

De caparazones, tallos de aquilea y poemas.
La comunicación celestial en la China antigua

Alicia Relinque
Universidad de Granada

Según la definición del DRAE, un oráculo es la respuesta que una deidad ofrece a una consulta, mediante un intermediario y en un lugar sagrado. Y, como también nos dice el diccionario, este tipo de manifestación está vinculada con la antigüedad grecorromana. En la mayoría de los casos, el término oráculo evoca en nosotros imágenes de mujeres en estado de éxtasis pronunciando algunas fórmulas que luego son registradas por un sacerdote encargado de acompañarlas.

Ahora bien, ¿existe algo semejante en la tradición de la antigua China? En el ámbito chino, el término "oráculo" suele emplearse únicamente para aludir a una práctica adivinatoria realizada durante siglos sobre huesos de animales y caparazones de tortuga - conocida como osteomancia, osteopiromancia o quelomancia-. Sin embargo, rara vez se usa esta palabra para referirse a otros métodos tempranos de pronosticar el futuro desarrollados en China. Entre ellos encontramos diferentes tipos de cleromancia -la predicción del futuro mediante el lanzamiento objetos, como dados o tabas-, la interpretación de los sueños, la lectura de la fisionomía (no solo humana, también se "leía" la apariencia de de caballos o perros); por supuesto, está la adivinación astrológica basada en la observación de las estrellas y los fenómenos meteorológicos, y una modalidad específicamente china: la adivinación por observación del *qi* 氣 -la "energía vital" del universo- a través del análisis del movimiento de nubes, niebla, vapores, halos solares, el viento o el agua. A ello se suman la geomancia y, por supuesto, la hemerología, el estudio de los calendarios.

En mi intervención comenzaré presentando la adivinación mediante huesos y caparazones. A continuación, me referiré a una de las formas de cleromancia más antigua y extendida en China, la realizada a través de tallos de aquilea que, por combinaciones numéricas transformadas en líneas continuas o discontinuas, darían como resultado la formación de una serie de trigramas o hexagramas. Este sistema es el que acabaría codificándose en un célebre manual de adivinación, el *Libro de los Cambios (Yijing/I Ching o Cambios de Zhou, Zhouyi)*. Sin duda, estas dos fueron las modalidades privilegiadas de comunicación con lo celestial en China. Como afirma el gran historiador Sima Qian (145-90 a.C.): "Desde que los antiguos reyes sabios establecieron la nación y recibieron el mandato, ¿acaso en alguna de sus acciones dejaron de apreciar la adivinación con caparazones de tortuga y tallos de aquilea como ayuda para obrar correctamente?" (*Memorias históricas*, cit. en Shaughnessy, 1983, p.50).

Al final de mi intervención, y aunque no se trate de una técnica adivinatoria, me gustaría aludir brevemente uno de los pocos ejemplos de "encuentro" entre los seres humanos y divinidades que nos ofrece la literatura china. Se trata de encuentros -a veces frustrados- que fueron preservados en una hermosa antología del siglo IV a.C.-II d.C., titulada los *Cantos de Chu*.

Antes de entrar en materia, conviene mencionar algunos caracteres -los símbolos que se identifican con palabras en chino- que van a aparecer en esta charla. En primer lugar, el carácter *bu* 卜: dos trazos, uno vertical y otro horizontal -que podemos encontrar más o menos inclinado-, que representa y significa, sencillamente "resquebrajadura". El siguiente, es ese mismo carácter al que se le añade en la parte inferior la representación de una boca abierta (*kou* 口) y que se pronuncia *zhan* 占 y vendría a decir "resquebrajadura que habla"; su significado es "adivinación". Un tercer carácter es el de *gua* 卦, que casi no requiere explicación alguna: es la imagen de resquebrajadura (*bu*, 卜) y el esquema de un conjunto de rayas (los trigramas o hexagramas, 卦). Cambiando ligeramente de tema, el siguiente al que me voy a referir es el que designa a las o los chamanes, sacerdote/sacerdotisas, augures, oficiantes, etc es *wu* 巫. En él aparece una figura repetida que representa dos seres humanos 人 + 人, sin definición de género; están enmarcados en un tipo de escuadra cuadrangular, 工, una herramienta utilizada para medir con precisión. Este carácter, sin embargo, será definido en el primer diccionario caracteres del siglo I d.C. de la siguiente manera: "Significa invocar. Las mujeres pueden hacer descender a los espíritus a través de sus danzas"; es decir, para el siglo I d.C., la función de quienes invocaban a los espíritus parece identificarse con las mujeres, identificación ausente en el origen de la palabra. Este último carácter con el radical de bambú (y por extensión, de cualquier tipo de varilla de caña) 竹 en la parte superior, forma *shi* 筮, cuyo sentido es ya "adivinar a través de los tallos de aquilea". Con el tiempo, la unión entre *zhan* y *shi* 占筮¹ se identificará con cualquier tipo de adivinación, independientemente del método a través del que se haga.

Una última precisión: el periodo temporal al que me referiré se extiende desde finales de la dinastía Shang (ca. 1600 - 1046 a.C.) hasta lo que se conoce como el periodo de los Reinos Combatientes en la dinastía Zhou (1046 - 256 a.C.), justo antes de la unificación de China por Qinshi Huangdi en el 221 a.C, con alguna referencia a la dinastía Han (202 a.C-220 d.C). El cambio de dinastías de la Shang a la Zhou supuso una transformación importante no tanto en relación con las prácticas adivinatorias, que se mantendrán de forma similar, como con el panteón de divinidades hacia las que se dirigían las preguntas de los adivinadores o augures. En el caso de la dinastía Shang existía una deidad suprema (Shangdi o Di Supremo), a quien no se le erigían templos, pero considerado la máxima autoridad celestial. Por debajo de él, estaban los ancestros de la casa Shang, a veces también denominados "di", espíritus vinculados con la casa real y de un enorme poder, pues podían determinar en el destino de sus descendientes. Estos ancestros, de hecho, son mayoritariamente los destinatarios de las preguntas realizadas a través de los huesos oraculares. Existían además algunos "poderes naturales" (identificados con el sol, la luna, el río Amarillo, el viento o algunas montañas, etc) y otros espíritus asociados a grupos sociales con los que los Shang mantenían relación.

