



TITULO DE LA TESIS
COSMOLOGÍA Y LEGITIMACIÓN EN LA GÉNESIS DEL SISTEMA
IMPERIAL – BUROCRÁTICO EN CHINA

Tesis presentada por
IGNACIO VILLAGRÁN

en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de
MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA
ESPECIALIDAD: CHINA

Centro de Estudios de Asia y África
2016

Introducción

a. Contexto general de la investigación

En esta Tesis de Maestría se revisan críticamente los fundamentos mágico – religiosos del poder político en China durante el período de gestación del Estado imperial – burocrático. Se entiende que dichos fundamentos condicionan el ideario político de la China del siglo III a. C. y se conforman en elementos constitutivos de los discursos de las diferentes corrientes de pensamiento político. Si bien el origen de estos elementos metafísicos presentes en los discursos políticos de la época puede rastrearse a nociones de la interacción entre lo sobrenatural y el orden social de la Edad de Bronce, no son un simple remanente del período histórico anterior, sino que son reelaborados y aprovechados durante la génesis del sistema imperial para construir los discursos de los promotores y los de los detractores de este ordenamiento sociopolítico.

La transición de finales de la dinastía Zhou 周 marca uno de los períodos de cambio más dinámicos en la historia de China, ya que implica la inauguración del sistema imperial - burocrático que habría de durar, con algunas interrupciones y muchas reelaboraciones, más de dos mil años. Las disputas teóricas de este período son la contraparte de los conflictos políticos y militares que acompañaron al proceso de gestación y consolidación de este ordenamiento sociopolítico.

Es importante destacar que se trata de un proceso de constitución simultánea del ordenamiento político - administrativo y de sus fundamentos ideológicos, ya que ambas

esferas sufren alteraciones sustanciales a lo largo de este período, tal como lo señala Wang Aihe en su trabajo “Cosmology and Political Culture in Early China”.¹

Los promotores teóricos del sistema imperial - burocrático buscaron en la vasta tradición escrita de la antigüedad clásica el sustento para legitimar la necesidad de un poder centralizado, mientras que sus opositores consideraron las mismas fuentes con el propósito contrario. Sus respectivas propuestas teóricas pueden encontrarse en los escritos de los pensadores políticos más relevantes, en sus debates en las cortes, y también en las historias oficiales.

En esta tesis es en parte resultado del estudio de algunas narrativas contenidas en los textos de la época (*Lunyu, Shiji, Hanshu, Houhanshu, Fengsu Tongyi*, etc.) a partir de su propósito político. Todas ellas fueron elaboradas o compiladas durante el período en cuestión, aunque para los objetivos de la presente tesis, también se tendrán en consideración compilaciones de períodos posteriores (*Taiping guanji, Taiping yulan*) que enfoquen la problemática del vínculo conflictivo entre poder temporal y orden trascendente en China imperial.² La mayoría de estas composiciones pretendían servir de guía de gobierno. En todas ellas se encuentran numerosas y variadas referencias a la interacción entre los dominios del hombre y de las fuerzas trascendentes.

¹ “(...) cosmología y poder político en China antigua eran mutuamente constructivas. Con mutuamente constructivas, quiero decir que no había una cosmología “previa a” e “independiente de” su realidad sociopolítica (...). La cosmología en China antigua fue construida, y su significado y estructura fueron repetidamente definidos, mediante los conflictos de poder de la época. De igual forma, no había una estructura social y política dada, independiente de y antológicamente anterior a la cosmología, para la cuál la cosmología servía como un mero reflejo, legitimación o justificación.” Wang Aihe, *Cosmology and Political Culture in Early China*, Cambridge University Press, 2000. pp. 210 - 211

² A lo largo de la tesis se indicará la fuente bibliográfica, ya sea que se trate de una fuente primaria o bien, que la narrativa este reproducida en una fuente secundaria.

Las reinterpretaciones conflictivas de los textos de la tradición literaria heredada y, en particular, de sus componentes metafísicos, dan cuenta de la autoridad que representaba el saber del pasado y la importancia asignada a las fuerzas trascendentes en el destino político del Imperio. Es a partir de estos textos se componen desde finales del período de los “Reinos Combatientes” - *Zhanguo* 戰國 - (siglo IV a.C.) hasta la decadencia definitiva de la dinastía Han Posterior - *Hou Han* 後漢 - (25 - 220 AD.) gran parte de las narrativas que promueven el sistema imperial, así como un número significativo de narrativas que lo desacreditan.

Es indispensable enmarcar los procesos de creación de estas narrativas en el contexto de cambios socio-políticos de fines del siglo III a. C., citando sus antecedentes inmediatos e identificando a los productores y beneficiarios del imaginario que se presenta en las mismas. Asimismo, es necesario identificar los actores sociales que son atacados en estas narrativas, su función y el tipo de conocimiento del que eran portadores. Es por ello que el período histórico comprendido en este estudio abarca desde finales de los Reinos Combatientes hasta la caída definitiva de la dinastía Han 漢. Es en este período histórico cuando las formas de pensamiento y acción fundados en premisas mágico – religiosas se superponen con formas de racionalidad ritual que comienzan a conformarse en ortodoxia sancionada por el poder del Estado, y ambos aspectos se vuelven indisociables en los discursos políticos de la época.

En el presente trabajo no se toma en cuenta la división tradicional entre escritos “históricos” y “ficción”, ya que se considera que ambos son tipos de narrativa con fronteras difusas e intercambiables. Se propone en cambio, analizar las narrativas considerando su propósito. Esta perspectiva permite dar cuenta del enfrentamiento entre actores sociales con intereses divergentes en el período de gestación del sistema imperial-burocrático tal como aparecen retratados en las narrativas, a la vez que ayuda a poner de manifiesto las distintas estrategias de interacción utilizadas por los representantes del poder central para enfrentarse a los cultos locales de los poblados más remotos del interior de China.

En esta aproximación, se busca poner de manifiesto la voluntad política que proyectan estas narrativas, la de construir y reproducir un ideario del orden burocrático-imperial como necesario y deseable. El éxito a largo plazo de esta empresa puede verse reflejado en el siguiente párrafo, tomado del excelente estudio realizado por Arthur P. Wolf en una aldea taiwanesa, bien entrado el siglo XX:

“Historiadores y científicos políticos a menudo enfatizan el fracaso de la mayoría de los gobiernos chinos, al intentar extender efectivamente su autoridad al nivel local. (...) Juzgado en términos de su estructura administrativa, el gobierno imperial de China parecería impotente. Evaluado en términos de su impacto a largo plazo sobre la población, parecería ser uno de los gobiernos más potentes jamás conocidos, ya que creó una religión según su propia imagen. Su firme control sobre la imaginación popular puede ser una razón por la que el gobierno imperial sobrevivió tanto tiempo, a pesar de sus muchas falencias.”³

³ Arthur P. Wolf, “Ghosts, Gods, and Ancestors” en *Studies in Chinese Society*, Arthur P. Wolf (ed.), Stanford University Press, 1978. p. 145

Por lo tanto, se considera que este tipo de narrativas son fundamentales para la promoción del proyecto imperial que se inicia con la dinastía Qin 秦 (221-209 a.C.) y que se instaura definitivamente con la dinastía Han, y que ellas mismas son *objeto y lugar* ⁴ de las luchas políticas de la época. Si bien a principios del siglo XX se produce el agotamiento y la implosión de este sistema particular de dominación sociopolítica, el ideario del mundo trascendente que proyecta tiene vigencia aún hoy en no pocas localidades del interior de China.⁵

En la presente Tesis de Maestría se enfatiza la relación de constitución recíproca entre ideología / religión y poder político en los discursos legitimantes de la autoridad central en China, a comienzos de la era imperial. Cada uno de los componentes de este binomio expresa las contradicciones del mismo proceso histórico en que son polemizados y reelaborados, en el seno de la clase dominante, por actores sociales enfrentados en sus respectivos proyectos políticos. La principal división en este sentido puede trazarse entre los intereses de los príncipes o “feudatarios”⁶ locales que buscan preservar cierto grado de autonomía política, por un lado, y la dinámica centrípeta que suponía la institución imperial y su aparato burocrático, por el otro.

⁴ “...ninguna clase puede tener en sus manos el poder de Estado en forma duradera sin ejercer su hegemonía al mismo tiempo sobre y en los aparatos ideológicos de Estado. (...) Esta última observación nos pone en condiciones de comprender que los aparatos ideológicos de Estado pueden no sólo ser *objeto* sino también *lugar* de la lucha de clases, y a menudo de formas encarnizadas de lucha de clases” Louis Althusser, *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, Ediciones Quinto Sol, México, D.F., 1987. pp. 30-31

⁵ Arthur P. Wolf, *op. cit.*, p. 133

⁶ Para una discusión de la aplicabilidad de la categoría de “feudalismo” en este período de la historia de China vease el artículo de Derk Bodde, “Feudalism in China”, en Coulborn Rushton (ed.), *Feudalism in History*, Princeton University, pp. 49-92

Pero el sistema imperial - burocrático no sólo debía enfrentar en las cortes a los partidarios de la descentralización, sino que se vio obligado ocupar geográfica e ideológicamente las localidades de la China profunda. Allí encontró otro tipo de resistencias, presentada por actores sociales reticentes a abandonar sus parámetros tradicionales de pensamiento y conducta, cuya incorporación al esquema de jerarquías políticas y religiosas del Imperio resultó particularmente problemática.

En primer lugar, durante la consolidación del Estado centralizado en la dinastía Han surge la necesidad de reforzar el reconocimiento de la ortodoxia confuciana como rectora de las prácticas aceptables en la totalidad del Imperio, ya que ésta tradición filosófica contenía elementos fundamentales para la legitimación del orden político - social. Los preceptos políticos y sociales de esta corriente de pensamiento se entrelazaron con algunas recetas de gobierno heredadas de la primera dinastía unificada, identificadas como la “escuela legalista” - *fajia* 法家. Supuestamente, el sincretismo entre ambas “escuelas” sirvió para la conformación de una ideología de estado que algunos autores han denominado “Confucianismo Imperial”.⁷ Esto se debe en parte a la coexistencia de este proceso de formación de una supuesta ortodoxia estatal con un proceso previo de definición del saber socialmente aceptable. Este último comienza con la promoción de la figura de Confucio -

⁷ “A la práctica de Estado despótica del legalismo de Qin, (la dinastía) Han agregó una estructura monumental de ideas de origen mayormente confuciano que la dotaron de una filosofía estatal capaz de cubrir todos los aspectos (de la vida política y social). Esta amalgama legalista - confuciana será llamada confucianismo imperial, para distinguirla tanto de las enseñanzas originales de Confucio, Mencio y otros, y de la filosofía confuciana secular y personal surgida durante la época Song.” John King Fairbank y Merle Goldman, *China. A New History*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001. p. 62

Kong Fu Zi 孔夫子 - y la canonización de algunos textos clásicos promovidos por la “escuela de los letrados” - *rujia* 儒家.

Desde el siglo II a. C., los mismos parámetros de conocimiento pasan a definir el status social de un individuo y sus posibilidades de participar de la administración pública. De igual forma, la ideología confuciana sirve de parámetro para categorizar diferentes tipos de actividades y creencias religiosas en la totalidad del Imperio.

En este sentido, el proyecto imperial busca jerarquizar las prácticas y creencias religiosas a partir de su propia interpretación del mundo trascendente y de la interacción de este con el mundo social. Cabe destacar que la estrategia del proyecto imperial – burocrático no es suprimir de las narrativas las referencias al mundo sobrenatural que en ellas aparecen, ya que él misma depende del mantenimiento de ciertas premisas mágico – religiosas para promover y legitimar su orden político y social. El objetivo principal fue establecer, tanto en las narrativas como en el plano sociopolítico, la primacía de un tipo de práctica - conocimiento que abarcara la totalidad del Imperio, y que sirviera para excluir de la comunicación directa con el mundo trascendente, o bien subordinar, a aquellos actores que no forman parte del entramado burocrático del sistema imperial.⁸

⁸ Al analizar el mito del reestablecimiento del orden en las relaciones entre el mundo inmanente y el mundo trascendente, según se presenta en *Hanshu*, Jean Levi sugiere que el mismo “ (...) no se propone tanto distinguir los cometidos profanos y sacerdotales en el interior del cuerpo de funcionarios, como separar dos clases en el interior de la comunidad de los hombres: aquellos que poseen las cualidades rituales requeridas y por esa razón se les confiere una atribución religiosa y los individuos ordinarios que, al no poseer ninguna especialización, deben recurrir a los primeros para comunicar con los dioses. Lejos de oponer a los funcionarios con los brujos, la monografía del *Hanshu* tiende a hacer pasar a los últimos bajo el control de los burócratas.” *Los funcionarios divinos. Política, despotismo y mística en la China antigua*. Alianza Editorial,

Es por esto que los eruditos al servicio del Imperio elaboran formas de *poder-saber*⁹ propias en asuntos trascendentes, y las enfrentan con aquellas de las que eran portadores los representantes de los cultos heterodoxos en las localidades del interior de China. Estos enfrentamientos están documentados ampliamente en las narrativas de la época, algunas de las cuales serán analizadas en capítulos posteriores.

Dichas narrativas serán tratadas como aspectos fundamentales en la construcción del ideario colectivo que servía para legitimar el ordenamiento social de la China Imperial. En ellas se refleja la tensión inherente al proceso de institucionalización del poder religioso de los funcionarios en el contexto de la burocratización de la administración imperial, y de su enfrentamiento en el plano local con las creencias populares y sus representantes. El espacio de las narrativas de lo sobrenatural se transforma así en uno de los ámbitos donde se lleva a cabo esta lucha de valores, bajo la forma de subordinación del mundo de los espíritus y de los representantes de los cultos locales a los mandatos de los funcionarios imperiales.

1989. p. 204. Más adelante se hará un estudio más detallado de esta problemática. Ver *infra* Capítulo II, pp. 33-34

⁹ Tomo la idea de poder-saber desarrollada por Michel Foucault en su obra *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo veintiuno editores Argentina S.A., c. 2002. En ella se expresa lo siguiente: “Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque le sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder. Estas relaciones de “poder-saber” no se deben analizar a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema de poder; sino que hay que considerar, por lo contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas. En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reacio al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento.”, pp. 34,35

Las narrativas de burócratas enfrentando y ordenando el mundo de las fuerzas trascendentes y sus representantes mundanos son problemáticas precisamente porque construyen el ideario de la ortodoxia en el límite de las creencias populares.

Es aquí donde se pone de manifiesto una dinámica circular: se combate a los cultos locales no avalados por el Estado, pero se les combate en el campo de lo sobrenatural. Por ello, las narrativas de la época no niegan abiertamente la existencia de lo sobrenatural, sino que lo reconocen como el adversario a vencer. Para ello, resulta necesario dotar de una dimensión mística al poder del letrado, a sus formas de conocimiento, a su acción ritual, de manera que ambos adversarios se encuentren en un mismo campo de batalla. No obstante, las armas que cada uno porta son sustancialmente distintas. El funcionario imperial cuenta con su virtud benevolente, su conocimiento de los Clásicos y de las reglas de etiqueta, todo esto sancionado por su vínculo con el poder central del que es el único representante en el ámbito local. Ninguna fuerza sobrenatural puede contra él, en la medida en que todos estos elementos estén presentes. Esta es su garantía de éxito contra dioses, demonios y brujos.

Los representantes de la ortodoxia confuciana se apropian del campo de los poderes trascendentes mediante la transformación de su conocimiento del ritual en fuerza mágico-religiosa. A su vez, esta victoria se transforma en un requisito de su permanencia como garantes del orden del mundo sobrenatural, dado que, una vez que subordinan a los poderes mágicos, deben necesariamente ocupar el lugar preeminente del que los desplazan. Es decir, en el ámbito local, los representantes de la burocracia imperial deben convertirse en funcionarios religiosos para asegurar la subordinación de las doctrinas heterodoxas.

Estas ideas surgen de la lectura de la obra de Jean Levi “Los funcionarios divinos. Política, despotismo y mística en la China antigua”, quién se ocupa de resaltar la dinámica circular del proceso al señalar que:

“En el ámbito de las representaciones simbólicas, la lucha contra los brujos y los sacerdotes y la erradicación de cultos heterodoxos toman un cariz de conflictos entre entidades divinas. La sumisión de los brujos a los edictos sanciona la derrota del poder trascendente; pero cuando los agentes de Estado intervienen contra los dioses y al mismo tiempo contra sus servidores titulares, ¿no se arrogan unas prerrogativas que son precisamente las de los agentes de culto que combaten? (...) Destrona a una divinidad manifestando, en su propia esfera de actividad, unas capacidades superiores a ella y se convierte en su doble victorioso, pero sólo puede ser victorioso porque ya es su doble.”¹⁰

Este proceso no hace más que articular en el plano de las narrativas algunos de los fundamentos mágico-religiosos subyacentes en el orden imperial, y en el tipo de racionalidad ritual que perpetuaban sus representantes. Las narrativas reflejan el conflicto entre formas distintas de vinculación con el mundo trascendente, que enfrentaba a los representantes de la ortodoxia estatal con los representantes de los cultos heterodoxos locales.

b. Hipótesis central y estructura de la Tesis de Maestría

Al dar cuenta de estos procesos de transformaciones simbólicas y políticas que marcan la génesis del Estado imperial – burocrático, la presente Tesis se propone resaltar el vínculo indisociable entre ambos aspectos. En este sentido, la hipótesis central se plantea como

¹⁰ Jean Levi, *op. cit.*, p. 234

afirmación de la necesidad de reproducir en las narrativas de la época los fundamentos del sistema de dominación imperial - burocrático, con el propósito legitimar sus instituciones políticas.

