *tokoyo* con el chino de la isla de los inmortales, ganando de este modo credibilidad a ojos de una corte sinófila. De ahí el carácter explicativo de la alocución de Tajimamori. La figura legendaria del emperador que envía a un vasallo al otro lado del océano en busca del elixir de la vida eterna, aquí representado por el fruto eterno²⁸, tiene una conexión en la historiografía china en relación con la búsqueda del elixir por parte del primer emperador de China y la expedición en busca de este elemento mágico-alquímico en la montaña Penglai 蓬萊, en una isla situada al este²⁹. Cabe suponer que la narración que hallamos en el registro del emperador Suinin tenga de hecho su origen en este prototipo chino, en línea con numerosos otros episodios de la mito-historia de Japón, pues la estructura narrativa presenta una obvia correspondencia. El primer emperador de Qin (r. 247-220) murió antes de que regresara la expedición a Penglai, igual que Suinin había fallecido cuando regresa Tajimamori. Y el fruto mágico forma parte del imaginario chino asociado a este monte mítico. La leyenda podía perfectamente circular por Japón en la época de redacción del *Kojiki*, del que no tenemos constancia de si la incorpora de manera estratégica o simplemente se hace eco de la misma como referida al *tokoyo* y, por tanto, japonizada. Pero como hemos advertido el *Shoki* va más allá de la narración del *Kojiki* cuando identifica expresamente al *tokoyo* con “la tierra misteriosa de los *shinsen*,” es decir la isla de los inmortales del daoísmo chino. De hecho, en el relato del emperador Yūryaku, posterior al de Suinin, se confirma la asociación que hace el *Shoki* entre *Hōrai* y *tokoyo* en la lectura en *kana* de 蓬萊. Hemos de entender que el *Shoki* fusiona conscientemente ambos imaginarios para interpretar una tradición autóctona (*tokoyo*) en clave de narrativa dominante, la china proveniente del continente y, de este modo, legitimar la primera a ojos de esta última³⁰.

En efecto, en Japón circula la versión adoptada del imaginario del monte Penglai conocida como monte *Hōrai*. Sin referencia a su sincretismo con el imaginario del *tokoyo*, de esta versión autóctona se hace eco la literatura popular, muy en particular el cuento del cortador de bambú, que en su versión canónica como *Taketori monogatari* (960) incorpora un episodio de la búsqueda de la rama mágica³¹, en sintonía con la versión que hemos hallado en el *Kiki*³². La coincidencia simbólica entre el monte Penglai=Hōrai y el imaginario del *tokoyo* reside en dos puntos clave, que de por sí pueden explicar su sincretismo histórico: que se trata de islas, y que en ellas habitan seres inmortales diferentes a las deidades del panteón oficial. Curiosamente, en Japón se imaginó la topología del monte Hōrai en dirección al oeste, cruzando su direccionalidad con la del monte Penglai.

6. Discusión

Del análisis anterior deducimos que la aparición del vocablo *tokoyo* en la sección dedicada a los kamis en las fuentes del *Kiki* nos da una acepción diferenciada del término respecto a su topología en las secciones dedicadas a la historia dinástica. En el primer caso, *tokoyo* se sitúa como la tierra transoceánica donde habitan kamis diferentes a los que residen en el plano celestial o *amatsukami* 天津神. Philippi interpreta que se trata por tanto de otro tipo de kamis conocidos como *kunitsukami* 国津神 o kamis del plano terrenal³³. Pero el *tokoyo* no corresponde al reino terrestre encomendado por las deidades progenitoras de kamis a Susa no O para su gobierno. Su topología escapa al plano terrenal, aunque podemos entender que se encuentra con este en una relación de horizontalidad. En ese sentido, en la narración del ciclo correspondiente al *Takamagahara* o plano celeste se fusionan dos topologías, una vertical de origen en los clásicos chinos del confucianismo, del tipo siguiente:

天	cielo
地	tierra
黄泉	Hades 地獄

En esta topología el plano cielo-tierra se completa en Japón con el del Hades japonés o *yomi*, y más tarde con el del infierno budista. En este esquema no nos parece preciso adscribir el *tokoyo* al plano terrenal, pues es un *topos* exterior, que opera en los tres planos. Las primeras apariciones del *tokoyo* en la mito-historia

²⁷ Por el contrario de la opinión de Tsuda Sōkichi, referida en Philippi 1968: 226, quien ve en el pasaje del *Kojiki* la conexión explícita con los inmortales del daoísmo 仙.

²⁸ En el relato se hace coincidir la imagen de un fruto intemporal, por tanto, portando la marca característica del *tokoyo*, con la fruta de la mandarina procedente del continente. En ambos casos, procedente de una zona remota al otro lado del océano. El *Kojiki* reproduce la misma secuencia.

²⁹ Así lo sitúa el *Libro de los montes y los mares*, Ning – García Noblejas 2000.

³⁰ Chamberlain aboga por la opinión contraria de que la idea original del *tokoyo* es el paraíso del oeste del budismo. La razón es simplemente que considera esta tradición como derivada y no original. Acusa a Norinaga de pretender japonizarla forzando su etimología, pero la versión de Chamberlain carece de todo fundamento textual. Ver Chamberlain 1882: 104.

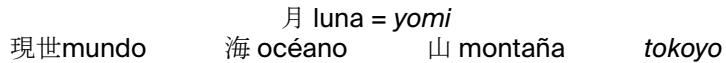
³¹ Ver la versión castellana de Kayoko Takagi, *El cuento del cortador de bambú* 2004. El elemento del árbol de oro y plata está tomado del imaginario chino.

³² Se entiende por *Kiki* la abreviación de los dos clásicos de la mito-historia japonesa del *Kojiki* y el *Nihon shoki*.

³³ Ver Philippi 1968: 611.

corresponden al plano celestial, pero luego hallamos varias apariciones del *tokoyo* en el plano terrenal, y además la ambigüedad fonémica y etimológica del vocablo lo acaba asociando al reino de los muertos en algunas incidencias textuales y en gran parte de la tradición interpretativa de este vocablo.

Pero el *tokoyo* se incardina topológicamente mejor en una cosmovisión horizontal, del tipo:



Esta cosmovisión se ajusta mejor a las tradiciones del imaginario local japonés, de la cual es muestra el cuento del cortador de bambú que hemos mencionado. Aquí la luna representa el lugar original de procedencia de los *espíritus*, pero no se halla en un plano vertical trascendente como cielo-tierra, pues el paso de un nivel al otro está garantizado. El mundo de los muertos en este imaginario ya no es un sub-mundo, sino un supra-mundo, no muy alejado del nuestro. El eje topológico de este esquema lo marca el mundo presente y no la tensión entre los dos elementos de cielo-tierra. El *tokoyo* por su parte se asocia al océano y la montaña. En el caso del océano, este funciona como otro mundo paralelo, un reino de donde proceden determinados beneficios misteriosos para el mundo presente, y que está relatado en el mito de *watatsumi*³⁴ en las fuentes mito-históricas. Una versión de la popular historia de Urashima, el héroe que visita el mundo intra-oceánico y descubre el reino de *watatsumi* en el fondo del mar, la encontramos en el *Shoki*, donde además se conecta con el monte Hōrai=*tokoyo* y sus ermitas 仙衆³⁵. La referencia topológica del *tokoyo* es transoceánica, por lo que en este esquema el imaginario de una tierra exterior a nuestro mundo se identifica laxamente en los relatos mito-históricos con el de la montaña Penglai=Hōrai e incluso con el reino de *watatsumi*. Asimismo, es homogénea con una cosmovisión china de tipo daoísta, frente al esquema cielo-tierra del confucianismo, lo cual explica la facilidad de fusión entre el imaginario del *tokoyo* y el del monte Penglai.