Con la dinastía Zhou, hacia el siglo XI a.C, se produce una transformación notable: Shangdi, el Di supremo, sigue apareciendo, pero pierde su estatus de máxima autoridad

¹ Con frecuencia, con el mismo significado, el primero de los caracteres -el que representa las resquebrajaduras en huesos y conchas-, es sustituido por el de "tortuga" *gui* 龜.

y se otorga la posición jerárquicamente superior a Tian (traducible como "Cielo"), un ente más abstracto que Shangdi, al que difícilmente se le pueden atribuir características antropomórficas. Este Tian es el que determina la existencia de los seres humanos y, sobre todo, de sus gobernantes a través de su mandato (*Tian ming*). Además, naturalmente, el culto será a los propios ancestros de la casa dinástica Zhou, y a las fuerzas de la naturaleza, pero ninguna de estas instancias tendrá la trascendencia otorgada a Tian.

I. Tortugas que hablan. Los huesos oraculares

Existen evidencias de en el Asia Central y en la China del periodo neolítico que se utilizaban diferentes formas de piromancia. Los huesos diferentes tipos de animales (búfalos, cerdos, cabras, perros) y también de humanos se sometían al calor, lo que provocaba un efecto de agrietamiento que el adivino de turno interpretaba. En el caso de China, a partir del siglo XIII a.C. comienzan a aparecer sobre estos huesos y sobre la parte inferior de los caparazones de tortuga -los plastrones- caracteres grabados que tenían que ver con la ceremonia de adivinación, los llamados *jiaguwen*, escritura sobre caparazones de tortuga y huesos de animales. Estas inscripciones se convertirían, además, en los primeros ejemplos de escritura china. El hecho de incorporar la escritura, influirá también en la elección de unos huesos sobre otros: se preferirá aquellos más grandes que permitan una incorporación más cómoda de los *jiaguwen*.

Para explicar paso a paso el funcionamiento de esta práctica concreta de adivinación, me voy a permitir utilizar una recreación de la ceremonia realizada por el especialista de la dinastía Shang, David Keithgley (1988, p. 1-2):

Los rayos del sol descienden sobre las montañas del oeste y acarician los tejados de paja de los templos y las viviendas semienterradas a la orilla del río Huan. El río, en sombras al pie de un acantilado, serpentea hacia el sureste para unirse al poderoso Río Amarillo entre claros donde en los que se ve brotar el mijo. El año es el undécimo del reinado de Wu Ding; la estación, primavera; el día *xin wei*, el octavo de la semana.

Como mencionamos, no existían templos destinados a deidades específicas, como fue el caso de los oráculos griegos, ni siquiera el Di Supremo tenía su templo. Pero las excavaciones de los complejos palaciegos muestran que incluían entre sus edificaciones alguna destinada al culto y a las ofrendas. En esta reconstrucción, se menciona al rey Wu Ding (r. 1273-1213 a.C.), puesto que un buen porcentaje de los huesos oraculares descubiertos en el sitio de Yinxu lo tienen a él o a miembros de su familia real como intervinientes en estas ceremonias. También se menciona la fecha concreta en que se realiza la adivinación. Este es uno de los elementos fundamentales de toda inscripción oracular: la especificación del día en el que se realiza la ceremonia. En este caso, estamos en el año 1262 a.C., el octavo día del ciclo sexagesimal de la primavera, y también el octavo día de la semana (que, en el periodo Shang, eran de 10 días).

Los últimos rayos de sol se filtran por los portones del templo ancestral, iluminando los ojos de una máscara monstruosa, que parecen llenarse de vida sobre un

trípode de bronce reluciente. En el centro del templo está el Rey, es el centro de los cuatro puntos cardinales, el centro del mundo Shang. El mijo maduro que se vislumbra a través de la puerta demuestra que los rituales de cosecha han sido bien recibidos. Los calderos de bronce con ofrendas de carne cocida invocan a los antepasados, cuyos cuerpos están enterrados profundamente y a salvo al otro lado del río, pero cuyos espíritus —algunos benévolos, otros no— siguen reinando sobre la casa real y sobre la persona del rey. Uno de ellos está enojado, pues al rey le ha dolido la mandíbula toda la noche y el dolor persiste ahora, en la víspera de su partida en campaña contra los Pa-fang.

La atmósfera descrita es propia de la época y del momento: en el templo hay objetos rituales de bronce -la fundición del bronce alcanzó su máximo esplendor en esta dinastía Shang-: máscaras, trípodes y calderos donde se ofrecían alimentos a los espíritus de los ancestros fallecidos. Vemos también la concepción cósmica del momento: en el centro del mundo está en la corte, y la figura del rey es el centro de este universo. Nos habla el fragmento de la causa por la que se realiza hoy la ceremonia: un persistente dolor mandibular del rey. El ingente número de plastrones excavados² demuestra que las temáticas por la que se realizaban la adivinación abarcaban un amplísimo espectro de cuestiones: campañas militares, expediciones de caza, excursiones, la rutina para los próximos diez días (*xun*); si el día o la noche serían propicios o no; se consultaba sobre la climatología -probablemente por la influencia de estos factores en la agricultura-, pero también directamente sobre si convenía cultivar tal o cual tipo de cereal o incluso sobre la conveniencia de reclutar grupos de campesinos para la cosecha; como en este caso, aparecen con frecuencia preguntas por la causa de algún mal (dolor en dientes, ojos, pies, como parte de la venganza de algún de un ancestro); también se preguntaba por los nacimientos, sobre dónde erigir alguna edificación o sobre la idoneidad del nombramiento de alguien para un cargo de responsabilidad se pedía la interpretación de algún sueño (Kneighthley, 1988, p. 35).

Cinco caparazones de tortuga reposan sobre el altar de tierra apisonada. Los plastrones han sido pulidos como el jade, y en su lado interno se han grabado hileras de cavidades, algunas ya ennegrecidas por el fuego. En una de ellas, aún sin quemar, en el lado derecho del caparazón, el adivino Que³ introduce una tea de espino al rojo vivo. Al hacerlo, proclama en voz alta: «¡El diente enfermo no se debe al ancestro Jia!»