Para desarrollar esta hipótesis se proponen cuatro capítulos, cuya importancia relativa es disímil, como también lo es su extensión, pero que sin embargo, se ordenan siguiendo una secuencia lógica que facilita la interpretación del proceso histórico analizado.

En el primer capítulo se reevalúa validez del vínculo forjado entre la doctrina confuciana y el concepto de “racionalismo”, que puede hallarse en numerosos escritos de la sinología contemporánea. En este sentido, se busca desarticular este vínculo conceptual, reubicando los textos de la tradición de pensamiento confuciana en su contexto histórico. Se presta especial consideración a los aspectos metafísicos contenidos en los mismos, ya es a partir de estos que se ponen de manifiesto los fundamentos mágico-religiosos de las premisas de comportamiento promovidas por dicha “escuela”.

Es necesario resaltar que las formas de poder – saber de los eruditos confucianos tienen una fuerte raigambre en la tradición de pensamiento metafísico de la época clásica de China. Para ello se propone evaluar los parámetros de conducta basados en la “racionalidad ritual” y los aspectos mágico – religiosos de la propiedad ritual. Este capítulo se elabora a fin de lograr definir con precisión el enfoque interpretativo y las categorías conceptuales previo al desarrollo de la hipótesis.

El segundo capítulo es central para la presente Tesis, ya que en él se traza la genealogía del poder religioso de los soberanos chinos, considerando la elaboración y confrontación de discursos cosmológicos desde mediados de la dinastía Shang 商 (siglos XVII – XI a. C.) hasta la conformación del Estado imperial – burocrático (siglo III a. C.). Con esto se busca poner de manifiesto que la legitimación del poder político en China antigua, clásica e imperial estuvo indisolublemente ligada al marco de creencias mágico - religiosas de su tiempo, y que cada etapa en la evolución del sistema político conllevaba necesariamente una reelaboración de los aspectos metafísicos de los discursos legitimantes.

Los discursos cosmológicos surgidos de este proceso histórico van a ser fundamentales en la promoción del proyecto - imperial burocrático, ya que en ellos se afirma la centralidad del soberano en su dominio del mundo social y en la comunicación directa con el mundo de los espíritus y de las fuerzas trascendentes.

A partir de la institución del Imperio, la dimensión cosmológica de los discursos políticos adquiere nuevo significado. El emperador en la dinastía Han seguirá siendo tan indispensable en el mantenimiento del orden entre ambos mundos como lo había sido el soberano Shang, aunque el vínculo entre estos es redefinido.

A su vez, esta redefinición del esquema cosmológico es producto de las confrontaciones políticas señaladas anteriormente, y en ellas se polemizan tanto la función del emperador como también la de los burócratas letrados al servicio del poder central.

El tercer capítulo está dedicado exclusivamente a definir las particularidades constitutivas del cuerpo de eruditos – burócratas al servicio del Imperio. En él se problematizan algunos rasgos tradicionalmente asociados con este actor social, su función, y su interpretación del mundo trascendente. El vínculo entre conocimiento y poder político en China clásica e imperial va a estar definido por la participación de esta clase social en el control ideológico y político de la sociedad china tradicional. El control ideológico estaba garantizado tanto por su función como guardianes y autores de los escritos históricos, y por su rol de garantes en última instancia del saber socialmente aceptado, que incluía conocimientos seculares y trascendentes. El control político se ejercía cotidianamente en las múltiples tareas de la administración pública. Este control ideológico - político estaba sustentado a su vez por el enorme prestigio social que suponía el reconocimiento oficial de la capacidad teórico – literaria, y por ende, política, de los eruditos confucianos.

Se propone un entendimiento de la constitución simultánea de los campos de conocimiento y poder, siguiendo la propuesta teórica de Foucault mencionada anteriormente.¹¹ Es indispensable presentar un esquema teórico que de cuenta del proceso de construcción de campos de *poder - saber* promocionados por los eruditos confucianos, enfatizando sus aspectos mágico – religiosos. Se considera que estos serán fundamentales para habilitar a los funcionarios imperiales a enfrentarse a las fuerzas trascendentes y a sus representantes. Estos enfrentamientos serán categorizados según diferentes patrones de confrontación identificables en las narrativas analizadas.

¹¹ Ver *supra*, p. 7, nota 9

En el cuarto capítulo se estudian las contradicciones y superposiciones que presentan las narrativas sobre la confrontación entre burócratas letrados al servicio del Imperio y las fuerzas trascendentes y sus representantes. En ellas se pone de manifiesto la primacía de la vocación subordinante del proyecto imperial, y los problemas que suponía la incorporación de los diferentes cultos al sistema de jerarquías del conocimiento y de las creencias promocionado por el Estado imperial. También se exponen algunos casos de narrativas en las que la estrategia del poder central supone la eliminación física del culto local y sus representantes, y otras en que la estrategia de resistencia de los cultos locales se ve retratada en la desaparición del magistrado imperial.

En las conclusiones se busca establecer la validez de la hipótesis central a partir de la evidencia presentada en las partes constitutivas de la presente Tesis. Si bien se pone de manifiesto la constitución recíproca de cada uno de los diferentes aspectos tratados en los capítulos precedentes, la organización en capítulos sucesivos se propone con el objetivo de facilitar la lectura y evaluación de los contenidos de la Tesis. La comprensión del proceso de consolidación y promoción de la cosmología imperial, y del papel fundamental que jugaron las narrativas que vinculaban a los representantes del poder político con el ordenamiento del mundo trascendente, resultan indispensables para interpretar los alcances del proyecto imperial – burocrático en su etapa formativa.

Capítulo I

Lo mágico, la propiedad ritual, y la idea de racionalismo en China antigua

a. La “racionalidad ritual” versus el “racionalismo confuciano”

Si bien existe un énfasis en los escritos confucianos por determinar la primacía del mundo social en las obligaciones de los hombres, esto no implica la escisión completa de esta corriente de pensamiento del marco de creencias mágico-religiosas de la época. La referencia a conceptos metafísicos y a seres del mundo trascendente se inscribe en los textos confucianos precisamente a partir de un substrato de creencias compartidas por las distintas clases de la sociedad en la China clásica.

Desde que Occidente “descubrió” China en el siglo XVI numerosos escritos han buscado resaltar el espíritu racionalista de los textos confucianos, convirtiéndolos en un modelo para Occidente. Esto ocurrió principalmente cuando los pensadores de la Ilustración accedieron a los escritos de los misioneros en Lejano Oriente¹², y se sintieron maravillados al descubrir que los funcionarios imperiales en China eran mayormente graduados en literatura clásica y filosofía. Siglos más tarde, los filósofos chinos se aferrarían a estas mismas ideas para defender a la tradición de pensamiento clásica de China de la acusación de ser menos desarrollada que la occidental, según los criterios establecidos por Max Weber.¹³

¹² En parte esta interpretación pudo haber sido consecuencia de la necesidad de los misioneros jesuitas de proponer una imagen de los ritos chinos de manera que fuesen compatibles con la doctrina de la Iglesia Católica del siglo XVII. Lionel Jensen analiza brillantemente esta problemática en su libro *Manufacturing Confucianism. Chinese Traditions & Universal Civilization*, Duke University Press, 1997. p. 65. José Antonio Cervera Jiménez presenta un resumen consistente de la problemática en su artículo “La interpretación Ricciana del confucianismo”, en *Estudios de Asia y África*, vol. XXXVII, no 2, mayo – agosto 2002. pp. 211 - 239

¹³ Ver al respecto: Max Weber, *The Religion of China. Confucianism and Taoism*, Hans H. Gerth (trad.), New York, Free Press, 1951. p. 226 – 249. Michael Puett analiza el desarrollo de estas discusiones en su obra, *To*

La sinología contemporánea ha reproducido en más de un caso esta visión, llegando incluso a acuñar el concepto de “racionalismo confuciano” para designar la realidad imaginada de una doctrina filosófica fundada únicamente en premisas del mundo inmanente.¹⁴ A menudo la misma idea de “racionalismo confuciano” se encuentra en estos escritos como una indicación de la superioridad de una corriente filosófica que busca en el mundo inmanente su garantía de orden y bienestar social, negando o dejando de lado la legitimación del poder político a partir de ideas de la trascendencia. En este sentido, aplicar la categoría “racionalismo” al contexto de la China clásica se puede considerar un anacronismo que dificulta la comprensión de las nociones relevantes para los pensadores de la época, ya que no se conocen escritos de este período que justifiquen tal apelación.

Existen algunos párrafos de las *Analectas – Lunyu* 論語¹⁵ - que han llevado a los estudiosos del tema a asignarle una voluntad cínica al uso del culto a los ancestros en Confucio, o bien proponer que las referencias a las acciones religiosas tienen un valor residual, como remanente de premisas mágico-religiosas heredadas que son aceptadas, pero no son tenidas

become a god. Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China, Harvard University Press, Cambridge, 2002. p. 5-21

¹⁴ Algunos ejemplos de esta postura son el trabajo de Herbert Franke y Rolf Trauzettel, *El Imperio chino*, cuya primera edición en alemán fue en el año 1968. La edición consultada es la de Siglo Veintiuno Editores, México, D.F., 2000 (duodécima edición en español), p. 42. Derk Bodde, otro reconocido sinólogo destaca el supuesto carácter racionalista del confucianismo en oposición a las creencias y supersticiones de su época, en el su artículo, “Myths of Ancient China”, en Chang Chun-shu, *The Making of China*, Prentice Hall, 1975. pp.

¹⁵ Es necesario tomar en consideración la advertencia presentada por Benjamin Schwartz en *The World of Thought in Ancient China*, Harvard University Press, 1985; donde aclara que “Las mismas *Analectas* siguen siendo un foco de fuertes controversias. Evidentemente, se trata de una compilación armada en versiones variadas mucho después de la muerte del Maestro. No sólo contiene los dichos del Maestro, sino también varias de las digresiones de los discípulos.” p. 61

en consideración. No obstante, una lectura cuidadosa exige reconsiderar el valor de la dimensión mágico-religiosa en los mismos escritos confucianos.¹⁶

Por ejemplo, cuando un discípulo le pregunta que es “sabiduría”, Confucio responde que aquel que se ocupa de que sus súbditos tengan aquello que les corresponde, y que, gracias a su respeto por los espíritus, logra mantenerlos a distancia, ese hombre puede ser llamado “sabio”.¹⁷ Arthur Waley, agrega una nota de gran importancia para entender el marco de creencias metafísicas en que se inscribe la segunda parte de esta definición:

“Cuando los Espíritus de las colinas y los arroyos no reciben su parte correspondiente en sacrificios y rituales estos no “mantienen su distancia”, sino que se “posesionan” de los seres humanos, causando locura, enfermedades, pestilencia, etc.”¹⁸

En otro párrafo, declara que antes de preocuparse por servir a espíritus y fantasmas es necesario aprender a servir a los hombres, y que antes de preocuparse por aprender sobre la muerte, es necesario saber cómo se debe actuar en el mundo de los vivos.¹⁹ Al parecer, los espíritus son una preocupación secundaria, el mundo inmanente es lo principal. El caballero debe mantener su conducta ejemplar, ocuparse de los asuntos de su estado y guiar al soberano en el camino de la rectitud y la benevolencia.

¹⁶ C. K. Yang presenta algunas contradicciones en su análisis de la interpretación confuciana del culto a los ancestros, por un lado, y la apropiación del discurso del Mandato del Cielo, por otro. Mientras que describe al primero como un aprovechamiento cínico, hace un análisis más profundo del segundo. Ver *Religion in Chinese Society. A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, University of California Press, 1961. p. 51, 244-250

¹⁷ Analectas, Libro VI, 20, en Arthur Waley (trad.), *The Analects of Confucius*, George Allen & Unwin, 1938. p. 120

¹⁸ Arthur Waley, *op.cit.* p. 120

¹⁹ *Ibid.*, Libro XI, 11. p. 155

También se dice de Confucio que “nunca habló de prodigios, fuerzas extraordinarias, desórdenes, o espíritus.”²⁰ Estas afirmaciones han dado lugar a interpretaciones del confucianismo como una doctrina ajena a las supersticiones populares de su época y fundada en un humanismo racionalista.

Esta postura analítica, repetida en numerosos estudios académicos sobre el “confucianismo”, ha dado lugar a la creencia de que los exponentes de esta “escuela” preferían tomar distancia de las concepciones metafísicas abrazadas por los sectores menos instruidos de la sociedad y aprovechados por brujos, chamanes, “santos” daoistas, y toda suerte de charlatanes oportunistas que garantizaban su subsistencia a costa de la ignorancia del pueblo.

Uno de los objetivos de esta tesis es desarticular la noción de que el confucianismo era ajeno al marco de creencias mágico - religiosas de su época, con la esperanza de que sirva para poner en perspectiva histórica la importancia de la construcción de narrativas oficiales que involucran a los agentes del estado con funciones de carácter trascendente.

Es en este sentido que se propone descartar la idea del “racionalismo confuciano” por considerarla un reflejo distorsionado de los fundamentos del pensamiento clásico en el período de formación del sistema imperial en China. En vez de proponer un término que la sustituya, el propósito de este apartado será reivindicar la racionalidad del modo de *actuar* – *pensar* de los eruditos confucianos, sin negar *a priori* los fundamentos metafísicos del mismo.

²⁰ *Ibid.*, Libro VII, 20. p. 126

La idea de “racionalidad ritual” surge a partir de un entendimiento político de los parámetros de acción relevantes entre miembros del estrato superior de la sociedad china durante el período clásico. La acción ritual constituye de por sí una forma de acción racional, en la medida en que sugiere un modo de *actuar - pensar* estratégico desde su misma diferenciación como acto social. En su libro “Ritual Theory, Ritual Practice”, Catherine Bell señala la importancia de la diferenciación estratégica del acto ritual, al sugerir que:

“Esto es, intrínsecas a la ritualización están las estrategias para diferenciarse a sí misma – en varios grados y en varias formas – de otras formas de actuar dentro de cualquier cultura particular. En un nivel básico, la ritualización es la producción de esta diferenciación. En un nivel más complejo, la ritualización es una forma de actuar que establece específicamente un contraste privilegiado, diferenciándose como más importante o poderoso. Dichas distinciones privilegiadas pueden trazarse en una variedad de maneras culturales específicas que otorgan a los actos ritualizados un status dominante.”²¹

Según esta perspectiva teórica, un acto ritual logra escindirse del curso común de las demás actividades realizadas cotidianamente, y adquiere, por lo tanto, un carácter excepcional. Ahora bien, en una sociedad cuyo estrato superior comparte premisas de expresión ritual que norman la casi totalidad de sus intercambios sociales, resulta difícil pensar en la excepcionalidad del acto ritual, pero esto no significa que la diferenciación estratégica no esté presente en los actos repetidos cotidianamente. La particularidad constitutiva del estrato superior de la sociedad china tradicional es su apropiación y usufructo de la racionalidad ritual como aspecto esencial de su *modus vivendi*. Los eruditos confucianos, garantes del saber socialmente aceptable, convierten su conducta cotidiana en el parámetro

²¹ Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, 1992. p. 90

de la acción ritualmente apropiada. Este saber y este comportamiento son pilares del prestigio social y del poder político los eruditos como clase.

Estas formas de acción son en gran medida herederas de comportamientos vinculados a ceremoniales religiosos de la antigüedad, no obstante su valor simbólico se transmuta parcialmente a partir de su recreación en ámbitos menos solemnes. Es decir, lo que en la sociedad Shang había sido un comportamiento mayormente vinculado a las actividades metafísicas del sacrificio y la adivinación, reservadas a la familia real y a los linajes nobles, pasa a ser el parámetro de conducta aceptable para cualquier hombre instruido en la dinastía Zhou.

Como se verá más adelante, el elemento ritual de estos comportamientos tiene su génesis en aquellas formas de acción y pensamiento metafísico de Edad de Bronce, y gracias a su evolución histórica logra una sorprendente capacidad de normativizar las acciones tanto en el mundo social como en el mundo trascendente.

Léon Vandermeersch sugiere una lectura del desarrollo de la actividad ritual en el contexto de la China pre-imperial en términos similares. En sus “Estudios Sinológicos”, asevera lo siguiente:

“El ritualismo chino siguió una vía completamente distinta. Se desarrolló a partir de un movimiento de repliegue de la conciencia religiosa enfrentada por una suerte de racionalización cosmológica del mundo apoyada sobre la especulación adivinatoria. En vez de rodear a los actos de la vida social de un ceremonial religioso, toma de este ceremonial sus formas, para transformarlas en recursos de pura disciplina social, haciendo abstracción de su finalidad trascendente, en el sentido del orden establecido en la sociedad. Nótese que no se trata de una laicización propiamente dicha: el confucianismo siempre ha mantenido cuidadosamente

un fondo de ritos religiosos – el de los sacrificios al Cielo, a la Tierra, a los ancestros, especialmente a los dioses del suelo -, necesario para el regeneramiento del ritualismo que, arrancado de sus raíces religiosas, se convertiría en formalismo vacío, privado de sinceridad.”²²

El poder de este comportamiento ritual y la rectitud de sus representantes se verán enfrentados en las narrativas de la época por la permanencia de actores que apelan a otras formas de *poder - saber* para mantener su posición estratégica como nexo entre lo político y lo trascendente.

