

Estudio y traducción del *norito*¹: *toshigoï no matsuri/kinensai*²

Alfonso Falero³ y Santiago Martín ⁴

Resumen. En la presente propuesta se presenta por primera vez un estudio y traducción al castellano de la primera de las liturgias rituales o *norito* del Japón antiguo, tal como se regularon en los textos administrativos del estado *ritsuryō*: el *Jingiryō* (757) y el *Engishiki* (927). Conocido como *toshigoï no matsuri*, en realidad su fijación como ritual de Estado toma como modelo a un ritual de la China Tang transmitido a Japón, que forma parte de los rituales regulados por el Ministerio de los ritos chino, y que aporta la lectura sínica a su homónimo japonés (*kinensai*). Con esta estrategia, el soberano de la corte de Yamato/Nara se inviste de una autoridad sancionada en el modelo político-civilizacional chino, a la vez que incorpora elementos rituales japoneses propios de una sociedad agrícola centrada en el cultivo del arroz como símbolo de la prosperidad del Estado y por ende de la nación.

La traducción de la letanía asociada a este ritual, propiamente denominada *norito*, ha sido realizada teniendo en cuenta los últimos avances en los estudios del proto-japonés, y por tanto con un criterio estrictamente filológico. Se ha realizado directamente del japonés, tomando como referencia las ediciones del original más autorizadas hasta la fecha. Se aporta la grafía original y la transcripción romanizada siguiendo los criterios del corpus documental de Oxford. Y en la medida de lo posible se ha procurado ser fiel al sentido de los términos en el japonés antiguo.

Tratándose de un texto de gran relevancia para el conocimiento de la cultura del Japón antiguo, con esta traducción se pretende abrir la puerta a sucesivas traducciones de la literatura de los *norito*, así como a los textos transmitidos de tipo homogéneo y complementario como son los *senmyō*, o la poesía arcaica de Japón. Toda una rama de la literatura y cultura japonesa por descubrir en el ámbito hispano.

Palabras clave: *Norito*; *kinensai*; *toshigoï*; *Engishiki*, *Jingiryō*.

[en] The *Toshigoï no matsuri/Kinensai norito*: A Study and Translation

Abstract. This proposal presents for the first time a study and translation into Spanish of the first of the ritual liturgies or *Norito* of ancient Japan, as regulated in the administrative texts of the *Ritsuryō* state: the *Jingiryō* (757) and the *Engishiki* (927). Known as *toshigoï no matsuri*, its fixation as a state ritual is actually modeled on a ritual from Tang China transmitted to Japan, which is part of the rituals regulated by the Chinese Ministry of Rites, and which contributes the sinic reading to its Japanese name (*kinensai*). With this strategy, the sovereign of the Yamato / Nara court invests himself with an authority sanctioned in the Chinese political-civilizational model, while incorporating Japanese ritual elements typical of an agricultural society focused on rice cultivation as a symbol of prosperity of the State and therefore of the nation.

The translation of the litany associated with this ritual, properly called *norito*, has been carried out taking into account the latest advances in Proto-Japanese studies, and therefore with a strictly philological approach. It has been made directly from Japanese, taking as reference the most authoritative editions of the original to date. The original spelling and the romanized transcription are provided following the criteria of the Oxford documentary corpus. And every effort has been made to be faithful to the meaning of the terms in Old Japanese.

Being a text of great relevance for the knowledge of the culture of ancient Japan, this translation aims to open the door to successive translations of the *Norito* literature, as well as to the texts transmitted of a homogeneous and complementary type such as the *Senmyō*, or the archaic poetry of Japan. A whole branch of Japanese literature and culture to discover in the Hispanic field.

Keywords: *Norito*; *kinensai*; *toshigoï*; *Engishiki*, *Jingiryō*.

Cómo citar: Falero, A. y Martín, S. Estudio y traducción del *norito*: *toshigoï no matsuri/kinensai*, en *Mirai. Estudios Japoneses*, 4, 2020, 107-118.

¹ En el estudio introductorio nos guiamos por las ediciones del *norito* de Iwanami Shoten (1991), de Aoki, K. (1975) y de Senda, K. (1935).

² Este estudio y traducción forman parte del Proyecto de Investigación “Antropología transversal del conocimiento: Castilla-León y Asia oriental”, financiado por la Junta de Castilla y León, como actividad del GIR Humanismo Eurasia de la Universidad de Salamanca. Periodo 2018-2020, Código: SA157G18.

³ Universidad de Salamanca, e-mail: falero@usal.es

⁴ Tokai University, e-mail: smartcip@yahoo.com

El ritual de siembra, en que consiste el *toshigoï no matsuri* o *kinensai* [祈年祭], es uno de los festivales religiosos asociados al cultivo, y regulados administrativamente por el Departamento del Culto (Jingikan 神祇官) en el sistema legal conocido como *ritsuryō* [律令] del estado antiguo de Yamato/Nara (s. VII-VIII), vigente *in lettera* hasta su derogación formal al comienzo de la era Meiji (s. XIX)⁵. El sistema de culto de estado, un complejo entramado que conectaba hábilmente prácticas rituales y tributarias homogéneas entre la corte y los centros de poder político-religioso de las provincias asociadas al estado de Yamato, se regula en los códigos *ritsuryō*, a partir del año 689, con la promulgación del *Kiyomihara-ryō*, que suponemos incluyó un volumen dedicado a la reglamentación del culto de estado, con el nombre de *Jingiryō*, que se ha perdido. Se estima que el Jingikan tiene su origen en el código Taihō del año 701. A partir del *Jingiryō* del código Yōrō (757), que sí se ha conservado, se asocia el *toshigoï* como ritual de cultivo al *tsukinami* [月次祭], el *kanname* [神嘗祭], el *niiname* [新嘗祭] (y su versión imperial, el *daijō* [大嘗祭]), y al *ainame* [相嘗祭]. De este modo el código del culto de estado completa el ciclo anual de la cosecha, regulando el sistema ritual de ofrendas a los kamis de la corte y de las provincias. Un sistema de intercambio de ofrendas que establece un protocolo tributario de ida y vuelta, sancionado por la sacralidad ritual.

La ejecución del ritual se regula de manera específica en el código administrativo complementario del *Engishiki* [延喜式], compilado el año 927 por orden de la administración imperial y dentro del conjunto de textos pertenecientes al sistema legislativo *ritsuryō*, donde se incluye la plegaria ritual o *norito* [祝詞] que aquí se traduce. El ritual del *toshigoï* inaugura el calendario oficial de celebraciones en el ámbito de la corte imperial japonesa durante el periodo de vigencia del sistema *ritsuryō*. Se celebra en el segundo mes del calendario antiguo, y tiene una especial importancia en relación al sostenimiento de la propia institución imperial, pues está cargado de un simbolismo que el historiador Amino Yoshihiko (1928-2004) ha denominado «fundamentalismo agrario», como signo indiscutible del poder de la antigua Yamato⁶.

El libro primero del *Engishiki* se inaugura con regulaciones de tributo y protocolo concernientes a los rituales del mes segundo, comenzando por el *toshigoï*. Este ritual se clasifica como de categoría media, por debajo del ritual de cosecha en el año de cambio de reinado (*Senso daijōsai* 踐祚大嘗祭). El *toshigoï* se celebra el cuarto día del mes segundo, en el recinto del Jingikan, y participan todos los funcionarios de la corte. Se garantiza con su celebración la cosecha anual, en particular de arroz, para lo cual se presentan una serie de tributos materiales y simbólicos, en el Jingikan y en la sede de los gobiernos provinciales. El número de kamis participantes en este ritual se establece en 3.132, clasificados a su vez en kamis mayores y menores. El ritual celebrado en la corte se reproduce en los santuarios designados por el Jingikan en las provincias «interiores», como Yamashiro y Yamato, y en las regiones: Tōkaidō, Tōzandō, Hokurikudō, San'indō, San'yōdō y Nankaidō. Los tributos presentados en la corte y en las provincias incluyen tejidos como el tafetán, el cáñamo, la corteza, el sustituto del impuesto de fuerza de trabajo, artículos militares como estuches para espada, puntas de lanza, arcos, carcajs, escudos, objetos rituales como astas de ciervo, mesas para ofrendas, azadones, sake, y artículos del mar y la montaña como orejas de mar, bonito, carne seca, algas, sal, esteras de hojas para envolver. Algunos santuarios reciben un trato especial. Junto al Jingikan y otros 19 santuarios, como Amakashi y Yoshino, los santuarios de Ise reciben también caballos y tejido para las bridas. El santuario de Mitose recibe un caballo, un jabalí y un gallo blancos, que son todos ellos artículos rituales. Y el santuario del kami del trueno Naru Ikazuchi no Kami [鳴雷神], recibe además seda, arroz, salmón, *sushi*, una cantidad para adquisición de fruta, cajas de madera, jarras y botellas de barro, cacerolas, platos y platillos, calabazas, esteras, un palanquín. Además, se envía expresamente a un miembro del clan Nakatomi para presentar las ofrendas.