Un asistente aviva el fuego para mantener la tea ardiente; el palo chisporrotea contra la superficie del caparazón. El humo se eleva. Los segundos pasan lentamente. El hedor a hueso quemado se mezcla con el aroma del vino de mijo esparcido en libación. Entonces, con un sonido seco y claro —¡pac!—, la tortuga, la más silenciosa de las criaturas, habla. Una grieta en forma de *bu* se produce en la cavidad donde se ha aplicado la tea.

² Se estima en 160 mil el número de huesos y caparazones oraculares con caracteres. El primer gran descubrimiento se produjo en 1899, en el sitio arqueológico de Yinxu -última capital de la dinastía Shang tardía, cerca de la ciudad de Anyang, en la región de Henan, donde desde entonces han continuado las excavaciones. Uno de los más recientes hallazgos, como el de Zhougongmiao, en Shaanxi de 2005, con más de 10.000 fragmentos de huesos oraculares datados en el periodo Zhou Occidental, supuso una completa reconsideración de muchas de las especulaciones previas con respecto a este tipo de adivinación.

³ El nombre del adivino, Que, suena algo parecido a "Chüe".

El creciente uso de los caparazones de tortuga en las adivinaciones pudo deberse a diferentes factores. En primer lugar, este animal representaba simbólicamente el universo, donde la parte ventral representaría la tierra y su caparazón la bóveda celeste. Las incisiones y posteriores inscripciones se realizaban en el plastrón, la parte ventral, de forma cuadrangular, evocando la concepción del universo durante la dinastía Shang (Allan, pp 74 y ss).

Como lo demuestran los hallazgos encontrados, en cada sesión se utilizaban varios caparazones de tortuga o huesos (parece ser que casi siempre en número impar -tres o cinco-; una vez terminada la ceremonia, se ataban juntos y se "archivaban"). El plastrón se había preparado previamente: tras limpiarlo y pulirlo, en la parte que se correspondía con el interior se realizaban unas incisiones -en un número indeterminado, en función del tamaño y el grosor del hueso o el caparazón-, y, en muchos casos casi siempre en forma especular. En esas incisiones se aplicaba una tea ardiente que era la que provocaba la resquebrajadura. En los huesos conservados aparecen en torno a una cincuenta de nombres de los oficiantes.⁴ Mayoritariamente, estos oficiantes son varones, con, al menos, una excepción demostrada, la de Fu Hao (m. c. 1200 a.C.) una de las esposas del rey Wu Ding, que también sirvió como general de sus ejércitos.

Una vez más, se introduce la tea, ahora en la cavidad correspondiente del lado izquierdo del caparazón: «¡Se debe al ancestro Jia!»

Pasa otro momento. Una nueva grieta se forma en respuesta. Con el siguiente plastrón, Que repite las variantes: «¡No se debe al ancestro Jia!» ¡*Pak!* «¡Se debe al ancestro Jia!»

Va empujando la brasa por las cavidades y el segundo caparazón de tortuga se resquebraja; le siguen el tercero, el cuarto, el quinto.

La división en secciones de los plastrones permitía una mejor distribución en paralelo de las fórmulas, que se recitaban, casi siempre en afirmativo y negativo a los lados derecho e izquierdo del hueso o, en este caso, del caparazón. Al parecer, esta práctica tenía que ver con la búsqueda de la precisión de las resquebrajaduras y para evitar la ambigüedad. Desde un punto de vista práctico, imponía un formato estándar, y desde uno más filosófico, abría las respuestas a todas las posibilidades que ofrecía el universo. Es difícil precisar si fue esta práctica la que contribuyó a ir generando una cosmología dualista o si fue esta última la que se manifestaba en este proceso de adivinación. En cualquier caso, lo que es indudable es que desde aquí se puede observar la genealogía de esa visión que sólo mucho más tarde (en torno a los siglos V-IV), acabaría plasmándose en el binomio *yin/yang*.

Los adivinos consultan. La congregación de parientes se esfuerza por captar sus palabras, pues la maldición de un padre muerto puede, a los ojos del rey, ser obra de un hijo vivo. El augur Que frota algunas cenizas sobre el nuevo conjunto de grietas y las

⁴ Parece que en las ceremonias más tardías de la dinastía Zhou, las referencias a los oficiantes no son tanto a individuos concretos como a clanes.

examina una vez más. Pero el caparazón no ofrece indicio alguno. Debe repetirse la consulta. Se hacen dos grietas más en cada uno de los cinco plastrones. Sigue sin haber señales.

Se toma otra tea del fuego y se pronuncia una nueva fórmula: «¡El diente enfermo no se debe al ancestro Keng!" "¡Se debe al ancestro Keng!»

El ancestro Keng era el tío mayor del rey. Esta vez, las señales son claras. Sus hijos, los primos mayores del rey, se apartan consternados ante la interpretación del adivino. El espíritu, su padre, ha sido culpado. Pero el trabajo de identificación espiritual continúa: «¡No se debe al ancestro Xin!" "¡Se debe al ancestro Xin!»

El augur avanza metódicamente por la fila de cinco plastrones, recitando las fórmulas negativas y positivas y agrietando cada caparazón dos veces de esta manera. No puede emitirse un juicio. Como con el ancestro Jia, se queman diez grietas más «¡Propicio!» exclama Que, señalando dos grietas en el segundo y el cuarto caparazón. El ancestro Xin está libre de culpa; sus descendientes respiran aliviados...

Estas ceremonias debieron exigir una importante inversión de tiempo mientras se iban exponiendo todas las posibles alternativas. Es fácil imaginar la tensión creciente entre los asistentes, sobre todo pensando en las posibles consecuencias de las respuestas de la tortuga. ¿Y si el rey tomaba represalias entre los descendientes del causante de sus males? ¿Y si, en algunos casos, era sencillamente la excusa para poder librarse de algunos enemigos?