En la medida en que los eruditos participan, según las historias narradas, en el establecimiento de un orden social de acuerdo a la jerarquía y al precedente, se mantienen en el plano de la racionalidad ritual. Pero dado que las narrativas construyen otro plano de aplicación de esta propiedad ritual, a saber, el mundo de los seres trascendentes y de las fuerzas mágicas, no puede ya considerarse que exista tal cosa como el “racionalismo” confuciano.

La aceptación de la existencia de fuerzas trascendentes y el reconocimiento de su relevancia en el mantenimiento del orden político no son circunstanciales en las narrativas de la época Han, sino que son uno de sus componentes fundamentales. Sin embargo, estas narrativas se construyen a partir de la premisa de que las fuerzas trascendentes deben reconocer la primacía del canon y del ritual.

²² Léon Vandermeersch, *Etudes sinologiques*, Presses Universitaires de France, 1994, pp.139-140

Esta premisa está claramente ilustrada en el relato del enfrentamiento de Dong Zhongshu 董仲舒 con una bruja, citado del *Fengsu tongyi* 風俗通義 de Ying Shao 應劭, del siglo II de nuestra era:

“El emperador Wu de los Han creía en los dioses y en los demonios; las brujas de Yu lo habían subyugado. Dong Zhongshu había expuesto sus teorías al emperador. Este, queriendo ponerle a prueba, pidió a una bruja que profiriera una imprecación en contra suya. Dong Zhongshu, con traje de corte y el rostro vuelto hacia el Sur, recitó a los clásicos. No solamente se revelaron ineficaces las maldiciones de la bruja, sino que ésta cayó muerta en el acto”,²³

Resulta indispensable interpretar las afirmaciones acerca del mundo trascendente contenidas en este tipo de relatos a partir de su significado político, ya que son fundamentales para comprender los discursos legitimantes del sistema imperial elaborados durante la dinastía Han, y sirven de base para la elaboración de narrativas donde se pone de manifiesto las contradicciones y las superposiciones existentes entre las formas de pensamiento mágico-religiosas aprobadas por el Estado, por un lado, y los cultos heterodoxos, por otro.

Es importante recordar que las narrativas construidas desde la ortodoxia que sostenía el proyecto imperial no buscan negar la existencia del mundo trascendente, ni su relevancia en cuanto al mantenimiento del orden social, ni se pone en duda su interconexión con el mundo inmanente.

²³ *Fengsu tongyi*, 9, Shanghai, Shangwuyinshuguan, 1936, pp. 229-230. Citado en Jean Levi, *op. cit.* p.230

Más bien, se adopta una estrategia de subordinación mediante la cual se reconoce la existencia de una pluralidad de seres trascendentes y la legitimidad de sus representantes en el mundo inmanente, pero se los somete a las jerarquías promovidas por el sistema imperial. Este esquema de jerarquía rige tanto las relaciones de los hombres entre sí en su entorno social, así como las relaciones del soberano y sus delegados con las fuerzas y los seres del mundo trascendente y sus representantes. En su vocación totalizante, el proyecto imperial se aproxima a las creencias heterodoxas sin intención de desaparecerlas, sino más bien con el propósito de subordinarlas.

b. La dimensión mágico-religiosa de la propiedad ritual

De acuerdo a lo sugerido por Herbert Fingarette en el primer capítulo de su obra “Confucius – The Secular as Sacred”, para hacer efectivo el poder de la propiedad ritual esta debe desarrollarse en un contexto apropiado y debe actuarse de manera no sólo correcta, sino también, sincera y espontánea.²⁴ En este punto se produce la correlación entre lo estético y lo espiritual, lo cual Fingarette expresa sintéticamente al afirmar que “*el li opera mediante la coordinación espontánea enraizada en la dignidad reverente. La perfección en el Santo Ritual es tanto estética como espiritual.*”²⁵ Este ideal de conducta humana es constitutivo de las formas de intercambio social sancionadas por la doctrina confuciana.

²⁴ Herbert Fingarette, *Confucius – The Secular as Sacred*, Harper Torchbooks, 1972. p. 8

²⁵ *ibid.* pp. 8-9

En las *Analectas* existe una carga normativa omnipresente que constituye una base irrenunciable del proyecto pedagógico de Confucio. Esta enseñanza es a la vez una invitación a mejorar la esencia del individuo con el objetivo de transformarlo en un ser social²⁶, aprovechando los recursos provistos por el *li* 禮, que puede traducirse como ritual, ceremonial o etiqueta. Estos recursos se ponen en juego en la educación de los miembros del estrato superior, de los consejeros de las cortes de los Reinos Combatientes y de los aspirantes a ocupar cargos en la naciente burocracia imperial a partir de Qin y Han.

A pesar del marcado énfasis social en la enseñanza confuciana, existe también un aspecto mágico – religioso en la actividad ritual, mismo que Fingarette advierte de no disociarlo de su aspecto ceremonial. Esta postura analítica sirve para repensar las dicotomías trazadas tradicionalmente entre lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo secular, y la trascendencia y la inmanencia. Fingarette busca entender la actividad social a partir de la “magia” inherente en el cumplimiento de fórmulas sociales aceptadas. En el contexto de la China antigua, los elementos mágicos y religiosos no se encuentran desarraigados de los comportamientos normados por la racionalidad ritual, sino que las mismas conductas sociales contienen, no un remanente, sino el desarrollo ulterior de la conciencia metafísica temprana.

Fingarette propone una definición mínima de la “magia”, entendiendo que esta es una forma de actividad ritual que permite la consecución sin esfuerzo de un resultado deseado.²⁷

²⁶ Véase al respecto A.C. Graham, *The background of the Mencian theory of human nature*, en *Studies in Chinese philosophy and philosophical literature*, State University of New York Press, 1990. pp. 7-66. Para una traducción al español de la discusión entre Mencio y Gaozi sobre la naturaleza humana, ver Flora Botton Beja (trad.), *Mencio: Sobre la naturaleza humana, y, Libro 6: Gao Zi. Primera parte. Mencio*, en *Estudios Orientales* no 4, vol. 3, 1969. pp. 333-348

²⁷ “Entiendo como “magia” el poder de una persona en particular para llevar a cabo su voluntad directamente y sin esfuerzo alguno a través del uso del ritual, de los gestos, o del encantamiento” Fingarette, *op. cit.*, p.3

Esto le permite interpretar los elementos mágicos presentes en el confucianismo como una forma de respeto a la tradición, haciendo de lo secular algo sagrado.

Esta definición tiene escaso poder explicativo para el contexto sociocultural de China antigua, ya que no toma en cuenta la diferencia entre actuar ritualmente en concordancia con los requerimientos sociales, donde el destinatario de las acciones rituales es otro ser humano; y actuar ritualmente con la esperanza de obtener una respuesta favorable de fuerzas trascendentes.

Es importante considerar esta distinción, ya que la tradición confuciana presta especial atención a ambas formas de acción. La acción ritual destinada a obtener una respuesta favorable de alguna fuerza trascendente no es un accidente, ni un remanente indeseado, sino que es parte constitutiva del esquema de valores de la tradición confuciana. No se debe entender como un acto vacío de sinceridad, fundado únicamente en el respeto a la tradición – como advertía Vandermeersch -, ni se trata de una ceremonia secular disfrazada – como sugiere Fingarette. Cuando los espíritus son invocados es porque hay un convencimiento de que existe un vínculo actual entre el mundo social y el mundo de los seres trascendentes.

La génesis de estos parámetros de comportamiento está íntimamente vinculada con las premisas de la actividad religiosa, tal como se señaló en el apartado precedente, pero su aprovechamiento pedagógico es uno de los pilares que sostienen el proyecto social de la “escuela de los letrados”. Gracias a la reelaboración de los preceptos religiosos en sistema normativo de la actividad social, la determinación de las conductas aceptables según el *li* se convierte durante los Estados Combatientes en prerrogativa de los letrados confucianos.

Simultáneamente, renuevan el compromiso simbólico - político del soberano en el mantenimiento del orden trascendente, y se autoproclaman copartícipes del mismo poder de ordenamiento del cosmos.

En consideración a lo antedicho, es posible afirmar que este actor social se caracteriza por definir los alcances de la actividad ritual de los distintos componentes de la sociedad china, jerarquizando prácticas y asignando responsabilidades según su propia interpretación cosmológico - política.

Capítulo II

Ritual y metafísica como fundamentos de la autoridad del Emperador y sus delegados

a. Orígenes y desarrollo del carácter religioso de la autoridad política

La génesis del vínculo entre poder político y religión en China antigua debe buscarse en la dinastía Shang, por ser la primera dinastía histórica, esto es, que ha legado a la posteridad documentos escritos; y también por ser la primera dinastía que presenta una formación estatal compleja.²⁸ Esta formación estatal compleja supone elementos de jerarquía y diferenciación funcional entre las distintas instancias del aparato de Estado.

Walburga Wiesheu considera que los aspectos mágico – religiosos del sector “secular” de la organización estatal son una “herencia de las organizaciones preestatales”.²⁹ El problema con esta perspectiva es que no toma en cuenta la compleja reelaboración histórica que supuso la apropiación y el mantenimiento de algunos fundamentos metafísicos de los núcleos poblacionales del neolítico en China, por parte de la proto-burocracia del Estado Shang. En su devenir histórico, algunos de estos fundamentos metafísicos serán la piedra angular en la construcción del Imperio. El objetivo del presente capítulo, es identificar los aspectos más relevantes en la constitución recíproca de poder político y autoridad religiosa de los soberanos y de sus representantes en China antigua e imperial.

²⁸ Para los objetivos del presente apartado se toma el concepto de “formación estatal compleja” presentado por Walburga Wiesheu en su artículo “El problema del origen del Estado en China” en *Estudios de Asia y África vol. XXV, no 1*. pp. 109-110. Si bien el artículo resulta sugerente al señalar la necesidad de continuar investigando los orígenes de las formaciones estatales tempranas en China, no obstante, se le puede criticar el uso del esquema evolutivo weberiano como visión teleológica de la separación de las funciones religiosas y las funciones seculares en la consolidación del aparato de Estado.

²⁹ *Ibid.*, p. 108

La principal fuente para la reconstrucción teórica de las creencias religiosas de la época Shang son los huesos oraculares, cuyo estudio sistemático se inició a principios del siglo XX. Fue gracias a su hallazgo que se pudo comprobar la existencia histórica de esta dinastía. Si bien una parte significativa del archivo de huesos oraculares fue destruida debido a la creencia en sus propiedades curativas, las piezas disponibles y el estudio académico de los sitios arqueológicos en el norte de China han servido para la elaboración de estudios eruditos que permiten penetrar en algunos aspectos de las creencias religiosas y la organización política de la época. Según lo expresa David N. Keightley, uno de los expertos más destacados en este campo:

“Las inscripciones adivinatorias de la dinastía Shang registran los intentos de los adivinos por identificar, anticipar, e influenciar las fuerzas espirituales que gobiernan el mundo. Aunque la mayor parte de los actos adivinatorios se refieren a la naturaleza y el tiempo para la realización de rituales y sacrificios, el resto cubre un gran espectro de temas políticos, económicos y sociales. El corpus en su conjunto provee una ventana directa a las preocupaciones casi cotidianas de los reyes de Shang tardío, permitiendo al historiador moderno reconstruir algunas de sus características más salientes, apenas registradas, si es que lo fueron, en los textos de la tradición recibida, de la cultura de la elite de la Edad de Bronce en los siglos treceavo y doceavo antes de la Era Común.”³⁰

Otro académico destacado, K. C. Chang resalta la importancia de la adivinación no sólo como forma de contacto con los ancestros que habitan el mundo trascendente, sino también como forma de registro histórico. En este aspecto es fundamental la tarea del “archivista” (史 *shi*).³¹ Gracias a los remanentes de esta práctica, los estudiosos contemporáneos han

³⁰ David N. Keightley, *Shang Oracle Bone Inscriptions*, copia Xerox, p. 8

³¹ Kwang - Chih Chang, *Shang Civilization*, Yale University Press, 1980. pp. 38-65

logrado enfocar los problemas de la sociedad Shang desde una perspectiva mucho más completa.

Gran parte de la bibliografía consultada señala el carácter religioso del poder del soberano como sostén principal del régimen de dominación socio - político de la China antigua.³² De hecho, lo político y lo religioso son aspectos indisolubles en el mantenimiento la legitimidad del Estado Shang, según ha quedado documentado en los huesos oraculares. Ambos elementos están presentes en el culto a los ancestros, práctica mediante la cuál los habitantes de los núcleos poblacionales que conformaban la China antigua mantenían su conexión con el mundo trascendente.³³

La cúspide de la aristocracia Shang, y en particular el rey (王 *wang*), eran los encargados de llevar a cabo los sacrificios y las adivinaciones en virtud de su descendencia directa del antepasado deificado (上帝 *Shangdi*), con la asistencia de una proto – burocracia de adivinos y archivistas. Vandermeersch señala al respecto lo siguiente:

“Para comprender de que manera va a desarrollarse la institución sacrificial es necesario no perder de vista la naturaleza de las relaciones que se establecen entre la función del sacerdote y la función del adivino en la China primitiva. El sacerdocio, en el culto a los ancestros era ejercido por el jefe de la familia, no era una función especializada. No había una casta sacerdotal: el sacrificio era ejecutado por el rey padre o por los miembros importantes de la comunidad familiar actuando a partir de su

³² Véase al respecto: Julia Ching, *Mysticism and Kingship in China. The Heart of Chinese Wisdom*, Cambridge University Press, 1997; K. C. Chang, *op.cit.* y *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Harvard University Press, 1983; y Jordan Paper, *The Spirits are Drunk. Comparative Approaches to Chinese Religion*, State University of New York Press, 1995.

³³ Flora Botton Beja, “El culto de los ancestros en China”, en De la Garza, Mercedes y María del Carmen Valverde Valdéz (coord.), *Teoría e Historia de las religiones*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1998. pp.

delegación. El sacrificante por lo tanto necesitaba aún más de ser guiado en el curso de sus acciones. De ello se sigue que fundamentalmente la adivinación aparece como verificación *a posteriori* de la correcta ejecución del sacrificio, en la proto-osteomancia, y luego deviene medio de regulación *a priori* del procedimiento sacrificial, en la osteomancia propiamente dicha. Sin embargo, su control se mantiene respetuoso de la función sacerdotal misma: los adivinos no se convierten en sacerdotes, dado que esto no podría sino llevar a la ruina completa del culto a los ancestros.”³⁴

Las actividades adivinatorias y sacrificiales estaban inicialmente reservadas a los estratos superiores de la sociedad Shang, aunque en épocas posteriores fue difundida a otros estratos, igualmente normada por las divisiones jerárquicas entre realeza, nobleza y plebe.³⁵ Las funciones mágico religiosas del soberano Shang están documentadas en los huesos oraculares. Estos dan cuenta de los temas que se referían a los ancestros en el mundo trascendente para encontrar respuestas a los problemas del mundo social.³⁶

La concepción general era que los sacrificios ofrecidos en el culto a los ancestros servían para nutrir el alma del difunto, de manera que este pudiera mantenerse activo en el más allá y velar por el bienestar de su familia.³⁷ La mayoría de las veces, las ofrendas eran presentadas por el descendiente masculino de mayor edad. Esta creencia no resulta exclusiva del pensamiento religioso de China, sino que era compartida por otras civilizaciones de la antigüedad.³⁸

³⁴ Léon Vandermeersch, *op. cit.*, p. 154

³⁵ Ver al respecto, Jordan Paper, *op. cit.*, pp. 47-48

³⁶ Para algunos ejemplos de esta práctica, vease David N. Keightley, *op. cit.*, pp. 9-14

³⁷ Arthur P. Wolf, *op. cit.*, pp. 145-159

³⁸ Anne-Marie de Waal afirma lo siguiente respecto al origen de esta forma de religiosidad: “En sociedades en que la práctica religiosa es, básicamente, una cuestión de familia, es de esperar que existan fuertes interrelaciones entre la organización de familia y la estructura religiosa. En estas sociedades, la naturaleza de la religión de la familia suele ser la del culto los ancestros.” Ver *Religion and Culture. An introduction to anthropology of religion*, Macmillan, 1968. p. 353

Tomando en cuenta estas consideraciones preliminares, puede rastrearse la génesis del poder mágico-religioso de los soberanos en la China antigua al proceso mediante el cual un clan en particular logra preeminencia política y militar, y promueve a sus ancestros al rango de deidades o semi-dioses. Según Jordan Paper, *“Llegada la Edad de Bronce, los clanes se habían acomodado jerárquica y ritualmente; el banquete sacrificial clánico ofrecido por el rey se constituía en ritual estatal reforzando, de hecho, legitimando, su autoridad política.”*³⁹ Al mismo tiempo, el soberano se convierte en el sacrificante exclusivo, arrogándose el monopolio de la comunicación con sus ancestros y, por intermedio de estos, con la jerarquía de seres trascendentes. El dominio político - militar se legitima a partir de la ocupación del campo de conocimiento de lo trascendente.