En el Jingikan se encarga al clan Imbe la preparación de las ofrendas, y al Nakatomi la recitación de la liturgia, acompañados del gremio sacerdotal de los *kambe* [神戸] y los *hafuribe* [祝戸]⁷. Los participantes debían guardar tres días de abstinencia parcial y uno de abstinencia total antes de la celebración, y en el día designado esta se realiza siguiendo un estricto protocolo. Los Nakatomi son los encargados de recitar la plegaria o *norito* que aquí traducimos, con acompañamiento de voz de los *hafuribe*. A continuación, se retiran los Nakatomi y se ofrece el aplauso ritual, tras lo cual se presentan los tributos. El mayordomo de los ritos, o *sokan* [史], ejecuta la invocación que invita a dos miembros del clan Imbe, las doncellas vestales y los *hafuri* en representación de los santuarios, que dan un paso adelante con una voz de respuesta. Los oficiales Imbe distribuyen las ofrendas, y una vez presentadas, el mayordomo anuncia que el ritual se ha completado.

Los *hafuri* de los santuarios locales reciben los presentes y retornan a sus lugares de origen, donde se reproduce ritualmente el patrón ceremonial del Jingikan. El gobernador de cada provincia, junto a su cortejo, practican abstinencia ritual durante los cuatro días previos a la celebración del ritual.

Siendo el primero de los rituales descritos en el *Engishiki*, el *toshigoï* recibe una especial atención, su descripción es más extensa y sirve como modelo para la fijación de otros rituales, así como este *norito* sirve de modelo para otros.

La cronología de la celebración de esta ceremonia en la era Nara, tal como la expone Herman Ooms en *Imperial Politics and Symbolics in Ancient Japan*, revela la dificultad gradual que supone la ejecución de un diseño de ceremonial de altos vuelos que implica a todos los santuarios gubernamentales o *kanpeisha* [官幣社] dispersos por

⁵ Para una consideración del sentido del término 'matsuri' en el folclore religioso japonés, véase Plutschow, H. (1996).

⁶ Amino, Y. (1997/2012). Ver también Breen, J./Teeuwen, M. (2010).

⁷ Se trata de dos categorías diferentes del sacerdocio shinto. Los *kambe* son funcionarios sacerdotales del Jingikan, dedicados al servicio ceremonial como auxiliares, por tanto de rango bajo. Los *hafuri* son igualmente oficiales de bajo rango que sirven en los santuarios de las provincias. Con ocasión del *toshigoï* se desplazan hasta la capital para recoger los tributos del Jingikan. Véase Breen, J./Teeuwen, M. (2000), y Muraoka, T. (1964).

la geografía de Yamato⁸. Así, en las décadas de 730-740 comienza la práctica por parte de los santuarios locales del envío de *hafuri* a la sede de los gobiernos provinciales en lugar de acudir a la corte. El Jingikan de Nara, o segundo Jingikan, podía haber sido pequeño para albergar a los más de mil *hafuri* enviados al *toshigo* por los santuarios. En cualquier caso, en la década de 770 hay evidencia documental de ausencias de representantes locales en la ceremonia del Jingikan, lo cual es claro indicio de una pérdida gradual de peso del poder de Yamato y en su lugar de un progresivo empoderamiento de los órganos provinciales. Así el año 775 se ordena sustituir a los *hafuri* que no acuden al ritual. Con el cambio del gobierno a Kioto, en el año 798 se disminuye el número de santuarios convocados a la corte, pero a pesar de ello el porcentaje de santuarios que envían *hafuri* a los gobiernos provinciales en vez de a la corte llega a alcanzar al 75 por ciento, argumentando que el largo viaje para los representantes de los santuarios más alejados era penoso. De nuevo, las ofrendas no recogidas, que según indica un registro de 807 llegan a alcanzar casi un 20 por ciento, pudieron derivarse como ofrendas (*hanpei* 班幣) a las casas nobiliarias. Hasta la década de 810 hay registros de la ausencia persistente de *hafuri* convocados por el Jingikan. El Jingikan responde a esta situación reduciendo drásticamente el número de *hafuri* convocados. Ello es prueba fehaciente de la progresiva pérdida de poder del gobierno de Yamato, que con el emperador Tenmu (r. 672-686) había diseñado un gran entramado ceremonial, el cual correspondía a un momento álgido de la corte, pero que ya a finales del siglo VIII había entrado en una etapa de crisis duradera⁹.

El ritual del *toshigo* había sido incorporado a la estructura ceremonial del estado como una celebración entre otras cosas de la sacralidad de la figura imperial. Por esta razón, estaba sujeto a un tabú de contacto con el emperador y este no participaba en su celebración. La implicación de todos los oficiales de la corte, las castas sacerdotales, y representantes de toda la geografía de Yamato y las provincias sujetas a su poder, convierten a este ritual en una celebración a gran escala de las relaciones de jerarquía y vasallaje entre la casa imperial y las *uji* nobiliarias, por un lado, y entre el poder centralizado de Yamato y los poderes territoriales de las provincias.

Según W. Farris, el año 729 se promulgó un edicto imperial que desregulaba parcialmente la prohibición del código civil basado en los códigos Tang (*ritsuryō*), de que los oficiales tuvieran actividad comercial de ningún tipo¹⁰. Por otra parte, a partir de la década de 730, la provisión de los artículos requeridos por el ritual del *toshigo* (junto con los otros grandes rituales del Jingikan) promovió el intercambio comercial en las localidades que proveían de los mismos, utilizándose el arroz y los cereales procedentes de la tributación como valor de transacción. De este modo el *toshigo* contribuye a una economía de intercambio y producción artesanal que va más allá de la denominada “cultura del arroz” o “fundamentalismo agrario” como la denomina Amino Yoshihiko.

Farris revela que el código *Yōrō* (757), único que ha sobrevivido de los códigos *ritsuryō*, presenta una consolidada estructura de mercado. Los mercados se componen de zonas gremiales (*gyō*, 行) incorporando diferentes tipos de artículos. Los mercaderes (*ichibito*, 市人) tenían que estar registrados oficialmente. Exhibían puestos (*ichikura*, 肆) especializados en tejidos, cereales o artículos de alimentación. Era a estos mercados a donde acudían los comisarios del Jingikan para negociar la adquisición de los productos rituales utilizando como moneda de cambio el grano de la imposición tributaria.

El *toshigo no matsuri* es una adaptación de una estructura ceremonial denominada *kinensai* [祈年祭], que incorpora lo que Sonoda Minoru llama un «culto *fūdo*» previamente existente en el entorno de las culturas locales de tipo kamiísta que se dan en las cuencas fluviales de Yamato, a la estructura religioso-burocrática del estado¹¹. Para ello incorpora este culto, adaptándolo a las necesidades de un estado en expansión y por tanto magnificando su ámbito de sentido, al conjunto de los rituales gestionados por el Jingikan, tomando como modelo el Ministerio de los Ritos de la China Tang¹². Esta incorporación se da en dos momentos, en el siglo IV, con la configuración de la corte centralizada del emperador Sujin en Miwa, y en el siglo VII, cuando toma su forma como ritual de estado bajo el amparo de los emperadores Tenmu y Jitō. Y adquiere su estructura de ritual estacional de primavera dentro del conjunto de rituales de estado administrados por el Jingikan.