Sin embargo, la identificación del *tokoyo* con la topología imaginaria de Penglai no se halla en la sección de los kamis sino en las crónicas dinásticas del *Kiki*. En estos relatos hallamos una segunda acepción del *tokoyo*, donde se procura identificarlo como un lugar transoceánico pero reconocible en la geografía simbólica o real del paradigma de conocimiento del mundo procedente del continente. En esta segunda acepción, *tokoyo* resulta ser equivalente al monte Penglai o al mundo que hay más allá del mar en general. Puede ser la Silla de origen del clan de Tajima Mori, China, o cualquier región de ultramar. Se trata de un exterior en el límite entre lo geográfico y lo simbólico, que sobre todo pretende localizar al *tokoyo* en un mapa reconocible. Es lo que interpretó Motoori Norinaga cuando explica la etimología de *toko.yo* como una alteración fonética de *soko yo.ri* o 'desde allá'³⁶.

En el caso del *tokoyo*=lugar de la vida eterna, los visitantes de este enclave se reconocen con el sinograma de *shen*=kami 神, pero no encajan bien en la categorización de kamis del cielo y de la tierra, registrados en la literatura ritual como *jingi* 神祇. Se reconocen como seres numinosos con gran poder por lo que resulta adecuado reconocerlos como *shen*=kami, pero no forman parte del panteón del Takamagahara o kamis residentes en la 'llanura celeste.' En el caso de los visitantes procedentes del *tokoyo*=ultramar, equivalen a la noción de "extranjero".

El kami Sukunabikona, registrado en el *Shoki* como *mikoto* y en el *Kojiki* como *kami* representa de manera prototípica al visitante del *tokoyo*= lugar de la vida eterna.

Conclusión: proyección universal del mitema

El imaginario japonés del *tokoyo* coincide de manera sustancial con otros imaginarios de culturas muy diversas en los extremos de Eurasia, constituyendo uno de esos *topoi* simbólicos que sugieren una circulación fluida de ideas e imágenes a través del macro-continente. A modo de referencia podemos citar leyendas como la de Avalon, las islas Casitérides, Dilmun³⁷, los hiperbóreos o Shangri-La.

El caso de las islas Casitérides es una muestra del arquetipo del *tokoyo*, con el que coincide en varios importantes aspectos. Por un lado, su ubicación imaginaria en el extremo occidente, lo hace coincidir con el emplazamiento exterior y extremo, transoceánico en el caso del *tokoyo*, de este último. La montaña Hōrai también se sitúa en el extremo occidente del imaginario japonés. De las islas Casitérides proceden productos valiosos, así como del *tokoyo* proceden beneficios para nuestro mundo, y en su versión sinizada, de la montaña Hōrai procede el fruto de la vida eterna.

Se trata en todo caso de materializaciones imaginarias de la necesidad antropológica de concebir una *utopía*, literalmente un no-lugar, o un lugar exterior, pero vinculado a nuestro mundo cotidiano de alguna manera. Las conexiones pueden presentar diversas tipologías, desde lugares fundacionales u originarios, como el jardín de Edén, o de retiro, como Avalon, a lugares paralelos como la Isla de los Bienaventurados en sus diversas configuraciones. *Tokyo* se enmarcaría en esta última tipología, como también el país medieval europeo de Cucaña. También se concibe como un Hades alternativo, y de ahí recibe fusión con este en el imaginario, como hemos visto. Tal es también el caso del imaginario de los Campos Elíseos en nuestro contexto cultural. El *tokoyo* se tiende a situar en el extremo occidente, y de este modo en el periodo medieval japonés llega a fusionarse con el imaginario del paraíso de la Tierra de la Pureza, así como el imaginario

³⁴ Ver Aston (I): 22; Philippi 1968: 70. Ver además la nota 8.