Wang Aihe establece el vínculo entre esta forma de estructuración político – religiosa y la cosmología de los “Cuatro Cuadrantes” – *Sifang* 四方 – al dar cuenta del proceso de monopolización y la jerarquización de las formas de contacto con el mundo trascendente en la dinastía Shang:

“Es en esta capacidad – de conectar a los seres humanos con el mundo de los dioses – que *Sifang*, como cuatro puntos cardinales, apunta a un centro. Era en este centro que el poder político se enraizaba, que el acceso al mundo de los dioses se monopolizaba, y que el conocimiento de lo divino – del cosmos y del mundo de los dioses y los espíritus – se lograba mediante la adivinación y el ritual. También era en este centro que este conocimiento divino y esta dominación política se encontraban. Siendo que el dios de lo alto comandaba todas las fuerzas del universo, monopolizar el acceso al mundo de *Di* significaba ganarse la asistencia divina

³⁹ Jordan Paper, *op. cit.*, p. 47

y manipular las fuerzas cosmológicas, al mismo tiempo que se dominaba el poder político. Los reyes Shang lograron este monopolio mediante el culto a los ancestros.”⁴⁰

La actividad del sacrificante en el culto a los ancestros adquiría una dimensión política en cuanto era el soberano quién la realizaba, dado que sus antepasados deificados velaban por el bienestar no solo de la familia real, sino de toda la comunidad. El poder político implica la subordinación de los subalternos, pero a la vez conlleva la responsabilidad por su bienestar, como lo demuestra la narrativa del sacrificio del Rey Tang 湯, fundador de la dinastía Shang, recogida en las *Analectas* de Confucio:

“Si yo, El Solitario, he cometido alguna ofensa, estas no han de ser atribuidas a los miles de personas. Si los miles de personas han cometido ofensas, las mismas deben recaer únicamente sobre mí, El Solitario. La falta de mérito de El Solitario no debe ser motivo para que el Señor de las Alturas, los fantasmas y los espíritus dañen las vidas de los miles de personas.”⁴¹

A partir de esta noción, se desarrolla el vínculo entre mandato e idoneidad, que será fundamental en los discursos legitimantes de la dinastía Zhou y posteriormente sería aprovechado para justificar el sistema imperial - burocrático. Los reyes sabios de la antigüedad eran modelos de rectitud, porque mediante la conducta apropiada habían ordenado el mundo social y logrado recomponer la armonía con el mundo trascendente.

El equilibrio entre ambos elementos era casi siempre inestable, y la función del soberano era prevenir catástrofes, o bien mantener la relativa armonía del universo. Esto podía

⁴⁰ Wang Aihe, *op. cit.*, p. 37

⁴¹ Burton Watson en *Analectas* XX, 1. También en *Lushi Chunqiu* 9:3b, 4^a. Citado en Julia Ching, *op.cit.*, p. 21

lograrse con recurso a la función ordenadora del soberano, que implicaba un vínculo privilegiado en la comunicación de ambos planos de existencia.

Un fragmento del *Huainanzi* 淮南子, una compilación de textos cosmológico - políticos del siglo II a. C., auspiciada por Liu An 劉安, príncipe del poderoso reino de Huainan 淮南, da cuenta de esta capacidad del soberano. En el capítulo “*Lanming*” 覽冥訓, describe la potencia cósmica del soberano, recurriendo a la figura del mítico Emperador Amarillo, Huangdi 黃帝:

“En tiempos remotos, Huangdi ordenó todo el Cielo, y Li Mu y Taishan Ji le asistieron. A partir de esto, él puso en orden el curso del Sol y el de la Luna, puso en orden el *qi* del *yin* y *yang*, reguló la extensión de las estaciones, corrigió los números del calendario, diferenció a los humanos en hombres y mujeres, y a los animales en machos y hembras, definió claramente lo superior y lo inferior, y creó las distinciones de rango entre los nobles y los plebeyos [...]. Las leyes y las órdenes eran claras y no oscuras.”⁴²

El mismo capítulo continúa:

“Desde entonces, el Sol y la Luna fueron difusos y brillantes, las estrellas y constelaciones ya no perdieron su curso, el viento y la lluvia llegaron en temporada y moderadamente, los cinco granos crecieron y maduraron, los tigres y lobos dejaron de atacar salvajemente, los buitres dejaron de rapiñar salvajemente, los fénix sobrevolaron el jardín, y el *jilin* anduvo por el país.”⁴³

⁴² *Huainanzi*, “*Lanming*”, 6.6b. Citado en Michael Puett, *op. cit.*, p.269

⁴³ *Huainanzi*, “*Lanming*”, 6.7a. Citado en Michael Puett, *op. cit.*, p.269

El orden cósmico y el orden social son dos aspectos de una misma acción del soberano. Su actividad regula todos los ámbitos de existencia posibles, y su benevolencia resuena en las múltiples manifestaciones de la naturaleza. Siguiendo a Puett en su análisis de estas narrativas, “*gracias a las acciones de Huangdi, el cosmos funcionaba como corresponde.*”⁴⁴

Esta potencia cósmica del soberano es el corolario de la apropiación del campo de saber cosmológico y la restricción de la comunicación con las fuerzas trascendentes. En el capítulo “*Chuyu*” 楚語 del *Guoyu* 國語, un texto de finales del siglo cuarto a. C., un consejero hace un recuento de cómo se quiebra la comunicación entre el Cielo y la Tierra, las calamidades que se suceden a partir de esto, y la restitución del orden mediante un ordenamiento administrativo de las funciones trascendentes:

“Antiguamente, los hombres y los espíritus no se mezclaban. En aquél tiempo existían algunas personas tan perspicaces, poseedoras de una notable claridad mental, y tan reverenciales que su entendimiento les permitía comprender aquello que está por encima y aquello que está por debajo, su sagacidad les permitía iluminar aquello que es distante y profundo. Por lo tanto, los espíritus podían descender (y residir) en ellos. Los poseedores de tales poderes eran llamados *xi* (chamanes), si eran hombres, y *wu* (chamán), si eran mujeres. Ellos eran los encargados de supervisar las posiciones de los espíritus en las ceremonias, les ofrecían los sacrificios, y se ocupaban de los asuntos religiosos. Consecuentemente, las esferas de lo profano y lo divino mantenían su distinción. Los espíritus enviaban sus bendiciones al pueblo, y aceptaba las ofrendas que estos le hacían. No había calamidades naturales.

⁴⁴ Michael Puett sugiere que la intención de los autores del *Huainanzi* era la de identificar las políticas de centralización promovidas por el soberano de su época, el emperador Wu de Han, con las medidas del mítico Huangdi con el objetivo de criticarlas. Para ello, los autores del *Huainanzi* aprovecharon la figura de otro soberano mítico, Fu Xi, cuya sabiduría y benevolencia superiores se manifestaban en su práctica de gobierno. Pero aún así, los autores del *Huainanzi* reconocen la potencia cósmica del soberano Han. *op. cit.*, p.269

En los tiempos de degeneración de Shao - hao (tradicionalmente ubicado en el vigésimo sexto siglo a. C.), los nueve Li transformaron la virtud en desorden. Los hombres y los espíritus se entremezclaron, con cada familia realizando indiscriminadamente y por si misma las observancias religiosas que anteriormente habían sido dirigidas por los chamanes. Como consecuencia, los hombres perdieron su reverencia por los espíritus y los espíritus violaron las reglas de los hombres, y se sucedieron las calamidades naturales. Por ello, el sucesor de Shao -hao, Chuan - hsü, le encargó a Ch'ung, el Gobernador del Sur, que se ocupara de los asuntos del Cielo para determinar el lugar apropiado de los espíritus; y a Li, Gobernador del Fuego, que se ocupara de los asuntos de la Tierra para determinar el lugar apropiado de los hombres. Esto es lo que quiere decir "cortar la comunicación entre el Cielo y la Tierra."⁴⁵

K. C. Chang toma esta narrativa como prueba de la creencia en que el Cielo poseía la totalidad de la sabiduría sobre los asuntos de los seres humanos, y que el acceso a esa sabiduría era un requisito esencial para la autoridad política. Según Chang, en la antigüedad los chamanes habían servido para que cualquier familia tuviese acceso a esa sabiduría, pero una vez que el Cielo y la Tierra se separan, es necesario controlar el vínculo entre ambos mundos. De acuerdo con su análisis, es a partir de entonces que los chamanes se convierten en figuras preeminentes en las cortes y el rey se transforma en el chamán principal, asistido a su vez por otras figuras religiosas.⁴⁶ Aunque esta interpretación de este párrafo del *Guoyu* haya sido discutida por otros académicos⁴⁷, la contribución de K. C. Chang al estudio de este proceso histórico consiste precisamente en haber resaltado la importancia del ceremonial religioso en la legitimación del poder político.

⁴⁵ *Guo Yu*, "Chu yu". Citado en K. C. Chang, *Art, Myth and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, pp. 44-45. Ver también Jean Levi, *op. cit.*, pp. 202-203

⁴⁶ K. C. Chang, *Art, Myth and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, p. 45

⁴⁷ Interpretaciones alternativas de este texto pueden encontrarse en Jean Levi, *op. cit.*, pp. 203-206 (ver *supra*, p. 7, nota 8); Michael Puett, "Humans and Gods: The Theme of Self-Divinization in Early China and Early Greece", en *Early China / Ancient Greece. Thinking Through Comparisons*, Steven Shankman / Stephen Durrant (ed.), State University of New York Press, 2002. p. 65

Un estudio detallado del tema excede los límites del presente ensayo, baste con decir que ya sea como chamán o como sacrificante, el soberano era la cúspide de la jerarquía religiosa. En este capítulo se retoma esta idea a fin de entender el desarrollo del vínculo indisoluble entre ambas formas de dominación a lo largo de la historia de China antigua e imperial. Es precisamente en el período Shang, y más tarde, con las sucesivas reelaboraciones cosmológicas de la dinastía Zhou, que se sientan las bases para lo que siglos más tarde se constituiría en el pilar fundamental del régimen imperial; la jurisdicción del soberano sobre ambos planos de existencia, el inmanente y el trascendente.

b. Orden cósmico y religión de estado: las correspondencias orgánicas en el pensamiento político en China imperial

Para definir los alcances del concepto de las correspondencias orgánicas en el presente apartado se retoma la propuesta de John B. Henderson en su obra “The Development and Decline of Chinese Cosmology”. En el primer capítulo de la misma, Henderson aclara que *“el pensamiento correlativo en general traza correspondencias sistemáticas entre varios órdenes de la realidad o ámbitos del cosmos, como el cuerpo humano, el cuerpo político, y los cuerpos celestes. Asume que estos órdenes relacionados como un todo son homólogos, y que se corresponde uno con otro en algún punto básico, incluso, en algunos casos, que su identidad está contenida una dentro de otra.”*⁴⁸

⁴⁸ John B. Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, Columbia University Press, New York, 1984. p. 1

A partir de esta noción, se rastrean dos ideas centrales del pensamiento cosmológico constitutivas de los discursos legitimantes del poder político en Han: la secuencia de los “cinco agentes” o de las “cinco fases” (tierra, madera, metal, fuego, y agua) – *Wuxing* 五行-⁴⁹ según la cual cada dinastía gobernaba identificándose con uno de estos – por un lado; y la función ordenadora del ritual imperial, que servía para mantener el orden cósmico, a la vez que era ejemplo moralizante que marcaba las pautas de conducta a ser reproducidos en los distintos estratos sociales, por el otro. Ambas ideas formaban parte del debate sobre la naturaleza del gobierno y la función de la autoridad imperial. Las diferentes posturas sobre la interrelación entre la ordenación del Cielo y la ordenación del mundo social tenían sus implicancias en el discurso político.

En el análisis subsiguiente, se rescatan algunos de los discursos cosmológicos más relevantes con el objetivo de resaltar la importancia de la figura imperial en el mantenimiento del orden cósmico por el poder político central, dado que esta será la base de la autoridad delegada de los representantes del emperador en sus respectivas jurisdicciones.

b.1 La secuencia de los cinco agentes y las sucesiones dinásticas en el discurso político de la dinastía Han

⁴⁹ En su brillante análisis sobre la transformación del pensamiento cosmológico en el período de transición entre Shang y Zhou, Wang Aihe rastrea la génesis de la categoría *Wuxing*, y presenta una breve reseña del debate acerca de su traducción correcta, optando por utilizar el término chino a lo largo de su obra. Ver Wang Aihe, *op. cit.*, p. 3. Para los objetivos de esta tesis “cinco fases” o “cinco agentes” son traducciones igualmente válidas y se usan alternativamente según se busque enfatizar el aspecto dinámico o estático de las etapas en sucesión.

Es preciso aclarar de qué manera la “Teoría de las Cinco Fases” constituye un factor legitimante del poder político en los discursos de la dinastía Han. Es indispensable pensar desde dónde y para qué público se elaboran estas correspondencias, a fin de poner de manifiesto sus implicaciones políticas.

En un capítulo dedicado a la creación del Imperio, Michael Puett da cuenta de la importancia que tenía la secuencia de los cinco elementos para explicar y legitimar a la dinastía gobernante, a la vez que permitía deslegitimar a la dinastía anterior.⁵⁰

Durante el primer Imperio unificado se había hecho el esfuerzo por legitimar las instituciones represivas y la actividad militar a partir de la secuencia de elementos cósmicos. El agua pasa a ser el elemento bajo el que Qin Shi Huangdi 秦始皇帝 establece su régimen político, siguiendo el movimiento natural del cosmos. Este paralelismo implica también la asociación con el invierno, los castigos, la ley, el color negro, el *yin*, lo femenino, todos ellos elementos correlativos. Al plantear que la dinastía Qin sucede a Zhou de la misma manera que el agua vence al fuego, o que el invierno sucede al otoño, se justifica no sólo la conquista del poder político, sino también la innovación en las instituciones que permitirán la unificación imperial.

⁵⁰ Michael Puett, *The Ambivalence of Creation*, Stanford University Press, 2001. pp. 141-176

De acuerdo a esta concepción, los preceptos de gobierno de Qin se correspondían con el advenimiento de una nueva fase, por lo tanto, eran cosmológicamente adecuados y políticamente legítimos. Sin embargo, algunos pensadores políticos contemporáneos consideraron que la trasgresión más radical del soberano de Qin fue autoproclamarse Emperador (帝 *di*), ya que esto implicaba igualarse a los gobernantes míticos cuya función no era ordenar, sino crear instituciones de gobierno.⁵¹

El objetivo en este apartado es poner de manifiesto la tensión entre la legitimación a partir de la continuidad y el precedente, y la invocación de la libertad creadora para establecer un orden acorde al ciclo cósmico. Ambas corrientes se cruzan en los escritos políticos auspiciados por el estado de Qin (*Shangjunshu*, *Han Feizi*, etc.)⁵², sin embargo, la segunda prevalece como figura central del discurso legitimante, como se puede ver a partir de la siguiente inscripción:

“Es el vigésimo octavo año. El primer emperador ha creado un nuevo comienzo (*zuo shi*).

Ha puesto en orden las leyes, estándares, y principios para los miles de cosas...

Todo bajo el Cielo se ha unificado en el corazón y es sumiso en su voluntad.

Los implementos tienen una única medida, y las grafías se escriben de una sola manera...

Él ha rectificado y dado orden a las distintas costumbres...

Sus logros sobrepasan a los de los cinco gobernantes míticos (*di*)”⁵³

⁵¹ *Ibid.* p. 142

⁵² Ver *infra*, Capítulo III, p. 50 y nota 66

⁵³ *Shiji*, 6. 245, en Michael Puett, *The Ambivalence of Creation*. pp. 146-147

La pretensión de superioridad del régimen establecido iba acompañada de la idea de perennidad. Se esperaba que las instituciones establecidas fueran la base perdurable e inmutable del orden social por incontables generaciones.

Existía una idea cosmológica subyacente a esta pretensión: al considerar que la fase “tierra” había sido el primer elemento en la secuencia cósmica, aquel bajo el que gobernó el mítico Emperador Amarillo, se consideraba que el agua, elemento apropiado por la dinastía Qin, sería el último y definitivo del ciclo, marcando su máxima expresión política y social.

Contra la pretensión de su primer emperador, la dinastía Qin no duró mucho. Tras la muerte de Shi Huangdi en 210 a. C., su hijo fue incapaz de mantener su legado, y las instituciones del estado centralizado fueron atacadas, no sólo discursivamente, sino también mediante campañas militares organizadas por los príncipes “feudales” que habían perdido paulatinamente su posición predominante durante el proceso de unificación y centralización administrativa del Imperio.

Las dos figuras más importantes de este período son Liu Bang 劉邦 (posteriormente el Emperador Han Gaozu 漢高祖) y Xiang Yu 項羽, caudillo del estado sureño de Chu 楚, quien dirige las fuerzas principales en la guerra que siguió a la desintegración de la primera dinastía imperial. Tras derrotar a los ejércitos de Qin, ambos líderes combaten entre ellos

por la hegemonía política y militar, siendo finalmente Liu Bang quién logra la victoria y accede al trono imperial en 202 a.C.⁵⁴

El establecimiento de la dinastía Han significó un compromiso entre la continuidad de las instituciones de Qin y el regreso al orden sociopolítico de la dinastía Zhou. Su organización administrativa ponía de manifiesto este compromiso, y el equilibrio inestable que este suponía.⁵⁵ Más allá de su solución para el problema de la división administrativa, Liu Bang decide apropiarse de una innovación simbólica de la dinastía precedente, y adopta el título de *di*, legitimando así la institución imperial que garantizaba en mayor medida la unidad del cuerpo político.