Así, se transforma desde una tipología de cultos locales que piden una buena cosecha, a un ceremonial grandioso que pide el apoyo de todos los kamis del universo de Yamato a la preservación del estado a través de la bendición de la cosecha centrada en el grano, con el arroz como protagonista, eje de la economía tributaria del estado. Al implicar a todos los santuarios pertenecientes a la red central, las arterias de expansión de este ceremonial se convierten simultáneamente en vínculos de lealtad política. Ciertamente este ceremonial ejemplifica sobresalientemente la aspiración del estado de Yamato al *matsurigoto* [政], ese modelo cultural de tipo *priest-king* identificado por Frazer, donde el rey es visto al mismo tiempo como el sumo sacerdote, y el ejercicio de la política está totalmente ritualizado (*matsuri = seiji*)¹³. Con rituales como ilustra el *toshigo*, el emperador se rodea de un halo de sacralidad extrema, protegido por un tabú de contacto severo.

En cuanto ritual de presentación de ofrendas a las deidades, el *toshigo* unifica hábilmente los cultos locales de Yamato con un modelo ritual de la China Tang. Ya en el año 689 debió haber quedado incorporado a los códigos

⁸ Ooms, H. (2009).

⁹ Véase la narración del reinado de Tenmu en el *Nihon shoki* (1990) y su traducción en Aston, W. (1988).

¹⁰ Farris, W. (1998).

¹¹ Sonoda, M. (2010).

¹² Véase de Bary, W./Bloom, I. (1999).

¹³ Frazer, J. G. (1944).

de Kiyomihara, y con toda seguridad adquirió su formato definitivo en el código de la era Taihō en el año 701. El epicentro de este ritual estaba en la distribución de ofrendas del emperador a los kamis de los santuarios locales, denominadas *hanpei* (班幣). Estas ofrendas forman parte de un circuito de intercambio de bienes y lealtades que conectan al estado con las periferias. A partir del emperador Tenmu (r. 673-686), este ritual adquiere un significado mayor como ritual de primavera asociado al ciclo de la cosecha, e incorporando a todos los kamis de Yamato. El conjunto de los kamis invocados en el *norito* que es parte del ritual, da una idea de la estructura simbólica del universo de Yamato. En efecto, se invocan los seis kamis protectores de los territorios imperiales (*miagata*, 御縣), pertenecientes a la cuenca fluvial de Nara, catorce kamis de las colinas relacionados con los bosques y el agua (*yamaguchi no kami*, 山口の神), y los cuatro kamis relacionados con las fuentes fluviales de la cuenca (*mikumari no kami*, 水分の神). De este modo se reproduce de manera simbólica lo que Sonoda reconoce como la orografía de plano triple, con tres niveles de presencia de lo divino en el Japón de Yamato/Nara¹⁴. Las montañas que rodean las cuencas fluviales que conforman el paisaje principal de la orografía de las islas japonesas, son la fuente de la vida en las aldeas, pues de ellas proviene el agua y la riqueza de sus ecosistemas forestales. En ellas habitan kamis y figuras semidivinas, como santos eremitas, *sennin* (仙人) daoístas, y «ancianos» que se internan en lo profundo de los bosques. En la falda de las colinas se encuentran aldeas que aprovechan la benignidad de los cauces fluviales y los bosques bajos. En ellas se venera a los kamis del medio (*yamaguchi*), y finalmente en los campos de cultivo de la zona inferior de este ecosistema triple se encuentran los kamis que protegen las cosechas. En conjunto, el *toshigo* reproduce simbólica y materialmente (tributariamente) este ecosistema complejo, ganándose el favor de protección de todos los kamis, que intervienen en el ciclo de la cosecha, y por ende la garantía de supervivencia del estado y la nación.

De este modo la figura del emperador ocupa la cúspide de un sistema simbólico muy estructurado. Como heredero de estirpe de kamis, ejerce el poder de garantizar la cosecha anual, mediante la colaboración de los kamis del reino. En particular el arroz adquiere un significado especial como representación de toda la cosecha, y queda directamente asociado al poder de generación de vida que encarna el propio soberano.

La mitóloga Nelly Naumann se muestra escéptica sobre la existencia de un modelo de ritual previo al *toshigo* en el ámbito del folclore de Nara y su periferia, en la línea de los cultos de tipo *fūdo*, que hemos visto que propone Sonoda¹⁵. Para la autora, la referencia obvia de este ritual es su homónimo *qiniánjì* (祈年祭) en el Ministerio de los Ritos (禮部) de la China Tang (s. VII-X), del cual es una copia adaptada al contexto japonés. No hay evidencias de un culto de este tipo en Japón con anterioridad al emperador Tenmu, y por tanto Naumann está persuadida de que se trata de un culto novedoso, incorporado con toda probabilidad por primera vez al sistema *ritsuryō* en el código Taihō de los años 701-702, en una versión temprana, aunque no tengamos copia de este texto. Naumann cifra la fecha de composición del *norito* que aquí traducimos en un periodo comprendido entre el año 672 y el 710, que coincide con el periodo de creación del propio ritual. No cabe duda de que se trata en este formato de un ritual de estado de máximo nivel, donde el arquetipo del rito de siembra está perfectamente integrado en un ceremonial de protección del estado, implicando a todas las deidades vinculadas a la pervivencia de este, y a todas las instancias de su estructura administrativa.

El tema de la datación de la fecha de creación tanto del *toshigo* como del *norito* está sometido a discusión. Un texto del s. XII-XIII, el *Nenchūgyōji hishō* (年中行事秘抄) lo sitúa tempranamente el año 675, durante el reinado del emperador Tenmu. Sin embargo, el *Shoku nihongi* [続日本紀] (797) da la fecha del 706 como año de inicio de la costumbre de celebrar este ritual en un número de santuarios provinciales, según un registro del Jingikan¹⁶. Finalmente, los comentarios al código Yōrō (養老律令), el *Ryō no gige* (令義解) (834) y el *Ryō no shūge* (令集解) (880), incluyen el *toshigo* en lectura japonesa, y explican su significado en relación al clásico del *Libro de los ritos* (禮記), como un ritual de plegaria para una buena cosecha¹⁷. En conjunto, podemos concluir que la datación de la ceremonia del *toshigo* está estrechamente vinculada a la formación del estado *ritsuryō* y a la propia creación del Jingikan como instrumento de este.

La relación del *toshigo* con el modelo ritual de la China Tang había sido estudiada por el experto en religiones Robert S. Ellwood en su artículo sobre este ritual de 1971. Este autor interpreta que el *toshigo* está basado en un alto porcentaje en el modelo ritual de la China Tang, el *Táng líng* (唐令). Kuroda Toshio, en su estudio de 1981, lo había especificado. La parte dedicada a los ritos ofrece sus dos primeras secciones a los ritos de las deidades celestes y terrenas respectivamente. Estas son las dos partes que el Jingiryō adopta, y donde se encuentra el *Qiniánjì* (jp. *Kinensai*). Otros rituales son de creación propia, como es la ceremonia de acceso al trono imperial.

Ellwood interpreta que el eje de este ritual es la figura del emperador en la cúspide del sistema político-religioso del estado¹⁸. Es el emperador el que administra todo el sistema de vasallaje de los gobernadores provinciales o *kokushi* (国司), y el ritual lo representa a través de la dispar distribución de las ofrendas. Pero en parte, este como otros rituales del Jingikan tienen también un enraizamiento en creencias y prácticas autóctonas en el mundo del culto a los kamis.

¹⁴ Sonoda, M. (2010).

¹⁵ Naumann, N. (2000).

¹⁶ *Shoku nihongi*, vol. 1: Keiun 3/2/26 (1986).