³⁵ Ver NKBT 1967: 497; Aston 1896: 368.

³⁶ Ver MNZ, op. cit.

³⁷ Sobre el paraíso Dilmun del zoroastrismo puede verse Dutton 2010: 231.

chino situó al monte Penglai en el extremo oriente, y el imaginario occidental moderno situó el paraíso de Shangri-la en el Oriente también, si bien se sitúa más bien en el Himalaya que en las islas del Pacífico.

En todos los casos se trata de imaginar una alteridad dotada de un gran poder transformativo que cimienta nuestro mundo de alguna manera³⁸. J. Dutton, siguiendo la interpretación del *tokoyo* que hace Yasunaga Toshinobu, entiende que las dos características que lo definen y diferencian de referentes utópicos similares fuera de Japón son su “mutabilidad” y su “ambigüedad”³⁹. Ciertamente hemos visto que se trata de un referente simbólico que tiene una gran capacidad de fusión con imaginarios procedentes de fuera, y que es difícil de situar en unas coordenadas topográficas coherentes, pero la razón es que, como hemos visto, se trata de varios estratos de la cultura simbólica de origen heterogéneo que se sedimentan en Japón en diversos momentos de su prehistoria e historia antigua. Aún queda pendiente un estudio comparativo más exhaustivo de sus conexiones simbólicas con referentes utópicos como los que hemos apuntado en la cultura universal.

Bibliografía

Fuentes

- MNZ Motoori, Norinaga 本居宣長 (1798) *Kojikiden* 『古事記伝』 II, Motoori Norinaga Zenshū 本居宣長全集, ed.1993 vol. 10, Tokio 東京, Chikuma Shobō 筑摩書房
 NKBT *Kojiki* 『子記事』 (712), Nihon Koten Bungaku Taikei 日本古典文学大系, ed. 1958, Tokio 東京, Iwanami Shoten 岩波書店 1991
 NKBT *Nihon shoki* 『日本書紀』 日本古典文学大系, ed. 1967, 2 vols., Tokio 東京, Iwanami Shoten 岩波書店 1990
 ST *Shinten* 神典, Ōkura Seishin Bunka Kenkyūjohon 大蔵精神文化研究所編, ed. 1994, Tokio 東京, Sanseidō 三省堂 1995

Obras de consulta

- Aston, W.G., (ed. 1896): *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697* (2Vols.), Tokyo, Tuttle 1988
 Batchelor, J. (1892): *The Ainu of Japan. The Religion, Superstitions, and General History of the Hairy Aborigines of Japan*, London. The Religious Tract Society
 Chamberlain, B. H. (ed. 1888): *Aino Folk-Tales*, Intro E. B. Taylor, Ulan Press 2012
 Dutton, J. (2010): “Non-western’ utopian traditions”, en Claeys, G. (ed.) *The Cambridge Companion to utopian Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 223-258
 Foucault, M. (1969) *La arqueología del saber*, Siglo XXI 1988
 Ning, Y. y García Noblejas, G. (eds. 2000): *Libro de los montes y los mares. Cosmografía y mitología de la China antigua (Shanhai Jing)*, Miraguano
 Nakazawa, Shin'ichi 中沢新一 (2019): *Lemmagaku. Scientia Lemmatica* 『レンマ学』, Tokio 東京, Kōdansha 講談社
 Philippi, D. L. (ed. 1968): *Kojiki*, University of Tokyo Press
 Redondo, J. (2008): “La herencia indoeuropea en la religión griega: Arquíloco, Calímaco y Estrabón”, *Dialogues d'histoire ancienne* 34/2 – 2008, 1-24
 Soumaré, M./Hall, M. (eds. 2020): *Japan in Five Ancient Chinese Chronicles: Wo, the Land of Yamatai, and Queen Himiko*, Kurodahan Press

³⁸ Ver Dutton 2010: 51.

³⁹ Dutton 2010: 245.