Si bien con la fundación de la dinastía Han se recupera la institución imperial heredada de Qin, se le niega a esta última dinastía su legitimidad, haciendo uso discursivo de la secuencia de elementos. Han Gaozu decide gobernar bajo el elemento agua, siguiendo al fuego de Zhou. Al negarle a la dinastía Qin la correspondencia con un elemento del ciclo cósmico, los ideólogos de principios de Han no hacían más que definir la conquista y los actos de gobierno de la dinastía anterior como una usurpación, al mismo tiempo que se aprovechaban sus instituciones políticas.

La tendencia hacia la centralización iniciada en Qin tendrá sus contramarchas en la medida en que la casa gobernante de la dinastía Han busca conciliar los intereses del poder central con los de los príncipes que abogaban por una mayor autonomía local. Esta tensión va a

⁵⁴ Ambas biografías están disponibles en español en John Page, *Los Adversarios. Dos biografías de las Memorias Históricas de Sima Qian, Gran Historiador de China*, El Colegio de México, 1979.

⁵⁵ Michael Puett, *The Ambivalence of Creation*, p. 150-152

definirse en favor de la centralización a partir de la ocupación del reino de Huainan en el año 122 a. C., durante el reinado de Han Wudi 漢武帝.

La centralización política estuvo acompañada de campañas militares y misiones diplomáticas en los confines del Imperio. A esto le siguieron medidas para controlar los pilares de la economía a partir de la creación de monopolios de estado en las industrias claves. Muchas de estas medidas fueron reprochadas por ministros y consejeros de tradición confuciana que prestaban servicio a la corte imperial.⁵⁶

Puett señala otro elemento que sirvió para legitimar las políticas de Han Wudi, la decisión de abrir puestos oficiales para los eruditos confucianos (*boshi* 博士) en 136 a. C. Según este autor, esta acción no puede atribuirse a la adopción de las ideas de Dong Zhongshu, filósofo contemporáneo al que se le atribuye la responsabilidad de crear el “confucianismo imperial”, es decir, la adaptación de los principios y valores del confucianismo a las necesidades del nuevo sistema político.⁵⁷ De hecho, los confucianos argumentaron fuertemente en contra de la centralización imperial.⁵⁸ No obstante, fue durante este período que los representantes de la escuela confuciana se convirtieron en burócratas al servicio de la administración imperial en toda su extensión.

La relación de Wudi con los confucianos, aunque conflictiva, se basó en la necesidad sistémica de reconocimiento mutuo. Wudi busca la aprobación de los eruditos apegándose a

⁵⁶ Ver las discusiones sobre las políticas del Estado Han en los Discursos de la Sal y el Hierro (*Yan tie lun* 鹽鐵論) de Huan Kuan 桓寬. Existe una traducción al inglés bajo el título: *Discourses on salt and iron: a debate on state control of commerce and industry in ancient China, chapters I-XXVIII*, Esson M. Gale (trad.), Editorial Ch'eng Wen, 1967.

⁵⁷ Ver *supra*, p. 6, nota 7

⁵⁸ Michael Puett, *The Ambivalence of Creation*, p. 169-170

los ritos establecidos y promoviendo la enseñanza de los Clásicos. De hecho, busca igualarse a los gobernantes míticos, realizando el sacrificio a los dioses del Cielo y la Tierra (封禪 *fengshan*). Como contraprestación, los eruditos de la corte legitiman su mandato registrando portentos que daban cuenta de que el Cielo manifestaba su aceptación del mandato de Han Wudi.

Lo más significativo de este período es la revaloración de la dinastía precedente. Han Wudi decide cambiar el color y el elemento bajo el cual gobierna su dinastía, adoptando la tierra en lugar del agua. Según Puett, esto marca el reconocimiento de la dinastía Qin como legítima según el esquema cosmológico, y la aceptación de sus innovaciones institucionales como valiosas. Esto supone la continuidad con la tradición de Qin del estado centralizado, las campañas militares y los castigos; mientras que la renovación del ciclo suponía un nuevo comienzo. Se vuelve al primero de los elementos, la tierra, el elemento del mítico Emperador Amarillo, el cual, al igual que Han Wudi, había sido capaz de aprovechar los implementos heredados de un pasado violento para poner orden en el reino.⁵⁹

b.2 El Emperador y los funcionarios imperiales como ordenadores del cosmos

Considerando la importancia política de la elaboración de los esquemas cosmológicos, es evidente su vínculo estrecho que para los pensadores políticos de China antigua existía entre el ordenamiento cósmico y el de la administración estatal.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 92-140

Esta correlación no sólo funcionaba por la acción de fuerzas cósmicas irreversibles, sino que el ordenamiento político del mundo social debía servir activamente al mantenimiento del orden en ambos planos de existencia. El Emperador era el principal responsable de realizar las acciones pertinentes para ordenarlos, tal como se refleja en los fragmentos del *Huainanzi* analizados anteriormente. Jacques Gernet recupera una noción ampliamente difundida en las narrativas analizadas y sugiere lo siguiente:

“Los datos chinos revelan esquemas conceptuales originales: no se trata de la idea ampliamente difundida del poder de coacción y de dominación lo que está en primer plano, sino aquél de la puesta en orden y de organización del espacio de la sociedad. El emperador chino no se ocupa de dar órdenes, sino que al ocupar la posición más eminente en una jerarquía que de hecho es universal, él da sus medidas al mundo”⁶⁰

El emperador ocupa la cúspide de la jerarquía político-religiosa estatal, cuenta con las prerrogativas más amplias en el ejercicio de su mandato y es soberano absoluto del pueblo, pero a la vez es responsable de garantizar el bienestar de sus súbditos y mantener el orden cósmico. Como pudo observarse en la narrativa del sacrificio del rey Tang, citada anteriormente, el poder absoluto es a la vez, responsabilidad absoluta.

Esta responsabilidad absoluta no puede ser compartida, pero si puede delegarse parcialmente. Para llevar a cabo su misión de ordenar el extenso territorio y hacer llegar su

⁶⁰ Jacques Gernet, “Comment se présente le concept d’empire à la Chine ancienne”, en Maurice Duverger, *Le concept d’empire*, Presses Universitaires de France, 1980. p. 409-410

benevolencia a la totalidad de la población, el emperador cuenta con el apoyo de un cuerpo de burócratas letrados.

Estos burócratas letrados no sólo realizan actividades “seculares”, sino que forman parte de un entramado administrativo y litúrgico que los habilita para enfrentar y subordinar a las fuerzas trascendentes y a sus representantes.

En parte, fue gracias a la elaboración cosmológica de Dong Zhongshu que se consigue incorporar definitivamente la figura del emperador como nexo entre el orden cósmico y el orden social, a la vez que se les otorga una importancia decisiva a los textos de la tradición “confuciana” como reserva permanente del conocimiento requerido para llevar adelante funciones de gobierno. Michael Loewe enfatiza la importancia del esquema cosmológico político presentado por Dong Zhongshu y afirma lo siguiente:

“Tung Chung-shu logró presentar exitosamente al gobierno imperial como un medio legítimo para organizar a los hombres en un cierto lugar y de cierta manera que encajara con los otros elementos del universo. Su éxito se basó en la aplicación de la teoría *wuxing* a las instituciones humanas y en la aceptación de normas éticas (...) Tung Chung-shu estableció su propio sistema cósmico e invocó la autoridad intelectual y los preceptos éticos de un maestro muy reconocido, Confucio, con un nuevo grado de énfasis.”⁶¹

Este esquema cosmológico en el que el ciclo de los cinco agentes se complementa con la medida ética impuesta a partir de la figura de Confucio sirve para legitimar a aquellos eruditos de tradición “confuciana” en sus funciones de gobierno. De hecho, Dong

⁶¹ Michael Loewe, *Divination, Mythology, and Monarchy in Han China*, Cambridge University Press, 1994. p. 125

Zhongshu probablemente haya buscado dotar a este grupo social de algunos elementos que le permitirían convertirse en guardianes del sistema imperial – burocrático, y contralores de su figura más encumbrada, el emperador.

Estos eruditos serán a partir de entonces, las figuras visibles del sistema imperial – burocrático en la totalidad del extenso territorio de China, y serán los encargados de transmitir la cosmología imperial, subordinando (incluso eliminando) la multiplicidad de cosmologías y cultos locales que se encontrarían a su paso.⁶²

Uno de los trabajos más útiles para interpretar este fenómeno es la obra de Jean Levi, *Los funcionarios divinos*, citada anteriormente.⁶³ En la tercera parte, Levi se dedica a presentar las funciones trascendentes de la burocracia imperial como una parte de su obligación política de ordenar el cosmos. En este sentido, el sinólogo francés sugiere lo siguiente:

“La burocracia, antes de ser un sistema de administración de los hombres, es una reproducción simbólica del universo, más aún, procede de la naturaleza del mito, ya que realiza, también ella, una clasificación de lo real según unos códigos y unas oposiciones estructurales. Por eso encuentra su justificación en la cosmología, esta le ofrece una garantía mística. Magnificada por la liturgia, no contiene un “departamento de lo sagrado” porque toda ella es sagrada: ¡por el sistema de traslación simbólica, los oficios se transforman en sacrificios!”⁶⁴

⁶² “El Estado es, por otra parte, constantemente forzado a controlar y a poner bajo su patronazgo a los diversos cultos, religiones y comunidades religiosas, usando un rigor extremo con respecto a las formas de vida religiosa independientes.” Jacques Gernet, *op. cit.*, p. 400

⁶³ Jean Levi, *op. cit.*, p. 185 -245

⁶⁴ *Ibid.*, p. 210

Si toda la burocracia es sagrada es porque su propia existencia es indisociable de la cosmología imperial. Si bien los eruditos burócratas se convierten en garantes del sistema imperial, permanecen dependientes de la figura imperial en muchos sentidos. De hecho, los magistrados imperiales que servían en las provincias y en las localidades del interior de China durante la dinastía Han guardaban una relación de subordinación y dependencia respecto del poder central.

Esta dependencia era tanto económica y política, como simbólica. Para los objetivos de la presente tesis, alcanza con definir someramente las dos primeras, para dedicarle el apartado a la dependencia simbólica.

La dependencia económica estaba dada por la misma estructura de recaudación de impuestos, cuya recolección se efectuaba a nivel local, pero su utilización era decidida en las instancias centrales, con escasa o ninguna autonomía financiera por parte de los delegados del poder imperial. Si bien prácticamente todos los funcionarios contaban con una propiedad familiar que les había permitido dedicarse a los estudios clásicos, en el esquema político – económico del incipiente sistema imperial - burocrático, los funcionarios imperiales dependían en principio de su salario para asegurar su reproducción cotidiana cuando estaban alejados de su lugar natal. Las buenas relaciones con las familias notables locales podían asegurar en gran medida la cuota extra de bienestar material, acorde con el prestigio social y el poder político del que gozaba el magistrado. Esto último dotaría al burócrata letrado de las herramientas para adquirir tierras, incrementando así su patrimonio y asegurándose un retiro decoroso.

La dependencia política se manifiesta en la rígida jerarquía burocrática en la que ingresaban los literatos que cumplían funciones administrativas en las diferentes instancias gubernamentales. Los escalafones estaban previamente definidos y los ascensos eran resultado, al menos idealmente, de una evaluación impersonal de las capacidades teóricas y el desempeño concreto de un funcionario en su cargo. La prohibición de que los funcionarios sirvieran en su provincia natal servía para reforzar ambas formas de dependencia, ya que de esa manera el poder central impedía la formación de polos autónomos de poder.

Por último, existe la dependencia simbólica del poder central, basada en la premisa de que el funcionario actúa como representante del emperador en su jurisdicción. De hecho, se considera que sus funciones son una reproducción en menor escala de las funciones imperiales. En la medida que aumenta el status administrativo de la jurisdicción, aumentan las responsabilidades del funcionario en el mantenimiento del orden. Cada funcionario es, por lo tanto, partícipe en cierto grado de la gracia imperial que permite ordenar el cosmos.

Citando nuevamente a Jean Levi:

“Si bien los seis ministerios o el Palacio de las Luces manifiestan el papel religioso del rey, en la otra punta de la cadena el acto de gobernar recae sobre las representaciones correspondientes a las funciones ejercidas no ya en el palacio o en el centro administrativo, sino en todo el territorio. Los funcionarios provinciales, implicados en la vida local, harán comprender, mejor aún que las instituciones centrales, las relaciones entre lo

administrativo y lo religioso, tanto más cuanto que esos funcionarios se sitúan en el mismo plano que otros agentes especializados en lo religioso y con los cuáles se encuentran en conflicto.”⁶⁵

Esto debía ser entendido así por las distintas poblaciones del interior de China, ya que los magistrados eran la figura visible del poder central en la etapa de expansión y consolidación del sistema imperial – burocrático. La figura del magistrado era formalmente suprema en su jurisdicción, así como la voluntad imperial era suprema en la totalidad del Imperio.

En el Capítulo IV se analizan las funciones trascendentes de la burocracia imperial china según aparecen en las narrativas de la época. En ellas se verá reflejada con mayor claridad, la función ordenadora del cosmos que comparten los eruditos al servicio del Imperio y como ésta cosmología entra en conflicto con las nociones del mundo trascendente propias de los poblados del interior.

⁶⁵ Levi, J., *op. cit.*, p. 215

Capítulo III ***Los eruditos confucianos y sus prácticas de poder-saber***

a. Conocimiento y poder político en el período clásico y en el sistema imperial

En los años de desorden de finales de la dinastía Zhou, (circa 475 - 221 a. C.), la competencia política y militar se desarrolla a la par de la competencia entre distintas corrientes filosóficas. Los enfrentamientos entre estados que movilizaban sus ejércitos para conquistar los territorios adyacentes y las intrigas diplomáticas utilizadas para ganar la batalla antes de que ésta empiece, estaban acompañados de discusiones entre eruditos de las cortes sobre la mejor forma de preservar el poder.

De esta manera, los hombres instruidos de la época ofrecían sus servicios a los príncipes que estuvieran dispuestos a escuchar sus argumentos y seguir sus consejos. En estos debates los representantes de las distintas corrientes de pensamiento buscaban promover su filosofía política al rango de doctrina de Estado, con el objetivo de consolidar el poder en el contexto de la decadencia de las instituciones de Zhou.

Para garantizar la supervivencia del reino en un período de inestabilidad, algunos consejeros sugerían que la principal preocupación del príncipe debía ser la acumulación de recursos bélicos y el control de la población a partir de un estricto sistema de premios y castigos. Se les llamó “legalistas” - *fajia* 法家 - ya que algunos de sus representantes enfatizaban la importancia de contar con leyes escritas para garantizar el respeto al orden público. El exponente teórico más representativo de esta vertiente del legalismo fue Shang

Yang 商鞅 (siglo IV a. C.), cuyas ideas políticas están expuestas en una obra titulada *Shangjunshu* 商君書 (“El Libro del Caballero Shang”). Sin embargo, esta no era la única, ni la principal preocupación de los representantes de esta corriente de pensamiento político. Por ejemplo, Shen Buhai 申不害 (siglo IV a. C.) enfatizaba la importancia del funcionamiento adecuado de la burocracia y del control del soberano sobre todas las instancias de decisión. Ambas vertientes son retomadas y reelaboradas en una teoría política coherente por Han Feizi 韓非子 (c. 280 – 233 a. C.).⁶⁶

Los promotores de este tipo de medidas encontraron un ambiente propicio para la difusión de sus ideas en el estado de Qin, situado en el extremo occidental del sistema de estados de fines de Zhou. Las medidas implementadas por este estado sirvieron para consolidar un aparato militar que le permitió conquistar a los demás reinos, y establecer el primer Imperio unificado de la historia de China en 221 a. C. Durante el reinado de Shi Huangdi, el primer emperador de la dinastía Qin, las instituciones seculares de control de la población se complementaron con otras formas de consolidación del poder político, vinculadas a los sacrificios a los dioses y la proyección de la figura imperial como deidad.

En los capítulos precedentes, se tomaron en cuenta las particularidades y los antecedentes de este tipo de práctica político-religiosa. También se resaltó el hecho de que las premisas mágico-religiosas fueron piedra angular en la construcción del sistema imperial en China

⁶⁶ Para una introducción al desarrollo de ambas vertientes del pensamiento legalista, vease Creel, H.G., “The Fuchia, legalists or administrators?”, en *What is Taoism?: and Other Studies in Chinese Cultural History*, University of Chicago, 1970. También Benjamin Schwartz *The World of Thought in Ancient China*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1985. pp. 321-349

desde su génesis. Por lo tanto, en este apartado alcanza con subrayar la pretensión de contacto con las fuerzas trascendentes como factor legitimante de un poder político cuya doctrina de estado parecería, en un primer análisis, preocupada únicamente con formas seculares de control de la población y de la burocracia.

No obstante su éxito inicial, el sistema establecido, la dinastía Qin tuvo una duración muy corta. El sucesor de Shi Huangdi se vio forzado a abdicar en 209 a. C., y nuevamente se fragmentó el poder político en varios reinos. Del conflicto bélico resultante, surge la primacía del reino de Han, con la figura de Liu Bang como el *primus inter pares* en la alianza que derrota a las fuerzas de Xiang Yu. Pero ocurre que una vez consolidado el poder, no se restituye el viejo sistema de estados de la dinastía Zhou, sino que se busca recomponer el sistema imperial, aunque con algunas concesiones.