¹⁷ *Ryō no gige* (1977).

¹⁸ Ellwood, Robert S. (1971).

El simbolismo de la siembra como un acto orgánico de apareamiento y reproducción es un motivo frecuente en el ámbito de los rituales de aldea por toda la geografía de Japón. En algunas representaciones de *kagura* hoy conservadas se escenifica el momento de la siembra mediante la exhibición del apareamiento sexual. Ellwood interpreta que este simbolismo propio de los rituales de siembra, que tiene como protagonista a los *kamis* de los arrozales o *ta no kami* (田の神), es recogido en el *toshigo* en la figura del emperador que representa la semilla simbólica que vivifica todo el territorio a través de las ofrendas repartidas en las provincias. Por esta razón, según Ellwood, el emperador que se dirige a los *kamis* del territorio en el *norito* no utiliza un lenguaje de humildad desde un plano humano, sino de igualdad, como con el que un *kami* esposo se dirigiría a sus consortes¹⁹. Queda por explicar la relación precisa que tenga la ceremonia del *toshigo* con la celebración ritual de los *taasobi* (田遊ひ), normalmente representados en el contexto del año nuevo estacional, igual que el *toshigo*, con el mismo contenido, i.e. la garantía de un proceso normalizado de crecimiento de la planta de arroz que dé como resultado una abundante cosecha. Muchos de los *taasobi* adoptan en su representación la forma narrativa de ritos de fertilidad, con los atributos sexuales mencionados. De aquí Ellwood interpreta el *toshigo* dentro del marco general que dará lugar a su importante estudio del ritual del Daijōsai (大嘗祭), publicado dos años después, donde el emperador representa el papel de consorte en un rito de fertilidad explícito²⁰. Con raíces transculturales en ritos diversos de las realezas antiguas en diversos contextos históricos, simbólicamente el emperador participaría en el *toshigo* representando el rol de deidad, con una función de ritual de fertilidad.

El significado del término '*toshigo*' resulta de gran interés para esclarecer la naturaleza de esta ceremonia y su doble conexión con la tradición ceremonial china y el mundo ritual preyamato. Ellwood refiere a los *Anales de primavera y otoño* (春秋), donde se explica etimológicamente el carácter '*nián*' (年) como el ciclo 'anual' de la cosecha de arroz²¹. La etimología de la lectura japonesa '*toshi*', para 'año', revela una relación similar entre 'abundancia' (*toyo* 豊) y "comida", al usarse este término en un contexto ritual como equivalente al grano y en particular al arroz.

El *norito* del *toshigo* corresponde al resultado de la fusión de una matriz mágico-religiosa, asociada a la celebración del nacimiento del año en un contexto agrícola con una fórmula de celebración de la figura imperial o *yogoto* (寿詞), también con un contenido original mágico-religioso. La parte más antigua del *norito* se considera que es el comienzo, donde se menciona el *kami* Mitoshi: "Hablo ante vosotros, *dioses imperiales, los del grano* (Mitoshi)..."

Se trata de un *norito* del estilo "... *to noru*." Los *norito* incluidos en el *Engishiki* se dividen en dos clases en cuanto a su estilo. Dicha clasificación se basa en el verbo que usa el oficiante para declamarlo. Los de estilo "... *to mōsu*" usan un verbo de humildad y por tanto el sacerdote se dirige a los *kamis* en nombre de la comunidad religiosa. Pero los de estilo "... *to noru*" usan un verbo de autoridad, lo cual indica que el oficiante asume el rol de los *kami* o en su caso del emperador en modo vicario para dirigirse a los *kamis* y a la comunidad de oyentes. El *norito* del *toshigo* está declamado en autoridad, lo cual refuerza el papel originario mágico-religioso del oficiante que tiene sus raíces en el chamanismo preyamato.

Podemos discutir, siguiendo los argumentos expuestos en este ensayo introductorio, si en la época del *Engishiki*, era Heian (s. X), estos *norito* habían perdido su carácter originario de fórmulas mágicas de los rituales preyamato, y se habían transformado en parte de ceremoniales elaborados y formalistas, imitando los modelos de las plegarias codificadas en el ritual de la China Tang. Esta postura, que adoptan algunos de los expertos en la materia, vendría corroborada por el escaso interés que a estas alturas despertaba la participación en el ceremonial por parte de numerosos delegados (*hafuri*) de las provincias, que sencillamente no acudían a la convocatoria anual del Jingikan, o en el poco respeto al carácter sagrado de las ofrendas que portaban de vuelta a sus lugares de origen, pues en gran medida no llegaban a destino y eran consumidas en el camino, según registros coetáneos.

Sin embargo, además del interés de este *norito* como parte de una retórica de estado, en un momento en que el modelo *ritsuryō* se encuentra en franca decadencia y la reordenación del poder territorial en grandes propiedades privadas, conocidas como *shōen*, está dando lugar a un cambio de época, no deja de tener interés para nosotros como residuo lingüístico de una práctica en camino del olvido, pero que subyace a estas fórmulas rituales. En efecto, más allá de su menguado papel como plegarias ofrecidas por el Jingikan y los santuarios asociados a este, son un preciado vestigio de una episteme antigua, pero todavía viva en el Japón de Yamato/Nara. Pues su papel en los ritos de primavera, ejecutados en el contexto apuntado de los *taasobi*, es crucial en cuanto fórmulas mágicas que no piden una buena cosecha, sino que la garantizan. El *norito* en origen no es una plegaria, es una ejecución del lenguaje en modo remático, es decir su declamación en un contexto sacralizado, por parte de un miembro de la casta sacerdotal, en un contexto de extrema pureza, que debe seguir de manera fiel el texto y no cometer errores de dicción, es decir sometido a una ritualización muy severa, tiene la virtud de que produce en la realidad lo que se va dictando en la lectura del mismo. Cuando pide a los *kamis* que escuchen la letanía, no les está dando la opción de desatenderla. Los *kamis* se ven impelidos por la fuerza del ritual a implementar punto por punto su contenido. Este poder mágico del lenguaje

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ellwood, Robert S. (1973).

²¹ Ibid.

remático y no *lógico* del *norito*²², es lo que se ha transmitido como una creencia en el *kotodama* [言霊], o el carácter espiritual y misterioso del habla humana, especialmente en un contexto ritualizado. Pero como tal creencia forma parte de una episteme, es decir de la estructura fundamental del conocimiento en una época determinada. Como tal episteme, viva en el pasado, pero no en el presente, hoy nos resulta difícil de aprehender en su verdadera dimensión.

No se trata de que el estado Yamato utiliza el poder del ritualismo de manera consciente para someter a los diversos grupos del poder local, se trata de que los mismos implantadores de este sofisticado sistema de vasallaje y lealtades están igualmente sometidos a su propia estructura cognitiva, que les hace creer que el ritual es el modo natural en que se manifiesta en el mundo el poder espiritual de los kamis, y por tanto es el lenguaje o modo de intercambio entre comunidad humana y kamis. El estado Yamato no es un estado que utiliza un gran sistema ritual, el propio estado está totalmente ritualizado. Esto es lo que quiere decir el término *matsurigoto* [政]. El ejercicio de la política tiene necesariamente carácter ritual, el éxito de la empresa política está en su dominio del medio del rito.

Si es verdad lo que acabamos de argumentar, se entiende que la ceremonia del *kinensai* chino se transforma en Japón en el *toshigoi no matsuri*, es decir en el rito que convoca a los kamis de la cosecha y del estado para garantizar un buen resultado. Hemos aludido, siguiendo a Ellwood, al sentido etimológico original de *toshi*²³. Que en japonés el concepto de “año” tenga su origen en el calendario agrícola no puede sorprendernos, pues es algo en lo que coinciden todas las culturas basadas en la agricultura a nivel universal. Es más, *toshi* también es el nombre de una deidad o un grupo de kamis. Los kamis del año no intervienen en su comienzo, lo generan. Un año que no existe aún, es decir un ciclo totalmente nuevo despierta a la vida por el poder de los kamis. Es una concepción organicista también coincidente con otras culturas agrocéntricas, pues es una cuestión de episteme o sistema cognitivo, no de un rasgo simplemente cultural atribuible a una creencia religiosa, en este caso del protoshinto²⁴.