Entonces el rey habla. Unos asistentes arrastran a los animales que serán sacrificados dentro del templo. Se oyen ladridos y balidos de un par de animales en pánico, luego silencio. La sangre mancha el suelo de tierra. El rey desmiembra a las víctimas mientras Que declara: «Ofrecemos un perro en sacrificio al ancestro Keng y degollamos una oveja.»

La tea incandescente continúa su tarea... ¡pac!, ¡pac!, ¡pac!... los plastrones se agrietan en una secuencia lenta y solemne. ¿Ha apaciguado el sacrificio al tío muerto? ¿Desaparecerá el dolor del diente enfermo? El rey, con las manos aún pegajosas de sangre, examina las grietas...

Termina la ceremonia y el adivino entrega los cinco plastrones a los escribas, que comienzan la tarea de grabar en la superficie lisa de los caparazones el registro de las fórmulas pronunciadas y los resultados observados.

Las ofrendas de sangre fueron habituales en este periodo, y no sólo de animales, las excavaciones de las tumbas de los miembros de la élite Shang lo confirman. Por ejemplo, en la tumba de la mencionada Fu Hao aparecen restos de hasta 16 individuos, supuestamente servidores que la acompañarían en la otra vida. En cuanto a la participación activa del rey, también fue una práctica habitual y, como hemos mencionado, incluso en ocasiones era él quien interpretaba las resquebrajaduras.

Pero de este fragmento, lo que será sin duda de mayor importancia por las consecuencias que tendría de cara al futuro de la escritura e incluso de la consideración de la literatura, es el último paso: la entrega a los escribas para que registraran fielmente todo lo sucedido. Una inscripción completa, que se hacía en la parte externa del plastrón, estaba compuesta por cuatro partes: 1) El prefacio, donde se especificaba la

fecha y el nombre del adivinador. 2) el "encargo", el tema sobre el que se informaba o solicitaba respuesta; 3) La respuesta, que, en muchas ocasiones mencionaba al propio rey como intérprete de las resquebrajaduras, y, por fin, 4) la verificación, que se añadía cuando los acontecimientos sobre los que se había preguntado habían obtenido ya un resultado. De hecho, el término usado para "escriba" sería el que, a partir de la dinastía Han, señalara a los historiadores. Esos funcionarios menores, de los que no quedaba registrado el nombre, fueron tallando trazo a trazo, hueso a hueso una crónica histórica excepcional.

En resumen, y si dejamos aparte todo lo relativo a la ceremonia mántica, hemos de agradecerle a estos objetos algunos de los puntos fundamentales de lo que iría construyéndose como la cultura china: el origen de su escritura, la identificación de lo escrito con el registro fiel de los acontecimientos y, por fin, una concepción filosófica binaria que acabaría por influir en toda su historia.

II. Entre números y tallos de aquilea. El *Libro de los Cambios, Yijing*

En torno al siglo XI a.C., tras la caída de Shang, el método de adivinación con huesos de animales y los caparzones parece que fue perdiendo progresivamente su importancia, y se vio sustituida en la dinastía Zhou por la adivinación a través de los tallos de aquilea. Tradicionalmente se pensaba que este cambio se había debido a que la nueva dinastía era marcadamente más agrícola y que su acceso a los caparzones resultaba más complicado. Los descubrimientos arqueológicos han demostrado que el uso de la adivinación por aquilea convivió durante siglos con el de los huesos oraculares y que, de hecho, en muchas ocasiones se utilizaban conjuntamente. El cambio de paradigma, de la tortuga a la aquilea, aparece claramente expresado en el *Ritos de Zhou, Zhouli* (s. IV a.C) donde se afirma: "En todos los grandes asuntos del estado, primero se debe adivinar a través de la aquilea, y solo después por las resquebrajaduras." (cit. en Shaughnessy, p. 61).

Este método implicaba la disposición y combinación de una serie de tallos según una fórmula específica que acababa produciendo un conjunto de números que explicaban los eventos futuros. El proceso era extremadamente complicado, pero mucho más sencillo de llevar a la práctica. Fueron así como debieron surgir los diferentes manuales de interpretación, como el *Libro de los Cambios, Yijing*, que, en función de los números, ya transformados en líneas enteras o quebradas, daban lugar a combinaciones en trigramas y hexagramas. No hay constancia histórica de en qué momento los tallos de aquilea se convirtieron como la herramienta privilegiada de lograr las secuencias numéricas. Esas secuencias aparecen en los propios huesos oraculares, pero también en diseños de cerámicas y objetos rituales de bronce. Es muy probable que, en un principio, para la obtención de los números, se utilizaran indistintamente métodos alternativos con dados, tabas o caurís, pero la aquilea acabaría erigiéndose como la herramienta preferida para la extracción de los números. Igualmente, tampoco hay constancia de cuándo los números se transformaron en líneas -quebradas o enteras-, y estas se agruparon en trigramas o hexagramas, para los que el *Libro de los Cambios* apareció como manual de interpretación.

Su origen mítico se atribuye al sabio emperador Fuxi, el Domador de las Bestias, mitad hombre mitad serpiente, del que las fuentes dicen que observó los patrones del cielo y de la tierra y, a partir de ellos, dio forma a los ocho trigramas (*bagua*), ocho combinaciones de tres líneas, enteras y quebradas- que representaban los principios elementales del universo: el cielo, la tierra, el trueno, el viento, el agua, el fuego, la montaña y el lago. A partir de ellos, el rey Wen de Zhou (r. 1100-1050 a.C.), este ya sí, un personaje histórico, los duplicó, y combinó sus formas, para dar nacimiento a los 64 hexagramas que aparecen en el *Yijing* y a los que añadió una explicación. Su hijo, el duque de Zhou, regente del reino entre 1042-1035 a.C, habría sido el responsable de los textos que interpretan cada una de las líneas que conforman dichos hexagramas. Por último, el propio Confucio (551-479 a.C.) habría editado las conocidas como "Diez alas", extendiendo las explicaciones de sentido adivinatorio, en principios filosóficos acordes con su visión del mundo.