Desde el plano simbólico, resulta significativo notar que el primer emperador Han, quién recibió el nombre póstumo de Gaozu, consideró que, a pesar de los excesos del tirano de Qin, la unidad de la totalidad del territorio chino (*tianxia* 天下) había sido un logro fundamental para el desarrollo político y la armonía social. Las instituciones imperiales no habían sido el problema, sino más bien el hecho de que las medidas coercitivas no habían sido morigeradas por otras formas consensuales de proyección del poder político.

En esta evaluación de la historia reciente comenzó a prevalecer el punto de vista del grupo de eruditos “confucianos”, quienes promovían una filosofía política basada en el estricto apego a las conductas ejemplares del pasado como recurso para mantener el orden social.

Estas conductas eran imperativas en todos los estratos sociales, implicando subordinación y reciprocidad en las relaciones jerárquicas.

Al promover este tipo de discurso y convertirse en garantes de la propiedad ritual, los confucianos logran ocupar la posición preeminente en su vínculo con el poder central. El tipo de saber con el que cuentan - el conocimiento erudito de los textos Clásicos de la tradición china - los habilita para la función de gobierno. Dado que los textos clásicos eran guía de rectitud en los comportamientos sociales y ofrecían el conocimiento de los principios de gobierno, su estudio intensivo convertía al erudito en potencial burócrata imperial. Esta es la condición *sine qua non* para el ejercicio del poder político y para el reconocimiento social en China tradicional.

El sistema de exámenes oficiales para ingresar a la carrera de funcionario se desarrolla a partir de las dinastías Sui 隋 (581 – 618 A.D) y Tang 唐(618 – 907 A.D), pero tiene algunos antecedentes relevantes en el período de Han. En este período, el reclutamiento de funcionarios se realizaba complementando la evaluación del mérito literario - político con el sistema tradicional de recomendaciones personales.

Los textos clásicos estaban al alcance de cualquiera que contara con recursos como para acceder a una educación básica, pero su interpretación y su uso político fueron apropiados por un grupo particular que se identificaba con una aproximación particular al estudio de la historia. Estos eruditos veneraban la figura de Confucio como el “Maestro” por antonomasia, y consideraban que las conductas de los reyes sabios de la antigüedad debían

ser tomadas como guía de cualquier soberano. Genéricamente se les conoce como “confucianos”, y se denomina a su escuela *rujia*⁶⁷. Confucio no fue el fundador, pero sí el exponente más destacado de esta corriente de pensamiento.

Dado que en los escritos identificados con esta corriente de pensamiento se enfatizan el respeto por el precedente y el apego a las conductas de acuerdo a los ritos establecidos, se le considera opuesta a la corriente de pensamiento legalista, que, a partir de los escritos de Shang Yang, sostenía la necesidad de actuar según las condiciones presentes.⁶⁸ A pesar de esta y otras diferencias, los eruditos de una u otra escuela contaban con un trasfondo educativo común y algunos acuerdos básicos en cuanto a la jerarquización de las relaciones sociales.

Los debates entre estas y otras corrientes filosóficas se llevaban a cabo en contextos particulares y en consideración a intereses contingentes. Por lo tanto, los desacuerdos podían ser superados oportunamente, gracias al trasfondo social y formativo común a los exponentes de las diferentes tradiciones de pensamiento. Para ilustrar este punto, resulta útil recurrir a Benjamin Schwartz, quién se ocupa de señalar que:

⁶⁷ Lionel Jensen discute la aplicabilidad del término “confuciano” en su estudio sobre la interpretación que los jesuitas hicieron de esta “secta” u “orden”. Propone en cambio utilizar el vocablo chino *ru* para referirse a esta corriente de pensamiento y a sus exponentes en el entramado sociopolítico que garantizó su preeminencia a lo largo del sistema imperial. *op. cit.*, p. 144

⁶⁸ Albert Galvany se ocupa de desarticular la concepción del legalismo como una corriente de pensamiento que no tiene consideración por el precedente. En un artículo reciente, señala que Shang Yang no desmerecía las lecciones de gobierno del pasado, sino que más bien, reconociendo la diversidad de experiencias históricas, buscaba aprehender aquella que fuera más adecuada a la situación del momento. Lo que sí constituye una diferencia en cuanto a la valoración del pasado, es que la corriente de pensamiento legalista no promueve un ideario de una “Edad de Oro” donde fueron puestos en práctica principios inmutables de buen gobierno. Ver “La genealogía del poder coercitivo en China. Historia, instituciones políticas y legitimación”, en *Estudios de Asia y África*, Vol. 39, no 2, mayo-agosto 2004, pp. 349-386

“Confucio, así como la mayor parte del estrato de los *shih* de los “intelectuales errantes” del período siguiente para quienes él se convierte casi en un prototipo, mantienen su compromiso con su “vocación de clase” ligada a las funciones de gobierno y aún más, con la noción de privilegios que justamente les corresponden a los servidores públicos [...]. No obstante, es precisamente dentro de este estrato que todos los conflictos de las “cien escuelas” emergen. Si, de acuerdo a lo señalado por Mannheim, la intelligentsia está marcada por el hecho de que su aprendizaje es su único capital, debo agregar que el aprendizaje o el saber – hacer en el período que estoy considerando pudo haber sido una forma de capital fungible, y que la reflexión surgida del aprendizaje podía conducir a los hombre en China antigua, así como en el Occidente moderno, a visiones del mundo diametralmente opuestas, cualquiera hubieren sido sus intereses compartidos como estrato.”⁶⁹

De hecho, la misma clasificación de estos debates según “escuelas” sirve un propósito pedagógico, en cuanto a que simplifica la primera aproximación al estudio del pensamiento político en China clásica. No obstante, el trazado de divisorias precisas que asigna a cada debate un marco integrador anula en gran medida la posibilidad de analizar cada uno de estos debates a partir del contexto histórico en el que eran formulados. Esta apreciación metodológica será considerada como guía para rastrear la génesis de la clase de eruditos “confucianos” y sus vínculos al sistema imperial.⁷⁰

La génesis de este grupo social debe buscarse en la figura del caballero instruido, que se ocupa de los asuntos del gobierno en su localidad. El sistema político de Zhou estaba diseñado jerárquicamente, en cada localidad se reproducía en pequeña escala lo que era prerrogativa del soberano en la totalidad del sistema político. Las familias poderosas de

⁶⁹ Benjamin Schwartz, *op. cit.*, p. 59

⁷⁰ *Ibid.*, p.173

cada reino contaban entre sus miembros a jóvenes que podían servir como consejeros políticos o como jefes militares según la necesidad. Sus estudios de los Clásicos los habilitaban para desempeñar funciones de gobierno, ya que las reglas del protocolo secular y la correcta ejecución del ceremonial religioso estaban estipuladas en los mismos textos.

Como se señaló anteriormente, con la disolución del poder central a finales de la dinastía Zhou, se desarticuló el vínculo entre los eruditos y la corte central. Las cortes de cada reino comenzaron a requerir en mayor medida la asistencia de estos consejeros profesionales, y estos comenzaron a debatir sobre la necesidad de fortalecer al Estado. La amplitud del conocimiento adquirido los habilitaba para discutir acerca de todos los aspectos relevantes a la vida política de la época: organización militar, producción agrícola, instituciones burocráticas, y también la relación del hombre con el mundo trascendente.

Una vez que Qin conquista los Seis Reinos y funda el Imperio en el año 221 a. C., se pretende instaurar una nueva era, superior a las precedentes. Este desprecio por las instituciones de la antigüedad y sus representantes filosóficos fue documentado por los historiadores posteriores como muestra de la perversión del déspota de Qin. Estos, de acuerdo a la tradición confuciana, se ocuparon de resaltar el hecho de que los consejeros del primer emperador eran legalistas, subrayando el desprecio por el bienestar del pueblo inherente a esta doctrina.

Aprovechando una noción historiográfica heredada de Zhou, la del Mandato del Cielo (*tianming*), los eruditos confucianos de principios de Han escriben la historia de la dinastía anterior en función de su degeneración moral.⁷¹

Hay en esto una manipulación voluntaria de la historia, a partir de la cual se busca poner de manifiesto no sólo el fracaso del proyecto político de la dinastía Qin, sino también desacreditar a los representantes de una corriente de pensamiento que había sido preeminente. No obstante, las instituciones políticas del Imperio se mantienen vigentes y los eruditos deben encontrar recursos para integrarlas en su propio marco ideológico.

A fines del siglo III a. C., el proyecto imperial comienza a sentar bases políticas y filosóficas en China. Los textos del pasado son reinterpretados con la intención de encontrar en ellos elementos legitimantes del nuevo sistema político. La clase de eruditos confucianos que participa de la administración del Estado va a ser fundamental para ampliar los márgenes de consenso a partir de un sistema que integra poder político y prestigio social con la formación académica.

A partir de esto, logra que las relaciones sociales canonizadas en los textos clásicos sean constitutivas del proyecto imperial. Las creencias mágico-religiosas también van a incorporarse a lo largo del proceso de consolidación del sistema imperial como parte de los discursos legitimantes del poder político. En el caso de los eruditos confucianos, estos elementos se entremezclan desde su misma formación, dado que en la tradición literaria

⁷¹ Ver Sarah Allan, *The Heir and the Sage. Dynastic Legend in Early China.*, Chinese Materials Center, 1981. pp. 3-6

venerada por este grupo (*Shangshu* 尚書, *Shijing* 詩經, *Zuozhuan* 左傳) se hallan no pocas referencias al mundo de los espíritus, los demonios, la posesión y los portentos.⁷²

Así como la “Gran Tradición” influye en los eruditos desde su misma formación académica, su función política los va a poner en contacto con un sinnúmero de cultos locales. El literato clásico deberá enfrentar aquí a los representantes de cada culto local, deberá suprimirlos o subordinarlos, para integrar a la comunidad bajo su jurisdicción no sólo al marco administrativo del nuevo sistema político, sino también para garantizar la reproducción de los recursos consensuales del poder a partir de la difusión de la cosmología imperial.

⁷² Ver. James Legge (trad.), *The Chinese Classics*, SMC, 2001. vols. 3, 4, y 5. Para una recopilación de narrativas de eventos fantásticos en el *Zuozhuan*, ver John Page, “Sueños, fantasmas y espíritus en la época Zhou”, en *Estudios de Asia y África*, vol. XXXI, no 2, mayo-agosto 1996. pp. 229-254

Capítulo IV

Contradicciones y superposiciones entre pensamiento mágico religioso y racionalidad ritual en las narrativas de China antigua e imperial

a. La cosmología imperial confrontada

En la Introducción de este trabajo se planteó la idea de que la elaboración de narrativas que presentan tanto el orden cósmico como el orden ultraterreno como reflejo de la organización burocrática del recientemente establecido sistema imperial son una manifestación de la vocación de sus promotores por presentar este ordenamiento sociopolítico como deseable y necesario.

La apropiación y la reelaboración de categorías cosmológicas para definir una determinada estructura de gobierno (y viceversa) no son características exclusivas de la tradición China, pero si pueden rastrearse los orígenes de esta práctica a su antigüedad remota.

David W. Pankenier, en su estudio sobre el trasfondo cosmológico-político del Mandato del Cielo, hace referencia a este proceso y, siguiendo a Kenneth Burke, define tres ámbitos de los cuales se pueden extraer analogías para expresar lo sobrenatural: “(i) los objetos y procesos naturales (...), incluyendo las consistencia estructurales y las simetrías; (ii) el orden socio-político, esto es, “las dignidades y solemnidades de los cargos – y las intimidades de la familia”; (iii) lo verbal, incluyendo terminología meta-lingüística, o palabra acerca de palabras, y lo simbólico en general.”⁷³ El segundo punto es el más

⁷³ David W. Pankenier, “The Cosmo-Political Background of Heaven’s Mandate”, en *Early China*, no 20, 1995. p. 163

adecuado para definir las nociones de lo trascendente en China, ya que será parte constitutiva de los discursos legitimantes del Imperio desde su fundación.

Las mismas analogías burocratizantes de las dinastías precedentes caracterizan a las narrativas del período de invención literaria desde finales de Zhou hasta Han. Estas narrativas son elaboradas por eruditos que comparten el marco de creencias metafísicas de su época, pero que buscan interpretarlas a partir de la clave moralizante de un ordenamiento social marcado por la jerarquía y la reciprocidad, haciendo uso de un extenso bagaje cosmológico compartido por diferentes estratos de la sociedad.

Esta vocación moralizante es a su vez un componente esencial de la estrategia subordinante del proyecto imperial. En la medida que los representantes del Imperio manifiestan su propia rectitud e idoneidad, llevan adelante la tarea de ordenar su jurisdicción, de la misma manera que el soberano, mediante el cumplimiento del ritual imperial, es quién asegura el mantenimiento del orden cósmico. En el centro político del Imperio estas nociones eran compartidas sin oposición, pero en la medida en que el proyecto imperial – burocrático busca ocupar la totalidad geográfica del extenso territorio, y cooptar las subjetividades de las poblaciones más alejadas, es necesario imponer esta cosmología y el ordenamiento socio – político que supone.

En este capítulo se retoman diferentes formas de enfrentamiento entre los funcionarios imperiales y los representantes de los cultos locales, según aparecen en las narrativas, con el objetivo de poner de manifiesto la tensión que representó la penetración de la cosmología

imperial en las localidades del interior y las diferentes estrategias utilizadas por los funcionarios en su enfrentamiento con los representantes de los cultos locales.

b. Funcionarios confucianos y creencias populares: la subordinación del mundo de los espíritus

La estrategia de subordinación es fundamental en la etapa de consolidación del proyecto imperial porque permite evitar la confrontación directa con los representantes locales de los cultos heterodoxos. El magistrado es siempre un recién llegado a la localidad donde ejerce su cargo, y sólo cuenta con la delegación de la autoridad imperial como fundamento de su poder. Bajo estas condiciones, debe ocuparse de revertir una situación inicialmente desventajosa, transformando la percepción social del mundo trascendente y de su interacción con el inmanente. Una estrategia para alcanzar este objetivo es subordinar las creencias locales a la jerarquía social y trascendente sancionada por la ortodoxia confuciana.

Siendo los magistrados los representantes privilegiados del orden imperial burocrático en el interior de China, estos debían llevar a cabo una acción pedagógica para difundir los valores y el esquema de creencias del nuevo sistema. Este ordenamiento político requería de una construcción discursiva que justificase no sólo su eficacia, sino también su necesidad. En este apartado se analizan las narrativas que dan cuenta de esta intencionalidad. Más adelante se tomarán en cuenta las narrativas que ponen de manifiesto la existencia de una lucha encarnizada por la ocupación de los espacios centrales de la vida

religiosa, donde se ponen en juego no sólo las ideas, sino las mismas vidas de los actores sociales implicados en la contienda.

En las narrativas de la época se pueden encontrar en las que se muestra la potencia de los funcionarios imperiales para poner orden en su jurisdicción, subordinando a los espíritus, a los hombres y a los animales, como queda demostrado en la siguiente narrativa del *Fengsu Tongyi*:

“La región de Jiujiang estaba infestada de tigres que causaban estragos entre la población. Antes de la llegada de Song Jun, se reclutaba gente para atraparlos, y los funcionarios militares organizaban ejercicios de defensa. Se prepararon trampas y se cavaron fosas por toda la comandancia. Pero cuando Song Jun fue promovido a gobernador, cambió esas prácticas. Envió a todos los distritos que dependían de su jurisdicción la siguiente circular: “los tigres viven en las montañas, las tortugas habitan los abismos acuáticos. Esa es la naturaleza de las cosas (...). Hoy, las fieras causan daños a la población; la culpa es de los funcionarios corruptos a la población; la culpa es de los funcionarios corruptos y codiciosos. La caza del tigre no me parece un sano principio de gobierno.”

“Mandó que destruyeran las trampas, suprimió el servicio obligatorio, expulsó de la administración a los funcionarios venales y promovió a hombres íntegros. Los tigres cruzaron el río y no perturbaron más la paz de la población.”⁷⁴

De acuerdo a este relato, el ordenamiento de la jurisdicción administrativa tuvo su correlación inmediata en el ordenamiento de las relaciones entre el mundo de los hombres y

⁷⁴ *FSTY*, *op. cit.*, pp. 62-64. También *Houhanshu*, Pekín, Zhonghua shuju, 1974, cap. 41. p. 1412. Citados en Levi, *op. cit.*, p. 216.

el de los animales.⁷⁵ Aquí la potencia del funcionario es magnificada por su rectitud e integridad, la expulsión de los funcionarios corruptos y la enunciación del orden correcto son dos ingredientes de la misma receta para reestablecer la normalidad en las relaciones entre hombres y tigres.

Otro relato, esta vez del *Tai ping guan ji* 太平廣記, retrata a un funcionario de provincia que debe confrontar con las manifestaciones sobrenaturales.

El Censor Di Renjie se dirige a ocupar la residencia que le correspondía en uno de sus viajes al interior, pero le advierten que en la misma habita un fantasma. La forma en que este representante imperial ordena al espíritu indómito subordinarse a su mandato merece transcribirse, ya que ilustra de manera clara las premisas del pensamiento ritual en su enfrentamiento con el mundo trascendente.