Por su parte, el sinograma 祈, de lectura sinica ‘ki-’ en ‘*kinensai*’, cuando se hace leer ‘-*goi*’, en ‘*toshi-goi*’, está modificando su significado. La lectura en japonés de Yamato asociada a este sinograma es ‘*inoru*’, ‘-*goi*’ es una alteración fonética de ‘*koi*’ (lectura fuerte que aparece en los comentarios al Ryō presentados *supra*), que es una inflexión verbal que puede estar asociada al significado de ‘solicitar’ como en 請 〰, o a una fórmula exclamativa que invita a ‘venir’ como es el caso de 来 〰. Es decir, la denominación de la ceremonia se hace coincidir con el nombre de un antiguo ritual japonés, o grupo de rituales reunidos en esta fórmula, *toshigoi*, sea cual sea su referente concreto. ‘*Toshigoi*’ es una invocación, pronunciada por un sacerdote con autoridad sacralizada que, aunque no se incorpora a la lectura del *norito*, y queda solo como vestigio en el nombre asociado a la ceremonia, nos muestra de manera fehaciente el carácter ritual del modelo original que inspira la parte japonesa de esta. ‘*Toshigoi*’ es una orden, más que una solicitud, forma parte de la retórica del *rema* o *kotodama* que hemos identificado como carácter gnoseológico de esta fórmula.

En resumen, en este importante texto ritual tenemos acceso a un lenguaje perdido, que trasciende los intereses propios de un gran ceremonial de estado en que consiste el *Kinensai*, y nos da acceso a un mundo sostenido por una episteme en que los kamis y la comunidad humana cooperan en la construcción del mundo de Yamato, en la repetición de cada ciclo del calendario agrícola, y en consecuencia político.

La colección clásica de los *norito*, incluidos en el volumen VIII del *Engishiki*, fue traducida al inglés tempranamente por los eminentes niponólogos Sir Ernest Satow (1843-1929) y Dr. Karl Florenz (1865-1939). Dichas traducciones se recopilaron en el número de diciembre de 1927, vol. II, como monográfico de la revista *The Transactions of the Asiatic Society of Japan*. En este número hallamos una traducción al inglés completa y escrupulosamente anotada del *norito* primero de la compilación del *Engishiki*, el «*Toshigohi no Matsuri*». La traducción va acompañada de un estudio preliminar presentado como ponencia en la Asiatic Society of Japan, el 12 de noviembre de 1878, fecha original por tanto de la traducción. La segunda traducción al inglés data de 1959 y la realizó el traductor y estudioso Donald L. Philippi (1930-1993), con una reedición por la Universidad de Princeton en 1990. La tercera y definitiva versión al inglés de los *norito* del *Engishiki* es de 1970-1972, realizada por Felicia Bock para *Monumenta Nipponica* y publicada en formato de libro en dos volúmenes por la Universidad Sophia de Tokio, forma parte de un riguroso estudio y traducción de los primeros diez volúmenes del *Engishiki* que corresponden al Departamento del Culto (*Jingikan* 神祇官).

La presente traducción está realizada en base a los estudios de fonología contrastiva entre el chino y el coreano antiguos, y el protojaponés, que han aparecido en los últimos años. Se ofrece una lectura con criterio fonológico del japonés arcaico, y en base a una interpretación contrastada del léxico y las expresiones japonesas contenidas en el texto, se presenta una traducción directa al castellano. Este trabajo ha formado parte de la tesis doctoral de Santiago Martín Ciprián, defendida en la Universidad de Salamanca con el título de «*Norito: texto, traducción y comentario*», el 18 de septiembre de 2015.

²² La diferencia que establecemos aquí es entre *logos* y *rema*, dos términos griegos incorporados a la exegética evangélica. Si el *logos* refiere al carácter apodíctico del lenguaje y a sus funciones comunicativas mediante el orden, la argumentación, la lógica y la persuasión, el *rema* hace referencia a la capacidad pragmática del lenguaje como herramienta que interviene en el mundo de manera creativa. Este concepto está asociado a la percepción de un poder espiritual en el lenguaje oral, muy cercano a la concepción mágica japonesa del *kotodama*. Es sin duda la característica que diferencia al lenguaje cotidiano del lenguaje ritual. Sobre el valor del lenguaje ritual en la historia antigua de Japón, véase Plutschow, H. (1990).

²³ Ellwood, Robert S. (1973).

²⁴ Véase Muraoka, T. (1955).

Bibliografía

- Amino, Yoshihiko (autor)/Christy, A.S. (trad. coment.) (1991/1996): *Rethinking Japanese History*. Ann Arbor, University of Michigan [2012]
- Amino, Yoshihiko (1991/1996): *Nihon no rekishi o yominaosu* (2 vols.). Tokio, Chikuma Shobō [1997]
- Aoki, Kigen (ed.) (1975): *Norito*. Tokio, Ōfūsha
- Aston, W.G. (trad. coment.) (1896): *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697* (2 Vols.). Tokyo, Tuttle [1988]
- Bock, Felicia (trad. coment.) (1972): *Engi-Shiki. Procedures of the Engi Era* [Books I-X] (2 Vols.). Tokio, Sophia University Press
- Breen, John/Teeuwen, Mark (2010): *A New History of Shinto*. Oxford, Blackwell
- Breen, John/Teeuwen, Mark (coords.) (2000): *Shinto in History: Ways of the Kami*. Curzon
- de Bary, William Th./Bloom, Irene (eds.) (1999): *Sources of Chinese Tradition*, Vol. One: From Earliest Times to 1600 (Second Edition). New York, Columbia U. P.
- Ellwood, Robert S. (1973): *The Feast of Kingship: Accession Ceremonies in Ancient Japan*. Tokyo, Sophia University
- Ellwood, Robert S. (1971): “The Spring Prayer (*Toshigoï*) Ceremony of the Heian Court”. En: *Asian Folklore Studies*, 30-1, pp. 1-30
- Frazer, J. G. (1890): *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica [1944]
- Hayashi, Rokurō (ed.) (797) *Shoku nihongi*, vol. 1. Tokio, Gendai Shichōsha, [1985, 1986]
- Kuroda, Toshio (1981): “Shinto in the History of Japanese Religion”. En: *Journal of Japanese Studies*, Vol. 7, No. 1, Winter, 1981, pp. 1-21
- Muraoka, Tsunetsugu (1955): *Shintōshi (Nihon shisōshi kenkyū vol. 1)*. Tokio, Sōbunsha
- Muraoka, Tsunetsugu (1915-1946): *Studies in Shinto Thought*. Greenwood Press [1964]
- Nihon shoki* (1967, 2 vols.). Nihon Koten Bungaku Taikei, Tokio, Iwanami Shoten [1990]
- “Norito” (927). En *Kojiki/Norito*, Nihon Koten Bungaku Taikei, Tokio, Iwanami Shoten [1958. 1991]
- Ooms, Herman (2009): *Imperial Politics and Symbolics in Ancient Japan. The Tenmu Dynasty, 650-800*. Honolulu, University of Hawaii Press
- Philippi, David (trad. coment.) (1959): *Norito. A New Translation of the Ancient Japanese Ritual Prayers*. Princeton University Press [1990]
- Plutschow, Herbert E. (1996): *Matsuri. The Festivals of Japan*. Japan Library
- Plutschow, Herbert E. (1990): *Chaos and Cosmos. Ritual in Early and Medieval Japanese Literature*. Leiden, Brill
- Ryō no gige* (834). Kokushi Taikei, Yoshikawa Kōbunkan [1977]
- Satow, Sir Ernest/Florenz, Karl (trads. coment.) (1927): “Ancient Japanese Rituals”. En: *The Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Vol. II, December 1927, Tokyo, The Kyo Bun Kwan
- Senda, Ken (ed.) (1935) *Norito/Yogoto*. Tokio, Iwanami Bunko 32-1, [2000]