Esta explicación idealizada de la génesis del *Yijing* viene a llenar el vacío de una información fidedigna sobre su historia temprana, de la que prácticamente se ignora todo. Según Shaughnessy (1995: 2 y ss) la primera referencia al *Yijing* aparece en una obra del siglo IV a.C., *Comentarios de Zuo, Zuozhuan*, una crónica de los años 722 a 464 a.C. de los reinos sometidos a la hegemonía de la casa real de Zhou. Según esta fuente, algunos personajes utilizan ya el *Yijing* como manual de adivinación para interpretar los hexagramas en el siglo VII a.C.; en los primeros cien años de este periodo que cubre la obra, aparece claramente como un manual de adivinación. Sin embargo, y coincidiendo con el momento del surgimiento de la figura de Confucio, su uso funcional se irá transformando para convertirse en un texto de corte filosófico, lo que acabará con su "canonización" como clásico confuciano durante la dinastía Han.⁵

Aparte del *Libro de los Cambios*, en *Ritos de Zhou* (compilado entorno al siglo IV a.C.) se mencionaban otros dos manuales similares y que, conjuntamente con el *Yijing*, se denominarían los *Tres Yi, San Yi*. Los otros dos fueron el *Lianshan* (Montañas conectadas) supuestamente manual de uso durante el periodo de la mítica dinastía Xia; y el segundo, el *Guicang* (Retorno al almacén) sería el de la dinastía Shang. Mucho más tarde, durante la dinastía Qing (1644-1911) se recopilaron algunos fragmentos del *Lianshan*, considerado prácticamente perdido, aunque existen muchas dudas la autenticidad de dichos fragmentos. Sin embargo, en 1993 en Wangjiatai, provincia de Hubei, se excavaron más de 800 tablillas de bambú, de las cuales casi la mitad se correspondían con el *Guicang*, lo que supone un argumento de peso para la existencia del *Lianshan*.

En cualquier caso, los tres incorporan interpretaciones de los hexagramas, es decir, de las combinaciones dobles de los ocho trigramas, aunque proporcionado diferentes interpretaciones de ellos. El *locus clásico* donde se explica la formación de cada una de las líneas a partir de los tallos de aquilea, llamada "método Dayan" -la Gran Expansión-, procede del *Xici* (El Gran Comentario), uno de los apéndices del *Yijing*:

⁵ Como afirma Galvany, durante la dinastía Han "...los trabajos sobre el *Yijing* [...habían subrayado] entre otras cosas, la interdependencia de todos los elementos del universo, la trascendencia de esas relaciones y el valor de la dimensión cósmica del texto" (72).

El número de la Gran Expansión es 50, de los cuales se usan 49 [tallos]. Se dividen en dos como imagen de los dos [Cielo y Tierra]. Se coloca uno [adicional] como imagen de los tres [Cielo, Tierra y humanidad]. Se manipulan de cuatro en cuatro como imagen de las cuatro estaciones. Se devuelve el remanente entre los dedos como imagen del mes intercalado. En cinco años hay dos meses intercalados; por lo tanto, hay dos operaciones; así que el proceso se repite dos veces más hasta obtener el hexagrama. (cit.en Raphals, 2013: 167; Dotson: 130)⁶.

El *Zuozhuan* conserva varias descripciones que permiten entender cómo se realizaba la adivinación mediante el *Yijing*, cuyo uso original como manual adivinatorio explica, según la tradición, que sobreviviera a la quema de libros decretada por Qin Shihuang. La narración más detallada aparece en el séptimo año del duque Zhao (535 a. C.)⁷.

Dama Jiang, esposa del duque Xiang de Wei no le había dado ningún hijo. Su concubina favorita, Zhou E, le dio uno llamado Meng Zhi. Kong Chengzi [ministro de Wei] soñó que Kangshu [el primer duque de Wei] le decía que Yuan debía suceder al duque. [Más tarde] Zhou E le dio un segundo hijo al duque, a quien llamó Yuan. Meng Zhi tenía un problema en un pie, lo que le imposibilitaba caminar correctamente. Kong Chengzi usó el *Yijing* para adivinar con la aquilea sobre el asunto, y dijo: "Ojalá Yuan gobierne Wei y presida sus altares" El resultado fue el hexagrama *dun*. Volvió a [utilizar la aquilea y] dijo: "Quisiera nombrar a Zhi; pero no sé si podrá asumir el cargo." La respuesta fue "*Dun* cambia a *bi*." Mostró estos resultados a Shi Chao [el escriba], que dijo: "Será Yuan quien disfrute de la gloria, ¿qué dudas te quedan?" Chengzi dijo: "¿No debería heredarme el primogénito?" A lo que él contestó: "Kangshu nombró [a Yuan], así que puede decirse que es el heredero. Meng Zhi no es un hombre "completo"; no será colocado en el templo ancestral y no puede considerarse el mayor. Además, el *zhou* [la línea del hexagrama de Yuan] dice: "Es beneficioso establecerlo como señor". Si el heredero fuera auspicioso, ¿qué necesidad habría de 'nombrar' a alguien? 'Nombrar' no es heredar. Ambos hexagramas lo dicen: debe nombrarse al más joven".

En ella, Kong Chengzi consulta mediante tallos de aquilea cuál de los dos hijos del duque Xiang de Wei debía ser establecido como heredero. Se formula primero

⁶ El procedimiento concreto sería el siguiente: se seleccionan 50 tallos de aquilea, de los cuales uno se retira, dejándolo aparte para no usarlo más. A continuación, se realizan las siguientes operaciones: 1° Los 49 tallos restantes se dividen al azar en dos grupos; 2° Se toma un tallo del grupo de la derecha y se coloca entre los dedos meñique y anular de la mano izquierda; 3° Los tallos del grupo de la izquierda se van contando de cuatro en cuatro hasta que queden cuatro o menos; estos se colocan entre los dedos anular y corazón de la mano izquierda. 4° Se realiza el mismo proceso de contar de cuatro en cuatro los tallos del grupo de la derecha hasta que también queden 4 o menos, que se colocan entre los dedos corazón e índice. Se cuentan los tallos obtenidos: el resultado será 5 o 9. Esos tallos se dejan aparte. A continuación, los grupos de izquierda y derecha se vuelven a unir y se vuelven a dividir aleatoriamente en dos; y se repite todo el procedimiento de selección de tallos para generar un segundo número, que esta vez será 4 u 8. Una vez obtenido, se apartan también esos tallos, y de nuevo se unen los grupos de izquierda y derecha y el proceso se repite una tercera vez para generar un tercer número, también de 4 u 8. De los tres números obtenidos, al 8 y al 9 se les da el valor de 2, y a 4 y 5 el de 3. Por último, la suma de los tres valores dará como resultado los números 6, 7, 8 o 9 (siendo los pares números *yin*, líneas quebradas, y los números impares líneas *yang*, enteras). Esa será la primera línea (la inferior del hexagrama). Toda esta secuencia se repite hasta cinco veces más para generar las seis líneas en sentido ascendente.