“Soy censor. Esta es mi residencia. Tú eres torcido, yo soy recto. Sin embargo, es extraño que en lugar de resignarte te permitas turbar mi rectitud con tus soplos perniciosos. ¡Si eres dios, sométete a mis sabias instrucciones y si eres demonio, no vengas a molestarme! Has de saber que no te temo y que tus malas jugadas son inútiles. Si tienes algo que decirme, es necesario que nos veamos. ¡Muestra tu rostro y actúa como mandan los ritos!”⁷⁶

Siendo que Di Renjie estaba en una misión oficial y estaba actuando según los preceptos normativos de un representante de la autoridad imperial, el espíritu no tuvo más remedio que doblegarse ante él y no perturbar más la tranquilidad de la morada temporaria del

⁷⁵ Conviene recordar el párrafo citado de *Huainanzi*, donde la acción de Huangdi impone los parámetros de conducta a los animales. Ver *supra*, Capítulo II, p. 32

⁷⁶ *TPGJ*, 329, p.2614, que cita el *Guan yi ji*. Citado en Jean Levi, *op. cit.* p. 225

Censor.⁷⁷ Esto tiene que ver con la capacidad de los burócratas al servicio del Imperio de enfrentarse a demonios y espíritus, y de imponerse sobre sus pares de la burocracia ultraterrena de menor rango. Estas capacidades son constitutivas de los funcionarios de la burocracia imperial tal y como aparecen representados en las narrativas analizadas. El propósito político de estas narrativas es casi evidente. Tal como lo señala C. K. Yang:

“Para hacer de las creencias en las fuerzas sobrenaturales algo instrumental al ejercicio del poder, el gobierno tradicional desarrolló una cantidad de dispositivos para demostrar su superioridad y dominio sobre algunas de estas fuerzas. (...) la jerarquía de fuerzas sobrenaturales se conformó según la estructura del gobierno temporal, y se consideraba que ambos sistemas operaban en estrecha cooperación para el mantenimiento del orden ético – político. Sobre esta base, se creía que un oficial vivo tenía un poder superior sobre los dioses y espíritus de un rango inferior al suyo. Por lo tanto, bajo ciertas circunstancias, un oficial podía tratar a un dios o espíritu como a su subordinado, ofreciendo recompensas o imponiendo castigos, o dando órdenes administrativas, según fuese necesario.”⁷⁸

c. La lucha por la supervivencia física

Un ejemplo claro de la lucha por la supervivencia física se presenta en el *Shiji* 史記, que narra la confrontación de Ximen Bao 西門豹, un magistrado imperial, con los notables locales y los representantes de los cultos heterodoxos. Al considerar las narrativas que presentan este enfrentamiento de “funcionarios contra brujos”, vale la pena rescatar la idea presentada por J. Levi, sobre la relación entre el contenido de estos “cuentos” y la realidad histórica. Levi sostiene que:

⁷⁷ Jean Levi, *op. cit.*, p. 225

⁷⁸ C. K. Yang, *op.cit.*, p. 181

“Si los cuentos se complacen en mostrarnos los conflictos directos que oponen al poder administrativo y a las fuerzas sobrenaturales es porque, sin duda, en el ámbito de la práctica social real, existe competición entre los funcionarios y los especialistas de lo religioso.”⁷⁹

Conviene citar la narración completa, traducida del *Shiji* de Sima Qian 司馬遷, ya que ejemplifica de manera paradigmática la estrategia de los funcionarios imperiales al enfrentarse con las creencias locales. En ella se presentan algunos de los motivos recurrentes en la literatura china posterior; la imagen del funcionario infalible e incorruptible, la supresión de los cultos abusivos, la construcción de obras hidráulicas, y la subordinación de los espíritus al mandato del representante del poder central. Más aún, se pone de manifiesto la confrontación entre ambos tipos de actores como una lucha por la supervivencia.

“En tiempos del marqués Wen de Wei, Ximen Bao fue enviado a Ye. Al llegar a Ye, Bao se reunió con los notables de esa localidad, preguntándoles por los males y sufrimientos de su pueblo.

El jefe de la aldea le dijo: “Los sufrimientos del pueblo son causados por el casamiento de Hebo, esto es lo que nos empobrece.”

Bao preguntó cuál era la relación entre ambos acontecimientos, y la respuesta fue: “El Tercer Señor Di de Ye, y los funcionarios de la corte recolectan impuestos del pueblo, obteniendo en total una suma de un millón, de la que se utilizan unos doscientos o trescientos mil en el casamiento de Hebo, encargándole a la Chamán que divida el monto restante y lo regrese. Es entonces cuando la Chamán se va a inspeccionar las casas en las que hay jóvenes bonitas, diciendo que es para desposarlas con Hebo. Sólo escoge a las bellas. Les lava el cabello, las viste con exquisitos brocados de seda, y las resguarda en el palacete. Este palacete se traslada al río, con sus cortinas rojas y anaranjadas, y las jóvenes en su interior. Se ofrece carne vacuna, licores y viandas para el

⁷⁹ Jean Levi, *op.cit.*, p. 230

festín de bodas, que dura más de diez días. (A las jóvenes) se las maquilla y se las adorna, a la vez que se decora la cama de la desposada. Luego se le ordena a la joven que tome su lugar en la cama, y se la echa a flotar sobre el río. Al principio, la cama flota, pero tras recorrer unos diez *li*, se hunde. Las familias que tienen hijas bonitas temen que la Chamán venga por ellas para desposarlas con Hebo. Por este motivo, la mayoría toma a sus hijas y huyen lo más lejos posible. Es por ello que este lugar ha quedado despoblado y se ha empobrecido, todo aquél que llega (al poco tiempo) abandona el pueblo. El dicho popular reza: “Sea como sea, hay que evitar ser desposada por Hebo, el agua llega hundiendo todo a su paso, y ahoga a su pueblo.”

Ximen Bao dijo: “Cuando llegue el día en que Hebo vaya a tomar una esposa, deseo que el Tercer Señor Ding, la Chamán y los padres del pueblo lleven a sus mujeres al río, y quiero que se me avise, ya que yo también pienso llevar a mi hija.”

Todos dijeron: “De acuerdo.”

Llegado el momento, Ximen Bao se dirigió hacia la reunión en el río. El Tercer señor Ding, los oficiales, los notables y los padres del pueblo, todos se hallaban ahí reunidos. Las gentes del pueblo que se hallaba reunida para presenciar el evento llegaban dos o tres mil personas. Su Chamán era una mujer vieja, de unos 70 años. Las discípulas que le seguían eran diez mujeres, todas ellas vestidas de seda blanca sencilla, y estaban paradas detrás de la Gran Chamán.

Ximen Bao dijo: “¿Acaso esa que acaba de llegar es la novia de Hebo?, ¡por favor!, ¡miren que fea es!” Entonces la joven apareció detrás de la cortina y se paró enfrente del magistrado. Este la miró con preocupación, y luego dijo al Tercer señor Di, a la Chamán y a los notables: “Ocurre que esta joven no es adecuada, me permito molestar a la Gran Chamán para pedirle, por favor, que se meta al río y vaya a informarle esto a Hebo. Debemos cambiar a esta joven y buscar una mujer más apropiada, y se la traeremos otro día.”

Entonces ordenó a sus asistentes que tomaran a la Gran Chamán y la arrojaran al río. Luego de un tiempo, dijo: “¿Cómo es que la Chamán tarda tanto?, que vaya una discípula a buscarla.” Entonces arrojaron a una discípula al río. Después de un tiempo, volvió a preguntar: “¿por qué la discípula tarda tanto?, que vaya una persona a buscarla.” Nuevamente, hizo arrojar a otra discípula al medio del río. En total, tiró a tres discípulas al río.

Ximen Bao dijo: “La Chamán y las discípulas son mujeres, no serán capaces de aclarar este asunto, me permito molestar al Tercer Señor Ding para que entre (al río) a aclararlo.” Luego ordenó que el Tercer Señor Ding fuese arrojado al río.

Ximen Bao, portando la gorra y las insignias de su rango, parado al lado del río, esperó un largo rato. El jefe de la aldea, sus sirvientes, y los muchos observadores estaban aterrorizados. Ximen Bao dijo con preocupación: “La Chamán, el Tercer Señor Ding, aún no regresan, ¿qué le pasa al río?” Pensó en hacer que nuevamente arrojasen a alguien del palacio o a alguno de los notables para buscarlos.

Todos hicieron *koutou* hasta lastimarse, la sangre de sus frentes corrió por la tierra, y su color era gris de muerte. Ximen Bao dijo: “Esta bien. Entonces permaneceremos aquí esperando por otro rato.” Pasado un tiempo considerable, Bao dijo: “Los del palacio nos vamos. Hemos abusado de la hospitalidad de Hebo, vamos a regresar.”

Los sirvientes y la gente de Ye estaban aterrorizados, a partir de este día nunca más se atrevieron a hablar del casamiento de Hebo.

Ximen Bao ordenó al pueblo construir doce canales que sirvieron para atraer las aguas del río e irrigar los campos del pueblo, a partir de lo cual todos los campos estuvieron irrigados. En aquél entonces, el pueblo debía ocuparse de construir los canales, por lo que la gente estaba un poco molesta, ya que no deseaban hacerlo.

Bao dijo: “El pueblo debería alegrarse, no angustiarse. Hoy en día, los viejos, los hijos, y los hermanos, aunque me culpan de sus desgracias, en cien años sus descendientes me recordarán con agradecimiento.” En la actualidad, todos gozan del beneficio del agua, y el pueblo se ha vuelto próspero. (El agua de) los doce canales corre por su cauce hasta desembocar en el río Han.

Unos funcionarios pensaban hacer un puente sobre los doce canales para acortar el camino y hacerlo relativamente más cerca. (...) El pueblo y los notables de Ye no estuvieron dispuestos a escuchar a estos funcionarios, ya que consideraban que lo que había instituido el Señor Ximen estaba de acuerdo con el modo de actuar de un caballero respetable, por ende, no debía ser modificado. Los funcionarios debieron conformarse a esto.

Por todo lo dicho, Ximen Bao fue gobernante de Ye, su nombre se conoció en todos los rincones, y trascendió a las futuras generaciones, perdurará a lo largo de los años, ¿acaso no puede ser considerado un Gran Maestro?”⁸⁰

En primer lugar, conviene destacar que, más allá del escepticismo aparente del magistrado, en ningún momento se niega abiertamente la existencia de esta deidad del río que exigía los sacrificios. En vez de preocuparse por intentar demostrar con argumentos la inexistencia del dios, Ximen Bao aprovecha las mismas premisas que fundamentan su existencia para acabar con el culto y sus representantes mundanos.

En esta narrativa, el magistrado logra superar a los representantes religiosos de la deidad del río y a sus aliados políticos encerrándolos en su propio juego discursivo, pero puede hacerlo porque siendo la figura de máxima autoridad política en su jurisdicción, no intenta desechar las creencias populares como mera superchería, sino que se amolda al discurso de lo sobrenatural para desarticularlo desde adentro.

De acuerdo a Jean Levi, esto ocurre porque “(...) si bien los funcionarios tienen un cometido de policías frente a las fuerzas trascendentes, deben ejercerlo en nombre de la comunidad y no poniendo por delante sus prejuicios y creencias. Si tienen poder sobre los dioses es porque son los representantes de la voluntad general – o más bien una hipóstasis de la máquina de Estado que, en las representaciones mentales, se identifica totalmente con la sociedad global -. En resumen, se puede destruir a un dios porque perjudica al pueblo y no porque no se crea en él.”⁸¹

⁸⁰ Sima Qian, *Shiji*, n°126, Beijing, Zhonghuashuju, pp. 3211-3214

⁸¹ Jean Levi, *op. cit.*, p. 229

En segundo lugar, es notable que la confrontación termine con la eliminación física del adversario. Siendo que el funcionario imperial se opone a la idea de lograr armonía con las fuerzas trascendentes mediante sacrificios humanos, aprovecha los intersticios de esta misma lógica de acción para eliminar a sus adversarios. Estos son arrojados al río, donde seguramente murieron ahogados, siguiendo la misma práctica que había garantizado el culto a *Hebo* y el beneficio económico de sus representantes. La muerte de los principales promotores de este culto heterodoxo es a la vez garantía de la erradicación de una forma de conciencia supersticiosa y medida del éxito logrado por el funcionario.

Por último, la narrativa da un giro final sobre este eje, el de la erradicación del culto heterodoxo, al omitir en su última parte cualquier referencia a entidades sobrenaturales, o al mismo enfrentamiento entre distintas formas de racionalidad. La tercera y última parte de este relato hace referencia únicamente a los beneficios obtenidos gracias a las obras hidráulicas construidas bajo el gobierno de Ximen Bao.

Al presentar las obras hidráulicas como ámbito de acción privilegiado de los representantes imperiales, se está exaltando tácitamente un tipo de relación del hombre con la naturaleza que es de apropiación y modificación directa, en la que no interviene ninguna fuerza sobrenatural. Aquello que se eliminó físicamente en la práctica, desaparece como premisa de acción en el texto del relato.

Otro ejemplo de estos enfrentamientos entre los representantes de la ortodoxia imperial y los oficiantes de los cultos locales es el de Song Jun, cuyo relato se encuentra repetido en el *Houhanshu* 後漢書 y en el *Fengsu Tongyi*. La versión del *Houhanshu* dice:

“En el distrito de Xunzun había dos montañas, el monte Tang y el monte Hou, a las que el pueblo ofrecía sacrificios. Cada año, los brujos escogían a muchachos y muchachas del pueblo para dárselos a los dioses de esas montañas, de los que se convertían en maridos y mujeres. Se les renovaba todos los años, pero ellos ya no encontraban con quien volver a casarse. Los diferentes gobernadores que se habían sucedido no había osado jamás poner fin a esa práctica. Song Ju promulgó un edicto estipulando que desde ese momento los esposos y esposas se escogerían entre las familias de los brujos, a fin de no perturbar al pueblo trabajador. La práctica se extinguió.”⁸²

A lo que el *Fengsu tongyi* agrega:

“El gobernador Song Jun, al ver que las familias implicadas estaban obligadas a desembolsar el dinero para los regalos de boda, declaró: “Los brujos y los dioses han firmado un pacto; por lo tanto, conocen perfectamente sus mutuas intenciones; sería preferible que no los escogieran entre las familias de la gente del pueblo”. Los brujos, reconociendo sus crímenes, suplicaron que se derogara el edicto, pero el gobernador los mandó matar.”⁸³

Nuevamente, la eliminación física de los representantes del culto heterodoxo es el corolario de la acción civilizadora del funcionario imperial. Aquí se repite la idea de los cultos locales abusivos, en los que el contubernio entre los notables locales y los brujos trae aparejada la ruina del pueblo. El funcionario íntegro no teme enfrentar los cultos abusivos, y, gracias al respeto que inspira su cargo, consigue eliminarlos sin que se atrevan a

⁸² *Houhanshu*, 41, Pekín, Zhonghuashuju, 1974, p.1413. Citado en Jean Levi, *op.cit.*, p.231

⁸³ *FSTY* 9, p.218. Citado en Jean Levi, *op. cit.*, p.231

desobedecerle. Como en el relato de Ximen Bao, el temor a la furia de la deidad local es menor que aquel que se debe mostrar ante un representante del emperador.

Pero no siempre los funcionarios consiguen doblegar a las fuerzas trascendentes y a sus representantes mundanos. Existen casos en los que los espíritus consiguen, tarde o temprano, cobrarles sus cuentas a sus enemigos. El *Taiping yulan* 太平御覽 presenta un relato donde se muestra el triste destino de un funcionario escéptico:

“Cuando Zong Dai desempeñaba el cargo de censor de Jingzhou, prohibió los cultos abusivos y escribió un tratado sobre la inexistencia de los dioses y de los demonios, con tan buenos argumentos que nadie podía refutarlos. Y, poco a poco, las otras provincias adoptaron su política. Más tarde, un letrado fue a visitarlo, pero una vez más, tuvo que aceptar sus razones. Se sacudió la ropa, se levantó y exclamó: “Hace ya cinco años que nos priváis a mí y a mis semejantes, de alimentos sangrientos; teníais un buey negro y un esclavo barbudo que os protegían. El esclavo se ha rebelado y el buey ha muerto, ¡ahora voy a vencerlos!” Y apenas acabó de hablar, desapareció.

Zong Dai moría al día siguiente.”⁸⁴

El *Taiping guanji* presenta un caso similar, en el que el letrado escéptico puede llevar adelante su misión civilizadora gracias a su rebosante energía, producto en parte de su participación en el esquema burocrático – imperial.

“Cuando Gu Shao era gobernador de Yuzhang impulsó las escuelas y reprimió los cultos abusivos, de manera que la acción civilizadora se difundió. Había quemado ya todos los templos y quería atacar el del dios de Lushan. Todos los funcionarios subalternos intentaron disuadirle, pero el permaneció insensible. La noche en que había tomado esa decisión, oyó, para su sorpresa, unos fuertes golpes en su puerta; ésta se abrió y dejó

⁸⁴ *Taiping yulan*, 884.6a Citado en Jean Levi, *op. cit.*, p.228

paso a un hombre que tenía el aspecto de un exorcista. Fue derecho hacia él y se presentó como el dios de Lushan. Gu Shao lo invitó a sentarse en su lado en su cama. El demonio subió al estrado. Gu Shao era versado en el estudio del “*Zuozhuan*” y entablaron una discusión sobre “*Las Primaveras y Otoños*”: transcurrió la noche sin que el gobernador pudiera aventajarlo. La habilidad dialéctica de su interlocutor arrancó a Gu Shao esta exclamación: “¡Así que hoy, como antaño, hay seres semejantes al gran fantasma con el que soñó el príncipe Jing de Jin, según los textos históricos!”