TEXTO, TRANSCRIPCIÓN Y TRADUCCIÓN

Santiago Martín

東海大学

Universidad de Salamanca

祈年祭

集侍神主・祝部等、諸聞食登宣。〔神主・祝部等、共稱唯、餘宣准レ此。〕

高天原尔神留坐、皇睦神漏伎命・神漏彌命以、天社・國社登稱辭竟奉、皇神等能前爾白久、今年二月爾、御年初將レ賜登爲而、皇御孫命宇豆登能幣帛乎、朝日能豐逆登爾稱辭竟奉久登宣。

御年皇神等能前爾白久、皇神等爾依左志奉牟奧津御年乎、手肱爾水沫晝垂、向股爾泥晝寄弓、取作牟奧津御年乎、八束穗能伊加志穗爾、皇神等能依左志奉者、初穗呼波千穎八百穎爾奉置弓、脛閉高知、脛腹滿雙弓、汁爾母穎爾母稱辭竟奉牟。大野原爾生物者、甘菜・辛菜、青海原住物者、鱒能廣物・鱒能狹物、奧津藻菜・邊津藻葉爾至弓爾、御服者、明妙・照妙・和妙・荒妙爾、稱辭竟奉牟。御年皇神能前爾、白馬、白猪、白鷄、種々色物乎備奉弓、皇御孫命能宇豆乃幣帛乎、稱辭竟奉久登宣。

大御巫能辭竟奉、皇神等能前爾白久、神魂・高御魂・生魂・足魂・玉留魂・大宮乃賣・大御膳都神・辭代主登、御名者白而、辭竟奉者、皇御孫命御世乎、手長御世登、堅磐爾常磐爾齋比奉、茂御世爾幸閉奉故、皇吾睦神漏伎命・神漏彌命登、皇御孫命能宇豆乃幣帛乎、稱辭竟奉久登宣。

座摩乃御巫乃辭竟奉、皇神等能前爾白久、生井・榮井・津長井・阿須波・婆比支登、御名者白弓、辭竟奉者、皇神能敷坐、下都磐根爾宮柱太知立、高天原爾千木高知弓、皇御孫命乃瑞能御舍乎仕奉弓、天御蔭・日御蔭登隱坐弓、四方國乎安國登平久知食故、皇御孫命能宇豆乃幣帛乎、稱辭竟奉久登宣。

御門能御巫能辭竟奉、皇神等能前爾白久、櫛磐間門命・豐磐間門命登、御名者白弓、辭竟奉者、四方能御門爾、湯都磐村能如塞坐弓、朝者御門開奉、夕者御門閉奉弓、疎夫留物能自レ下往者下乎守、自レ上往者上乎守、夜能守日能守爾奉奉故、皇御孫命能宇豆乃幣帛乎、稱辭竟奉久登宣。

生嶋能御巫能辭竟奉、皇神等能前爾白久、生國・足國登、御名者白弓、辭竟奉者、皇神能敷坐嶋能八十嶋者、谷蟻能狹度極、鹽沫能留限、狹國者廣久、峻國者平久、嶋能八十嶋墮事无、皇神等能依志奉故、皇御孫命能宇豆乃幣帛乎、稱辭竟奉久登宣。

辭別、伊勢爾坐天照大御神能大前爾白久、皇神能見霽志坐四方國者、天能壁立極、國能退立限、青雲能靄極、白雲能墜坐向伏限、青海原者、棹柁不レ干、舟艫能至留極、大海爾舟滿都都氣弓、自レ陸往道者、荷緒縛堅弓、磐根木根履佐久彌弓、馬爪至留限、長道无レ間久立都都氣弓、狹國者廣久、峻國者平久、遠國者八十綱打挂弓引寄如レ事、皇大御神能寄奉波、荷前者、皇大御神能大前爾、如二横山一打積置弓、殘呼波平聞看。又皇御孫命御世乎、手長御世登、堅磐爾常磐爾齋比奉、茂御世爾幸閉奉故、皇吾睦神漏伎・神漏彌命登、宇事物頸根衝拔弓、皇御孫命能宇豆乃幣帛乎、稱辭竟奉久登宣。

御縣爾坐皇神等乃前爾白久、高市・葛木・十市・志貴、山邊、曾布登、御名者白弓、此六御縣爾生出、甘菜・辛菜乎持參來弓、皇御孫命能長御膳能遠御膳登聞食故、皇御孫命能宇豆乃幣帛乎、稱辭竟奉久登宣。

山口坐皇神等能前爾白久、飛鳥・石寸・忍坂・長谷・畝火・耳无登、御名者白弓、遠山・近山爾生立留大木・小木乎、本末打切弓、持參來弓、皇御孫命能瑞能御舍仕奉弓、天御蔭・日御蔭登隱坐弓、四方國乎、安國登平久知食須我故、皇御孫命能宇豆乃幣帛乎、稱辭竟奉久登宣。

水分坐皇神等能前爾白久、吉野・宇陀・都祁・葛木登、御名者白弓、辭竟奉者、皇神等能寄志奉牟奧都御年乎、八束穗能伊加志穗爾寄志奉者、皇神等爾、初穗波、穎爾毛汁爾母、脛閉高知、脛腹滿雙弓、稱辭竟奉弓、遺呼波皇御孫命能朝御食・夕御食能加牟加比爾、長御食能遠御食登、赤丹穗爾聞食故、皇御孫命能宇豆乃幣帛乎、稱辭竟奉久登、諸聞食登宣。

辭別、忌部能弱肩爾太多須支取挂弓、持由麻波利仕奉禮留幣帛乎、神主・祝部等受賜弓、事不レ過捧持奉登宣。

TRANSCRIPCIÓN²⁵

“ugonapareru kamunusi – papurira, moromoro kikosimyese” to noru.

“takama no para ni kamudumarimasu, sumyemutukamurwoki no mi-koto – kamurwomi no mi-koto motite, ama tu yasiro – kuni tu yasiro to tatapegoto wopematuru sumyegamwi-tati no mapye ni mawosaku, kotosi kisaragi ni mi-tosi padime-tamapa-mu to site, sumyemima no mi-koto no udu no mitegura wo, asapi no toyosakanobori ni, tatapegoto wopematuraku” to noru.

“mitosi no sumyegamwitati no mapye ni mawosaku, sumyegamwitati no yosa-si-matura-mu oki tu mi tosi wo, tanapidi ni minawa kakitari, mukamomo ni pidi kakiyosete, tori-tukura-mu oki tu mi tosi wo, ya-tukapo no ikasipo ni, sumyegamwi-tati no yosasi-maturaba, patupo wo ba, ti-kapi yapokapi ni tatematuriokite, mika nope takasiri, mika no para mite narabete, siru ni mo kapi ni mo tatapegoto wopematuramu.

opo-nwo no para ni opuru mono pa, amana – karana, awomi no para ni sumu mono pa, pata no piromono – pata no samono, oki tu mo pa – pe tu mo pa ni itaru made ni, mi-so pa akaru tape — teru tape – nigitape – aratape ni tatapegoto wopematuramu.

mi-tosi no sumyegamwi no mapye ni sirwoki uma – sirwoki wi – sirwoki tori, kusagusa no iromono wo sonapematurite, sumyemima no mi-koto no udu no mitegura wo tatapegoto wopematuraku” to noru.

“opomikamunagi no koto wopematuru, sumyegamwi-tati no mapye ni mawosaku, kamumusubi — takamimusubi — ikumusubi — tarumusubtamatumemusubi – opo-miyanome — opomiketukamwi – kotosironusi to, mi-na pa mawosite, koto wopematuraba, sumyemima no mi-koto no mi-yo wo tanaga no mi-yo to, kakipa ni tokipa ni ipapimaturi, ikasimiyo ni sakiapematuru ga yuwe ni, sumyera wa ga mutukamurwoki no mi-koto – kamurwomi no mi-koto to, sumyemima no mi-koto no udu no mitegura wo tatapegoto wopematuraku” to noru.