⁷ La descripción e interpretación del proceso están tomadas de Shaughnessy, 1983, apdo. II.2.

formula un deseo: desea que Yuan pueda ser nombrado el sucesor gobernante del Estado de Wei y presidir sus altares. Obtiene el hexagrama 33, *dun* "Retirada"⁸. A continuación, se expresa un segundo deseo: quiere establecer a Zhi como heredero y pregunta si este podría desempeñar adecuadamente el cargo. El resultado es el hexagrama *dun* mutando hacia el 8, *bi*, Alianza⁹. Chengzi muestra ambos resultados a Shi Chao, quien interpreta que Yuan debe ser designado heredero. Su razonamiento se basa en varios factores: la indicación del antepasado en el sueño, la condición física deficiente de Meng Zhi, y la lógica interna del hexagrama, que recomienda "establecer un señor". Esto implica que el heredero legítimo no es simplemente quien nace primero, sino el que conviene establecer para asegurar la continuidad ritual y política.

Este episodio confirma que la adivinación con el *Zhouyi* seguía un procedimiento comparable al de la adivinación sobre caparazones de tortuga: primero se enuncia el "encargo" (el deseo o petición que motiva la consulta), luego se manipulan los tallos para obtener un resultado expresado normalmente como una relación entre dos hexagramas, y finalmente se da una prognosis fundamentada en una sentencia del texto. El pasaje también aclara un punto crucial: los encargos eran declaraciones optativas o desiderativas -peticiones rituales para influir en un resultado futuro- y no preguntas neutrales. Esto coincide con las inscripciones oraculares Shang y Zhou, donde los encargos no describen hechos, sino que expresan un deseo: se desea que llueva; se desea que cierta ofrenda sea apropiada; se desea que un ritual produzca el efecto buscado.

Los encargos nunca registraban hechos consumados ni fenómenos observados, sino que intentaban determinar o influir en la conveniencia de una acción futura. El ejemplo traído a colación lo muestra claramente: las declaraciones "¿querríamos que Yuan disfrute del Estado?" o "¿querría que Zhi sea apto?" no son preguntas descriptivas sino deseos rituales.

El pasaje también muestra que los encargos en el *Zuozhuan* están formuladas como citas directas, introducidas por la fórmula: "dice"; se expresan en primera persona, exactamente como en la adivinación Shang y Zhou. Las sentencias que siguen a los hexagramas no intentan interpretar fenómenos naturales observados, sino responder a estas peticiones rituales. Así, la adivinación del año séptimo del duque Zhao demuestra la continuidad fundamental del pensamiento adivinatorio desde los Shang hasta los periodos posteriores: la consulta se formula para influir o determinar la eficacia ritual futura, no para registrar hechos pasados. Las inconsistencias señaladas por Gao y Li, por tanto, nacen de una lectura retrospectiva que no se ajusta al funcionamiento real de la adivinación antigua.

En conjunto, las pocas descripciones explícitas de la práctica adivinatoria con el *Yijing* en el *Zuozhuan* confirman que el proceso conservó la estructura tradicional: declaración optativa del encargo, obtención técnica del presagio mediante la aquilea, y el

⁸ Para la denominación y traducción a español de los hexagramas, utilizamos la versión de *Yijing. El Libro de los Cambios*, de Vilà. En este caso, se explica como: "Montaña y Cielo. Retirada. Propicia: será favorable mantener la firmeza respecto a asuntos menores (315)

⁹ "*Bi*. Alianza. Tierra y Agua. Afortunado. El oráculo inicial trae un pronóstico fundamentalmente duradero y sin desgracias. Vendrán aquellos que no viven en paz, pero para el último en llegar quedará lo más nefasto" (*Yijing*...:172)

pronóstico basado en el texto. Su valor reside en que muestran un estadio intermedio entre el *Yijing* como manual adivinatorio y su posterior reinterpretación como texto filosófico.

Para concluir este apartado, y en relación a la supuesta supremacía del *Yijing* como manual de adivinación a lo largo de toda la dinastía Zhou, Cook y Bréard (24 y ss) sostienen que su tradición interpretativa durante siglos ha asumido una continuidad lineal entre los hexagramas clásicos y las prácticas antiguas; que los llamados *shuzi gua* 数字卦, “*gua* numéricos” que aparecen sobre huesos oraculares u otros soportes eran números que usaban una lógica binaria, donde 6 y 9 representaban las líneas *yin* y *yang* respectivamente. Esta aproximación era un intento de validar históricamente el *Yijing* leyendo los antiguos números como hexagramas primitivos. Sin embargo, recientemente se han demostrado los límites de este enfoque: no existe evidencia de que los pueblos Shang y Zhou entendieran esos *shuzi gua* en términos duales o simbólicos, lo que supondría reconocer que esa lectura retroactiva habría distorsionado prácticas mucho más antiguas y complejas.