“wikasuri no mi-kamunagi no koto wopematuru, sumyegamwi-tati no mapye ni mawosaku, ikuwi — sakuwi — tunagawi — asupa – papiki to mi-na pa mawosite, koto wopematuraba, sumyegamwi no sikimasu, simo tu ipane ni miyabasira putosiritate, takama no para ni ti-gi takasirite, sumyemima no mi-koto no midu no mi-araka wo tukapematurite, ame no mi-kage – pi no mi-kage to kakurimasite, yomo no kuni wo yasukuni to tapirakeku sirosimyesu ga yuwe ni, sumyemima no mi-koto no udu no mitegura wo tatapegoto wopematuraku” to noru.

“mikadwo no mi-kamunagi no koto wopematuru, sumyegami-tati no mapye ni mawosaku, kusiipamatwo no mikoto – toyoipamatwo no mikoto to mi-na pa mawosite, koto wopematuraba, yomo no mi-kadwo ni yutuipamura no gotoku sayarimasite, asita ni pa mikadwo wo pirakimaturi, yupubye ni pa mikadwo wo tatematurite, utoburu mono no sita yori yukaba sita wo mamori, upe yori yukaba upe wo mamori, ywo no mamori pi no mamori ni mamorimaturu ga yuwe ni, sumyemima no mi-koto no udu no mitegura wo tatapegoto wopematuraku” to noru.

“ikusima no mikamunagi no koto wopematuru, sumyegamwi-tati no mapye ni mawosaku, ikukuni – tarukuni to mi-na pa mawosite, koto wopematuraba, sumyegamwi no sikimasu sima no ya-sosima pa, taniguku no sawataru kipami, siponawa no todomaru kagiri, saki kuni pa piroku, sagasiki kuni pa tapirakeku, sima no ya-sosima oturu koto naku, sumyegami-tati no yosasi-maturu ga yuwe ni, sumyemima no mikoto no udu no mitegura wo tatapegoto wopematuraku” to noru.

“koto wakite, ise ni masu amaterasuopomikamwi no opo-mapye ni mawosaku, sumyegamwi no miparukasi-masu yomo no kuni pa, ame no kakitatu kipami, kuni no sokitatu kagiri, awokumwo no tanabiku kipami, sirwokumo no oriwimukabusu kagiri, awomi no para pa sawokadi posazu, puna no pe no itaritodanmaru kipami, opo-mi no para ni puna mititudukete, kuga yori yuku miti pa, ni no wo yupikatamete, ipane kwine pumisakumite, uma no tume no itaritodanmaru kagiri, nagadi pima naku tatitudukete, saki kuni pa piroku, sagasiki kuni pa tapirakeku, topoki kuni pa ya-sotuna uti-kakete pikiyosuru koto no gotoku, sumyeopomikami no yosasi-maturaba, nozaki pa sumyeopomikamwi no opo-mapye ni, yokoyama no gotoku uti-tumiokite, nokori woba tapirake-ku kikosimyesamu.

mata sumyemima no mikoto no mi-yo wo, tanaga no mi-yo to, kakipa ni tokipa ni ipapimaturi, ikasi mi-yo ni sakiapematurite ga yuwe ni, sumyera wa ga mutukamurwoki – kamurwomi no mikoto to, uzimono unane tukinukite, sumyemima no mikoto no udu no mitegura wo tatapegoto wopematuraku” to noru.

²⁵ La transcripción está tomada en su integridad del *Oxford Corpus of Old Japanese. OCOJ* (<http://vsarpj.orinst.ox.ac.uk/corpus/>).

“miagata ni masu sumyegamwi-tati no mapye ni mawosaku, taketi – kaduraki – towo-ti – siki – yama no be – sopu to mi-na pa mawosite, ko no mu-tsu no mi-agata ni nariiduru, amana – karana wo motimawikite, sumyemima no mikoto no nagamike no topomike to kikosimyesu ga yuwe ni, sumyemima no mikoto no udu no mitegura wo tatapegoto wopematuraku” to noru.

“yama no kuti ni masu sumyegamwi-tati no mape ni mawosaku, asuka — ipare — osaka — patuse — unebi – miminasi to mi-na pa mawosite, topoyama – tikayama ni opitateru opo-kwi – wogwi wo, motosuwe uti-kirite motimawikite, sumyemima no mikoto no midu no mi-araka tukapematurite, ame no mi-kage – pi no mi-kage to kakurimasite, yomo no kuni wo yasukuni to tapirake-ku sirosimyesu ga yuwe ni, sumyemima no mikoto no udu no mitegura wo tatapegoto wopematuraku” to noru “ mikumari ni masu sumyegamwi-tati no mapye ni mawosaku, yosinwo — uda — tuge – kadurakwi to mi-na pa mawosite, koto wopematuraba, sumyegamwi-tati no yosasi-maturamu oki tu mi-tosi wo, ya-tukapo no ikasi po ni yosasi-maturaba, sumyegami-tati ni, patupo pa kapi ni mo siru ni mo mika no pe takasiri, mika no para mite narabete tatapegoto wopematurite, nokori woba sumyemima no mikoto no asamike – yupubemike no kamukapi ni, nagamike no topomike to, akani no po ni kikosimyesu ga yuwe ni, sumyemima no mikoto no udu no mitegura wo tatapegoto wopematuraku” to moromoro kikosimyesu to noru.

“koto wakite, imibe no yowakata ni putodasuki torikakete, motiyumapari tukapematureru mitegura wo kamunusi – papuri-ra uketamaparite, koto ayamata-zu sasagemotite tatemature” to noru.

TRADUCCIÓN

1. Digo: “Kamunushi y hafuri que estáis aquí reunidos, escuchadme todos”
2. Digo: “Hablo ante vosotros, magnánimos dioses imperiales que habitáis en la llanura del alto cielo; dioses y diosas a quienes se consagran santuarios terrenos y santuarios celestes; este año, en el mes de Kisaragi, a punto de empezar la plantación, cuando el sol de la mañana asciende su camino eterno, os veneramos, entregándoos las preciosas ofrendas del divino vástago imperial.”
3. Digo: “Hablo ante vosotros, dioses imperiales, los del grano; si nos concedéis, espléndida, la cosecha tardía, una cosecha de espigas largas y gloriosas que arranquemos, con la espuma del légamo llegando hasta los codos, hundidas hasta el barro las rodillas; si nos concedéis todo esto, os daremos como ofrenda primicias de cosecha, miles, incontables; dispondremos, repletas de su grano y de su jugo, las tinajas de vientre henchido, las altas tinajas; de lo que puebla las planicies y los campos, traeremos hierbas: las dulces, las amargas; de los de la llanura del cerúleo mar: seres de ancha aleta, seres de aleta estrecha, os traeremos hasta algas, las de lo profundo y las que hay en la playa; de tejidos: vestes claras, vestes brillantes, las finas y las bastas, todas os daremos; dioses imperiales del grano, ante vosotros dispondremos gran variedad de ofrendas: un caballo blanco, un albo jabalí y un gallo níveo. Oh dioses, os veneraremos, entregándoos las preciosas ofrendas del divino vástago imperial”
4. Digo: “Hablo ante vosotros, dioses imperiales, a quienes venera la gran sacerdotisa: Kamimusubi, Takamimusubi, Ikumusubi, Tarumusubi, Tamatsumemusubi, Ōhomiyanome, Ōmiketukami, Kotoshironushi; si os veneramos, pronunciando vuestros augustos nombres, concedednos que el glorioso reinado del divino vástago imperial sea pleno en dicha; bendicidlo para que sea un reinado largo, cual roca fuerte, roca imperecedera. Yo os venero entregándoos las espléndidas ofrendas del vástago imperial, dioses y diosas del imperio.”
5. Digo: “Hablo ante vosotros, dioses imperiales a quienes veneran las sacerdotisas de Ikasuri: Ikui, Sakui, Tsunagai, Asuha, Hahiki; si os veneramos pronunciando vuestros augustos nombres, concedednos que el gobierno sea pacífico en los cuatro puntos cardinales del país; pues, según vuestros deseos, hemos consagrado el precioso palacio del vástago imperial, hemos plantado las gruesas columnas sobre roca sólida, hemos levantado su estructura hasta la planicie del alto cielo, donde reside en su sombra, como refugio celestial, refugio astral. Oh, dioses, os veneraremos, entregándoos las preciosas ofrendas del divino vástago imperial.”
6. Digo: “Hablo ante vosotros, dioses imperiales, a quienes veneran las sacerdotisas de las Puertas, Kusiiwamoto y Toyoiwamoto; si os veneramos pronunciando vuestros augustos nombres, ya que moráis, firmes como macizos de rocas sagradas, en las puertas de los cuatro puntos cardinales, protegéd esas puertas, ora en la

guardia de la noche, ora en la del día; abriéndolas por la mañana, cerrándolas al atardecer; si un mal viene de abajo, proteged lo de abajo; si el mal viene de arriba, proteged lo de arriba. Oh, dioses, os veneraremos, entregándoos las preciosas ofrendas del divino vástago imperial.”

7. Digo: “Hablo ante vosotros, dioses imperiales, a quienes adoran las sacerdotisas de la isla de Iku: Ikukuni, Tarukuni; si os veneramos pronunciando vuestros augustos nombres, gobernad, dioses imperiales, las ochenta islas que están bajo vuestra égida; hasta allí donde se arrastra el gusarapo, hasta donde alcanza la salada espuma; ensanchad la tierra estrecha, allanad lo escarpado; no olvidéis una sola de las ochenta islas. Oh, dioses, os veneraremos, entregándoos las preciosas ofrendas del divino vástago imperial.”
8. Digo, y esto es cosa extraordinaria: “Hablo ante ti, gran diosa Amaterasu, que habitas Ise; por esta tierra, por sus cuatro puntos cardinales, por el país que, diosa, observas con mirada penetrante; hasta el alto polo del éter, hasta las profundidades de la tierra, hasta ese polo donde las nubes azules se deshilan, hasta la lejanía que tocan las blancas nubes; por la pradera del mar cerúleo, hasta donde llegan las proas de esas naves que no dejan que se sequen ni remos ni timones, las naves que en la llanura del mar inmenso sin descanso trajinan; por los caminos de la tierra, hasta donde se llega a casco de caballo, con el animal llevando los tributos bien sujetos, triturando al trotar rocas y tocones, sin descanso, continuamente, fatigando largas rutas; si tú, imperial gran diosa, nos gobiernas, si la tierra estrecha nos la ensanchas, si nos allanas lo abrupto, si nos acercas las lindes lontanas como con mil cuerdas a nosotros enlazadas, las de tu imperial presencia; se apilarán los tributos como una cadena montañosa; nosotros disfrutaremos de los restos. Además, concédenos que el glorioso reinado del divino vástago imperial sea pleno de dicha; bendecidlo para que se convierta en largo reinado, cual roca fuerte, roca imperecedera. Yo os venero, junto a los otros dioses y diosas imperiales, postrándome ante vos, como el cormorán, alargando el cuello, y entregándoos las espléndidas ofrendas del vástago imperial.”
9. Digo: “Hablo ante vosotros, dioses imperiales que habitáis los predios de su majestad: Takechi, Kazuraki, Tōchi, Shiki, Yamanobe, Sofu; si pronunciamos vuestros augustos nombres, si venimos con hierbas dulces y amargas que nacen en los seis predios, hacednos partícipes de los frutos del augusto vástago imperial; largo tiempo, eternamente. Oh, dioses, os veneraremos, entregándoos las preciosas ofrendas del divino vástago imperial.”
10. Digo: “Hablo ante vosotros, dioses imperiales que habitáis las entradas de los montes: Asuka, Iware, Osaka, Hatsuse, Unebi, Miminashi; si pronunciamos vuestros nombres augustos y si hemos cortado de raíz los árboles que se levantan en montes lejanos, en montes cercanos, transportándolos, consagrando el excelso palacio del vástago imperial, donde reside en su sombra, como refugio celestial, refugio astral; entonces gobernad los cuatro puntos cardinales de la nación, pacificándola y allanándola. Oh, dioses, os veneraremos, entregándoos las preciosas ofrendas del divino vástago imperial.”
11. Digo: “Hablo ante vosotros, dioses imperiales que habitáis las lindes de los campos de arroz: Yoshino, Uda, Tsuge, Hatsuse; si pronunciamos vuestros augustos nombres; si, con gloriosas espigas, espigas inmensas, nos concedéis la cosecha tardía, esa cosecha que vosotros concedéis, dioses imperiales, os veneraremos disponiendo las tinajas de vientre henchido, las altas tinajas repletas con su grano y con su jugo; y lo que sobre, compartidlo con nosotros, como generoso alimento, como alimento eterno, comida recibida de los dioses para el yantar matutino, para el yantar de la tarde del vástago imperial; y él, probando este arroz, tendrá rúbeas mejillas. Oh, dioses, os veneraremos, entregándoos las preciosas ofrendas del divino vástago imperial.”
12. Y terminando, digo: “Kamunushi y hafuri, recibid las ofrendas que han traído, después de consagrarlas, los Imibe, quienes sobre hombros débiles portan poderosas filacterias; llevadlas y presentadlas sin cometer mínima falta.”

Bibliografía

Las ediciones fundamentales de los rituales son las siguientes:

- (1) Aoki Kigen 1978. *Norito-Senmyō chūshaku (Comentario sobre Norito y Senmyō)* Volumen VI de Koten Chūshakuhen de la serie Shintō Taikai. Tokyo: Shintō Taikai Hensankai
Se trata de una edición crítica de los textos y de las lecturas interlineales posteriores (sin ser exhaustiva por lo que respecta a estas últimas). Contiene comentarios al texto. Aoki ha utilizado como texto básico de esta edición el manuscrito llamado *Kujō-ke*, del santuario Inari (1926) y como textos auxiliares otros manuscritos de Urabe

Kanenaga y Urabe Kanetsugu, además de alguna edición incunable antigua. También ha consultado ediciones de *kokugakusha*, como Kamo no Mabuchi o Motoori Norinaga.

- (2) Aoki Kigen. 1975. *Norito*. Ōfūsha
Se trata de una edición superada, en lo que hace al texto, por la anterior. No obstante, en lo que hace a las lecturas interlineales, es más exhaustiva, por lo que merece ser tomada en cuenta. Se limita al aparato crítico, sin comentario alguno de otra naturaleza.
- (3) Torao Shun'ya. 1991. *Engishiki-jo*. Volumen 11 de Koten-hen: serie Shintō Taikai. Shintō Taikai Hensankai
Edición crítica completa del *Engishiki*, no solo de los rituales. Torao toma como texto base el texto *Kyōho*, impreso en 1723. Utilizó también, además de los materiales usados por parte de Aoki, una variedad mayor de manuscritos y ediciones.
- (4) Torao Shun'ya (ed.). 2000. *Engishiki-jo. Nihon Shiryō*. Shūeisha.
Edición crítica y comentada. Se basa fundamentalmente en la anterior, con cambios solo de detalle. Si bien no presenta avances en materia textual, los exhaustivos comentarios históricos la hacen imprescindible a la hora de enmarcar los rituales en su contexto.
- (5) Takeda Yūkichi & Kurano Kenji. 1958. *Kojiki. Norito*. Iwanami.
Una edición basada en materiales similares a los de Aoki. Carece de aparato crítico por lo que respecta a las lecturas interlineales y su interés es más histórico y literario que filológico. Por su fácil lectura—texto original en páginas impares y versión modernizada en pares— y su profusión de notas es la edición de referencia para el público general. A pesar de los años que han pasado desde su publicación, sigue siendo un trabajo imprescindible en cualquier investigación sobre los rituales. Al ser la edición más conocida y de fácil acceso, es la que hemos utilizado como base para nuestro texto.