Un descubrimiento fundamental que vino a corregir esta visión es el manual *Shifa* 筮法 (*Método de la adivinación por tallos de aquilea*), encontrado entre las varillas de bambú del siglo IV a.C. adquiridas por la Universidad de Tsinghua en 2008. Este texto muestra un sistema claramente dual basado en números pares e impares asociados al género (masculino/femenino). Aunque más simple que los sistemas Shang y Zhou, representa un paso intermedio hacia la dualidad *yin–yang* del *Yijing*. El *Shifa* también introduce innovaciones numéricas, como un uso distintivo, por ejemplo, del número 4 y valores diferentes para otros números. Otra aportación del *Shifa* es su énfasis en los trigramas sobre los hexagramas. Este enfoque es crucial porque los trigramas son los componentes fundamentales de los 64 hexagramas del *Yijing* clásico. Es decir, en el siglo IV a.C. existía este proceso de construcción de sistemas numéricos compatible con la tradición tardía del *Yijing*. Sin embargo, el método del *Shifa* leía *gua* de tres líneas, no de seis, organizando sus patrones en estructuras cuadrangulares diferentes del formato del *Yijing*.¹⁰ Esto demuestra que los hexagramas no fueron la única, ni necesariamente la principal, forma de estructurar la adivinación. La transformación gradual que se produce desde la dinastía Shang hasta la dinastía Zhou tardía se manifiesta en que las series numéricas para *gua* adoptan cada vez más formas visualmente relacionadas con líneas rectas o dobladas —como 1, 6, 8— reflejando una tendencia hacia la dualidad gráfica. No obstante, incluso en el siglo IV a.C., los conjuntos incluían ocasionalmente 5 y 9, lo que sugiere que sus significados no estaban completamente estandarizados. Claramente, se utilizaba un sistema dual, pero no aún la dualidad *yin–yang*, y su interpretación dependía de factores adicionales como contextos rituales o cósmicos.

Sin duda, los hallazgos arqueológicos recientes enfatizan la diversidad y pluralidad de las prácticas adivinatorias previas a la codificación del *Yijing*, muestran que este es el producto final de una larga reducción y simplificación de prácticas complejas.

¹⁰ Sobre el descubrimiento y contenido del *Shifa*, cfr. Cook y Zhao, *Stalk divination. A Newly Discovered Alternative to the I Ching*, que proporciona, además, una traducción íntegra del texto. Además, en el artículo de Cook y Bréard aparece un análisis exhaustivo del mismo texto y tablas comparativas de los usos de los números por periodos.

La tradición yin–yang y el sistema de hexagramas no fueron el punto de partida, sino el resultado de una evolución prolongada y no lineal. así como la necesidad de interpretarlas en sus contextos arqueológicos específicos y no desde la óptica de tradiciones posteriores.

En resumen, y como afirma Raphals, la función más importante de los oráculos (en China seguro, pero probablemente en Grecia y Roma también) fue política y retórica; los oráculos podían sancionar decisiones ya tomadas por los líderes de la comunidad, les otorgaba legitimidad y autoridad, confería aprobación, aplacaba a los poderosos y desviaba posibles culpas. Desde este punto de vista, los oráculos fueron fuentes de pacto cuya función no era predecir futuros acontecimientos ni otorgar autoridad divina a los gobernantes. Su función era resolver dudas, mediar entre disputas, establecer un consenso y legitimar decisiones del grupo difíciles de tomar y que ya se habían adoptado antes de que se realizara la consulta. (2019:255) En China, las evidencias sugieren que era esencial formular las propias intenciones antes de iniciar los procedimientos mánticos. O lo que es lo mismo, la adivinación no se realizaba para resolver alguna duda o conflicto, si no, más bien, para lograr una sanción divina para los objetivos y los deseos ya formulados. En este sentido, su fin último buscaba ambos fines: esa legitimación divina y el beneplácito social. (id. 256)

III. A modo de epílogo, dos poemas

Para terminar, quería mencionar una antología de poesía procedente del reino más meridional del espacio chino preimperial, el reino de Chu, y datada entre los siglos IV a.C. y II d.C., los *Cantos de Chu, Chuci*. Me parece interesante porque, por así decirlo, certifica y refleja en sus poemas la transición entre un viejo mundo de creencias animistas, y la mayor racionalidad del hombre nuevo, hijo del imperio recién instaurado representado por la figura de un leal servidor a su rey, Qu Yuan. La descripción que desde el civilizado norte se hace de esos sureños no requiere demasiadas aclaraciones:

El reino de Chu está irrigado por el río Yangtsé y el Han, por lagos y ríos, posee montañas de bosques frondosos. Situado en las llanuras de Jiangnan, allí el fuego trabaja la tierra y el agua desbroza. Su gente vive del pescado y del arroz, y sus trabajos son la pesca, la caza y la recogida de leña. Frutos de árboles o plantas, caracoles o ranas, la comida siempre abunda; por ello son débiles y sin energía, y nunca almacenan reservas. Piensan que siempre habrá comida y bebida y no se preocupan por el hambre o el frío, por ello tampoco hay familias con riquezas. Creen en brujos y espíritus, y se recrean en sacrificios libidinosos.” (*Historia de Han*, “Tratado sobre geografía”)

Algunas de las que serían las composiciones más antiguas de la antología están dedicadas a las fuerzas de la naturaleza y describen las ceremonias de invocación a los espíritus a través de los chamanes, en este caso, el encuentro con la Augusta Unidad del Oriente:

Hoy es un día propicio, son favorables los signos;
al altísimo Augusto invocamos reverentes.

Blandimos espadas de guardas de jade,
 resuenan tintineantes las gemas de nuestros cintos;
 hay esteras que relucen con el brillo de los jaspes.
 Flores y aromas en ramos por todas partes dispersas;
 carne inmolada con esencia de orquídeas
 ofrendas de vino de casia, licor de pimienta aderezado.
 Se alzan las baquetas, baten los tambores,
 comienzan lentas las cadencias, dulces cantos se incorporan.
 Entran las flautas, las cítaras acompañan, los cantos se enardecen.
 La chamana engalanada se entrega enfebrecida a la danza,
 perfumes embriagadores inundan entera la sala,
 todas las voces en un solo coro resuenan.
 El Augusto está contento, con nosotros se complace. (Yang, 43)

Frente a ese mundo de espíritus, invocadores, y entrega sin control a la divinidad, en los poemas tardíos, se ensalzarán después la figura del fiel servidor que, dubitativo no sabe a dónde dirigirse. Y es justamente el augur, el representante de ese viejo mundo, el que le da la clave para enfrentarse al nuevo tiempo:

Ya en el exilio Qu Yuan,
 tres años se sucedieron sin ser convocado a la corte.
 Toda su sabiduría, su lealtad toda, por aduladores ocultas, cegadas.
 Con el corazón turbado, confusos sus pensamientos, vacila hacia a dónde ir.
 Busca a Zheng, el Gran Augur:
 "La zozobra me consume, vengo a pedirte ayuda."
 Prepara el augur la aquilea, cepilla bien la tortuga y dice:
 "¿Qué desea mi señor que yo le muestre?"
 Y Qu Yuan le responde:
 "¿He de mantenerme sincero, honesto, simplemente leal,
 o bandear eternamente entre los que vienen o van?
 ¿He de desbrozar los campos, con afán labrar la tierra
 o seguir a cualquier Grande y lograr fama y renombre?
 ¿He de hablar la justa palabra arriesgando mi supervivencia
 o amigarme con vulgares, ricos, nobles y aumentar así mi hacienda?
 ¿He de alzarme a las alturas, mi dignidad preservada
 o entregarme a la amilanada lisonja, al agasajo grotesco y agradar a una mujer?
 ¿He de mantenerme impoluto y recto, conservar mi integridad
 o ser servicial, complaciente, como grasa o suave piel, brillantando un pilar?¹¹
 ¿He de ser orgulloso corcel, galopar miles de leguas
 o cerceta chapoteando, sacudida entre las olas, por preservar mi existencia?
 ¿He de emular un pura sangre soberbio
 o avanzar tras las huellas de un penco?
 ¿He de desplegar las alas, medirme con cisnes dorados
 o con patos y gallinas disputar algunos granos?
 ¿Qué hay de fausto y qué de infausto en todo ello?
 ¿Dónde ir, a quién seguir?
 El mundo está turbio, no hay pureza,
 dicen que las alas de una cigarra pesan, que mil libras son ligeras.
 Rota la campana de oro, abandonada, calderos de barro resuenan.
 Quienes difaman triunfan, carecen de fama los sabios.

¹¹ Metáfora de "ser adulador para obtener beneficios".

¡Qué dolor! Reina el silencio,
no hay quien sepa de mi devoción, mi entereza."
La aquilea aparta el augur, cortésmente se disculpa:
"Un pie a veces se acorta, se alarga también la pulgada,
las cosas a veces no bastan, el saber no todo aclara.
Los cálculos no siempre sirven, las almas a veces se atascan.
Señor, usad vuestro corazón, que vuestras intenciones guíe,
ni tortuga ni aquilea pueden en este asunto hacer nada." (Yang, 194)

BIBLIOGRAFÍA:

ALLAN, Sarah. 1991, *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, Albany: State University of New York

COOK, Constance A. y BRÉARD, Andrea, 2022, "Stalk and Other Divination Traditions prior to the *Changes Canon*: Views from Newly Discovered Texts", en Tze-ki Hon (ed) *The Other Yijing. The Book of Changes in Chinese History, Politics and Everyday Life*, Leiden, Boston: Brill, pp, 23-68

COOK, Constance A. y ZHAO, Lu, 2017, *Stalk divination. A Newly Discovered Alternative to the I Ching*, Oxford: Oxford University Press

El Libro de los Cambios. Con el comentario de Wang Bi, 2002, traducción, prólogo y notas de J. Vilà.Vilaür: Atalanta

DOTSON, Brandon, COOK, Constance A. y ZHAO, Lu. 2021. *Dice and Gods on the Silk Road. Chinese Buddhist Dice Divination in Transcultural Context*. Leiden, Boston: Brill

ENO, Robert. (2011) "Shang State Religion And The Pantheon Of the Oracle Texts", en J. Lagerwey y M. Kalinowski eds *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC-220AD)*, v. 1, pp, 39-102

GALVANY, Albert, 2006, "Introducción a la obra de Wang Bi (226-249)" en *El Libro de los Cambios. Con el comentario de Wang Bi*, Vilaür: Atalanta, pp. 65-77

HON, Tze-ki (ed), 2022, *The Other Yijing. The Book of Changes in Chinese History, Politics and Everyday Life*, Leiden, Boston: Brill

KALINOWSKI, Marc., 2022, "Typology and Classification of the Mantic Arts in China", en *Handbook of Divination and Prognostication in China. Part 1: Introduction to the Field of Chinese Prognostication*. Michael Lackner y Zhao Lu eds. Leiden, Boston: Brill, pp. 174-251

KEIGHTLEY David N., 1978, *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions*. Berkeley: University of California Press.

KEIGHTLEY David N., 1988, "Shang Divination and Metaphysics", *Philosophy East and West* 38, p. 367-397

LACKNER, Michael y ZHAO, Lu, 2022, *Handbook of Divination and Prognostication in China. Part 1: Introduction to the Field of Chinese Prognostication*. Michael Lackner y Zhao Lu eds. Leiden, Boston: Brill

RAPHALS, Lisa A., 2013, *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece*, Cambridge: Cambridge University Press

RAPHALS, Lisa A., 2019, "Which Gods if Any. Gods, Cosmologies, and Their Implications for Chinese and Greek Divination", en *Ancient Divination and Experience*. Ed Lindsay G. Driediger-Murphy and Esther Eidinov, Oxford: Oxford University Press, pp, 255-270

SCHWARTZ, Adam C., 2022, "'Alone', as a Result of Divination: A Study of the Wangjiatai Gui Cang's Pure Yin Hexagram", *Bamboo and Silk*, v. 5, pp. 227-262.

SHAUGHNESSY Edward L., 1995, "The Origin of an *Yijing* Line Statement", *Early China* 20, p. 223-240.

SHAUGHNESSY Edward L., 1983, *The Composition of the Zhouyi*, Tesis Doctoral. Stanford University.

VANDERMEERSCH Léon, 1974, "De la tortue à l'achillée ", en J.-P. Vernant (ed.), *Divination et rationalité*. Paris: Le Seuil, pp. 29-51

VANDERMEERSCH Léon, 1989, "Les origines divinatoires de la tradition chinoise du parallélisme littéraire", *Extrême-Orient Extrême-Occident*, v. 11, pp. 11-33

YANG, Bingzheng et al. 1996, *Chuci jin zhu*, Shanghai: Shanghai guji