El dios se echó a reír y dijo: “¡Grande, lo admito, pero en cuanto a lo de fantasma lo considero falso!” Cuando se consumió la lámpara, Gu Shao, en lugar de ordenar que trajeran otra prefirió alumbrarse quemando su “*Zuozhuan*”. El genio pidió varias veces retirarse, pero su anfitrión lo retuvo. El dios había acudido para perjudicarlo, pero, desgraciadamente, la vitalidad de su enemigo era tan rebosante que no podía hacerle daño. Por eso, prefirió utilizar un tono conciliador para pedirle que restaurara su templo. Se expresó en forma de extremo persuasiva; el otro se contentó con reírse sin responder nada. El demonio se retiró lleno de rabia sorda; se volvió y dijo: “Hoy no puedo nada contra vos, pero habéis de saber que, de aquí a tres años, cuando vuestra energía se haya debilitado, sabré vengarme.” “¿Por qué tenéis tanta prisa? ¡Vamos! Quedaos un rato más conmigo para discutir” – se burló el gobernador. El demonio desapareció. Las puertas estaban cerradas exactamente como antes.

En la fecha fijada por el dios, Shao contrajo una enfermedad y soñó que el genio de antaño venía a atacarle, pidiéndole que restituyera su santuario. Él respondió: “¿Cómo podrían salirse con la suya las fuerzas perniciosas en contra de la ortodoxia?” Y se negó en rotundo.

No tardó en expirar.”⁸⁵

Jean Levi plantea que este tipo de relatos tienen un propósito didáctico y polémico, y fueron escritos por “*círculos doctos que rechazaban el agnosticismo de sus colegas*”.⁸⁶

Evidentemente, en el mismo estrato social de los letrados había quienes no compartían algunas creencias en dioses y espíritus, ya que posiblemente hayan considerado que se trataba de supercherías de origen popular. La vocación de algunos letrados por revertir estas

⁸⁵ TPGJ, 293, p.2332, que cita el *Zhiguai*. Citado en Jean Levi, *op. cit.*, p. 228

⁸⁶ Jean Levi, *op. cit.*, p. 229

posturas y atacar las manifestaciones de escepticismo extremo tiene que ver en parte con la necesidad de mantener un trasfondo de creencias metafísicas para legitimar su proyecto sociopolítico.

Este proceso se explica a partir de la dinámica de un centro político - religioso que busca cooptar las localidades del interior, incluyendo y, simultáneamente, subordinando, los cultos locales. Esta dinámica puede verse a lo largo del proceso de consolidación y evolución del sistema imperial - burocrático en China, como un factor decisivo en la legitimación del poder central y la autoridad de sus representantes.

Catherine Bell toma un trabajo realizado por P. Steven Sangren para dar cuenta de las estrategias de jerarquización presentes en la misma inclusión de los cultos locales entre los cultos reconocidos por el Estado y de sus deidades al panteón oficial.

“Una de estas estrategias (para que el culto local pueda trascender su jurisdicción) es asegurarse el reconocimiento oficial por parte del Estado, lo cual implica la cooptación del culto local en la jerarquía establecida de cultos, ritos y templos. (...) La burocracia oficial ha utilizado por largo tiempo la apropiación de los cultos locales (y su incorporación) al panteón formal como una de sus estrategias principales para extender el control del gobierno central sobre las áreas adyacentes. Al mismo tiempo las recientemente inscriptas deidades locales legitimaban al panteón nacional ante los ojos de las comunidades aldeanas. Esta “autenticación recíproca de los cultos de Estado y locales” como los describe Sangren, ilustra el rol del ritual en la construcción de un centro y una periferia.”⁸⁷

⁸⁷ Catherine Bell, *op. cit.*, p. 129. Bell cita el libro de P. Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford University Press, 1987. pp. 91-91, 215-225

En el plano de las narrativas de fines de Zhou y de la época imperial temprana se ponen de manifiesto las tensiones que atraviesan al proyecto imperial – burocrático. Estas tensiones provienen de múltiples ejes, algunos de los cuales, no pudieron ser analizados en la presente tesis y serán materia de estudios posteriores.

En las conclusiones se resaltan aquellas tensiones constitutivas de la dinámica del proyecto imperial – burocrático en China que sirvieron para que los funcionarios imperiales fueran partícipes de una misma vocación ordenadora del cosmos. Esta idea se desprende de los diversos fragmentos y narrativas estudiados para la composición de la presente Tesis de Maestría.

Conclusiones

En los capítulos precedentes se trazó una genealogía del proceso de apropiación y reelaboración de discursos cosmológicos en el período de formación del Estado imperial – burocrático como un factor fundamental en la constitución de un ideario que permitiría la legitimación de este ordenamiento sociopolítico. Se presentó la hipótesis siguiente: al forjar un vínculo entre el orden cósmico y el orden terrenal, y definir la potestad del emperador en el mantenimiento de este vínculo, se consigue proyectar una imagen del orden imperial, como algo cosmológicamente adecuado, a la vez que políticamente necesario y deseable. A partir de esta idea se incluyó a los funcionarios imperiales como co-responsables, por delegación de la autoridad imperial, de esta tarea. Las narrativas presentadas en los capítulos anteriores sirven para poner de manifiesto estos aspectos en la etapa formativa del sistema imperial - burocrático.

La apropiación y reelaboración de los fundamentos metafísicos contenidos en este tipo de narrativas es indispensable para la proyección de la cosmología imperial a la periferia del territorio chino. En la medida que esta cosmología sirve para crear “una religión a imagen y semejanza de la estructura estatal”⁸⁸ que busca proyectarse a los poblados más recónditos del interior de China, se ve forzada a enfrentar discursiva y físicamente a los representantes de los cultos locales y las creencias heterodoxas. Estos enfrentamientos se enmarcan principalmente en una estrategia de inclusión – subordinación⁸⁹, aunque también aparecen en las narrativas de la época relatos de magistrados imperiales deseosos de suprimir los cultos locales.

⁸⁸ Ver *supra*, p. 4, nota 3

⁸⁹ Ver *supra*, p. 72, nota 87

Los encargados de llevar adelante este proyecto son mayormente eruditos burócratas formados en la tradición confuciana. Como se mencionó anteriormente, a partir del reinado de Han Wudi, este actor social se incorpora definitivamente al proyecto imperial – burocrático como garante de su funcionamiento y contralor de su figura más prominente, el emperador. Los funcionarios al servicio del Imperio son, en gran medida, coparticipes de una misma vocación ordenadora del cosmos, así como también son los encargados de reproducir el ritual imperial en la escala correspondiente a su jurisdicción.

El origen de esta capacidad de los eruditos - burócratas no está en la función que cumple al ocupar un cargo en la estructura administrativa imperial, sino que procede de su misma formación. Si bien es cierto que ésta capacidad se actualiza en la medida que el funcionario ordena la localidad bajo su jurisdicción, la misma se origina mucho antes, en el mismo proceso formativo del erudito confuciano. Al incorporar los textos de la Gran Tradición se aprehenden los preceptos mágico - religiosos contenidos en los mismos y se comienza a gestar una idea de la responsabilidad del letrado en el mantenimiento del orden de las relaciones con el mundo trascendente. En su formación se entremezclan el conocimiento de las relaciones con el mundo trascendente, según los textos Clásicos; con el aprendizaje de los fundamentos de la propiedad ritual. Conviene recordar que esta última es la realización del mismo ideal estético – político de conducta que puede ser resumido en el concepto de *li* 禮, que en su desarrollo posterior no llegó a desvincularse de su trasfondo religioso.

En el capítulo I se trazó una genealogía de estos comportamientos, ligándolos al ceremonial adivinatorio y sacrificial de la realeza Shang. Aquí se propone entender ambos elementos como constitutivos de la estrategia de poder – saber que garantizó a los letrados confucianos su posición neurálgica en la reproducción del proyecto político – religioso que suponía el Imperio.

Para poder interpretar el carácter histórico de este proceso fue necesario desarticular el vínculo conceptual entre “confucianismo” y “racionalismo”. Con este objetivo se criticaron las posturas analíticas que toman a la corriente de pensamiento confuciana como promotora de un ordenamiento social y político fundado exclusivamente en premisas del mundo inmanente. Se planteó que este enfoque resulta inadecuado para comprender la importancia del confucianismo como componente de la ideología de Estado y de los eruditos burócratas como agentes de la cosmología imperial en el interior de China, durante la etapa de consolidación y primera expansión del sistema imperial – burocrático. Una vez recompuesto el marco de creencias metafísicas compartido por la mayoría de los representantes de la tradición letrada es posible comprender la importancia asignada al mundo trascendente en la legitimación del orden político a lo largo del desarrollo del Estado imperial en China.

Finalmente, se propuso un marco analítico para aproximarse a las narrativas que ilustran el enfrentamiento entre promotores de la ortodoxia imperial y los representantes de los cultos locales en el interior. A partir de la reflexión sugerida por Jean Levi, en cuanto a interpretar

las narrativas como reflejo de las tensiones que se desarrollan en el plano de la práctica⁹⁰, se propuso enfocar las narrativas de enfrentamientos entre ambos actores según se viera en ellas el predominio de una estrategia de inclusión – subordinación, o bien, una estrategia de supresión directa de los cultos locales.

En conclusión, los promotores del proyecto imperial – burocrático reinterpretaron y reelaboraron las narrativas de la tradición heredada con el objetivo de legitimar este sistema de dominación. Simultáneamente, se ocuparon de componer una gran cantidad de narrativas cuya finalidad era la de presentar el vínculo entre el poder imperial y el orden cósmico. En ellas la función ordenadora del soberano y de sus representantes se plantea como necesaria y deseable, ya que se corresponde con el funcionamiento del universo. Este tipo de narrativas reflejan las tensiones producidas por la misma vocación expansiva del proyecto imperial – burocrático que, al intentar cooptar geográfica y subjetivamente a las poblaciones más alejadas, busca promover su cosmología - ya sea subordinando o bien eliminando las creencias y cultos locales. El proceso de consolidación del proyecto imperial burocrático como forma de dominación política va a estar indisolublemente ligado a la eficacia de la imposición de su cosmología.

La intención de esta Tesis de Maestría fue poner de manifiesto la multiplicidad de tensiones que atravesaron la conformación y consolidación del sistema imperial – burocrático en China. Estas tensiones no sólo son evidentes en las confrontaciones entre actores sociales con objetivos contrapuestos, sino también en las sucesivas reinterpretaciones de estos procesos históricos. Estas reinterpretaciones conflictivas sirven para cuestionar

⁹⁰ Ver *supra*, p. 63, nota 75

permanentemente nuestra comprensión del proceso de consolidación del sistema imperial – burocrático en China y su posterior desarrollo. En este sentido, la presente Tesis se plantea como una modesta contribución en la tarea académica que supone la problematización de las categorías conceptuales utilizadas para interpretar estos procesos históricos, con la intención de promover un enfoque analítico que refleje las tensiones inherentes a los procesos sociopolíticos en el mismo andamiaje conceptual de nuestro campo de investigación.

Bibliografía

Libros

ALLAN, S. (1991), *The Shape of the Turtle. Myth, Art, and Cosmos in Early China*, Albany, State University of New York Press

ALLAN, S. (1981), *The Heir and the Sage. Dynastic Legend in Early China*, San Francisco, Chinese Materials Center

ALTHUSSER, L. (1987), *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, México D.F., Ediciones Quinto Sol

AMES, R. T. (1983), *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press

BALAZS, E. (1968), *La bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris, Editions Gallimard

BELL, C. (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice*, Nueva York, Oxford University Press

CHANG, K. C. (1976), *Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press

CHANG, K. C. (1980), *Shang Civilization*, New Haven, Yale University Press

CHANG, K. C. (1983), *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press

CHING, J. (1997), *Mysticism and Kingship in China. The Heart of Chinese Wisdom*, Cambridge (Reino Unido), Cambridge University Press

De WAAL, A. M. (1968), *Religion and Culture, an introduction to anthropology of religion*, Nueva York, Macmillan.

FINGARETTE, H. (1972), *Confucius – The Secular as Sacred*, Nueva York y Toronto, Harper & Row

GRAHAM, A. C. (1989), *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle (Illinois), Open Court

HENDERSON, J. B. (1984), *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, Nueva York, Columbia University Press

JENSEN, L. (1997), *Manufacturing Confucianism. Chinese Traditions & Universal Civilization*, Durham, Duke University Press

LEVI, J. (1991), *Los funcionarios divinos. Política, despotismo y mística en la China antigua*, Madrid, Alianza Editorial, S.A.

LOEWE, M. (1982), *Faith, Myth and Reason in Han China*, Indianapolis, Hackett Publishing Company

LOEWE, M. (1994), *Divination, Mythology and monarchy in Han China*, Cambridge (Reino Unido), Cambridge University Press

PAPER, J. (1995), *The Spirits are Drunk. Comparative Approaches to Chinese Religion*, Albany, State University of New York Press

PUETT, M. (2001), *The Ambivalence of Creation. Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*, Stanford, Stanford University Press

PUETT, M. (2002), *To Become a God. Cosmology, Sacrifice, and Self Divinization in Early China*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press

SCHWARTZ, B. I. (1985), *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press

SIMA Qian 司馬遷, *Shiji* 史記, Tomo X, Beijing, Zhonghuashuju. n° 126. pp. 3211-3214

VANDERMEERSCH, L. (1994), *Etudes sinologiques*, Paris, Presses Universitaires de France

WANG Aihe (2000), *Cosmology and Political Culture in Early China*, Cambridge (Reino Unido), Cambridge University Press

WATSON, B. (1974), *Courtier and Commoner in Ancient China. Selections from the History of the Former Han by Pan Ku*, Nueva York, Columbia University Press

WEBER, M. (1951), *The Religion of China. Confucianism and Taoism*, Nueva York, The Macmillan Company

YANG, C. K. (1961), *Religion in Chinese Society. A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press

Artículos en libros

BOTTON BEJA, F. (1998), "El culto de los ancestros en China" en: De la Garza, Mercedes y María del Carmen Valverde Valdés (coord.), *Teoría e Historia de las Religiones*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

BODDE, D. (1975), "Myths of Ancient China" en: Chang Chun-shu, *The Making of China*, Prentice Hall, N.J.

BODDE, D. (1956), "Feudalism in China" en Coulborn Rushton (ed.), *Feudalism in History*, New Jersey, Princeton University Press.

GERNET, J. (1980), "Comment se présente en Chine le concept d'empire", en Maurice Duverger (ed.), *Le concept d'empire*, Paris, Presses Universitaires de France.

GRAHAM, A. C. (1990), "The Background of the Mencian Theory of Human Nature", en *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Nueva York, State University of New York Press.

WOLF, A. P. (1978) "Ghosts, Gods, and Ancestors" en *Studies in Chinese Society*, Arthur P. Wolf (ed.), California, Stanford University Press.

Artículos en revistas especializadas

BOTTON BEJA, F. (trad.) (1969) "Mencio: Sobre la naturaleza humana", *Estudios Orientales*, no 4, vol. 3, pp. 333-348

BOTTON BEJA, F. (trad.) (1969) "Libro 6: Gao Zi. Primera parte. Mencio", *Estudios Orientales* no 4, vol. 3, pp. 333-348

BRASHIER, K. E. (1996), "Han Thanatology and the Division of Souls", *Early China*, no 21, pp. 125-158

CERVERA JIMÉNEZ, J. A. (2002), "La interpretación ricciana del confucianismo", *Estudios de Asia y África*, vol. XXXVII, no 2, pp. 211 – 239

GALVANY, A. (2004), "La genealogía del poder coercitivo en China. Historia, instituciones políticas y legitimación", en *Estudios de Asia y África* vol.39, no 2, mayo-agosto 2004, pp. 349-386

HARPER, D. (1985), "A Chinese Demonography of the Third Century B.C.", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 45, no 2, pp. 459-498

HARRELL, S. (1979), "The Concept of Soul in Chinese Folk Religion", *The Journal of Asian Studies*, vol.38, no 3, pp. 519-528

KEIGHTLEY, D. N., *Shang Oracle Bone Inscriptions*, copia Xerox

PAGE, J. (1996), "Sueños, fantasmas y espíritus en la época Zhou", en *Estudios de Asia y África*, vol. XXXI, no 2, mayo-agosto 1996. pp. 229-254

PANKENIER, D. W. (1995), "The Cosmo-Political Background of Heaven's Mandate", en *Early China*, no 20, 1995. pp. 121-176

PUETT, M. (1997), "Nature and Artifice: Debates in Late Warring States China Concerning the Creation of Culture", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 57, no 2, pp. 471-518

PUETT, M. (1998), "Sages, Ministers, and Rebels: Narratives from Early China Concerning the Initial Creation of the State", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 58, no 2, pp. 425-479

SIVIN, N. (1995), "State, Cosmos, and Body in the Last Three Centuries B.C." *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 55, no 1, pp. 5-37

YU Ying - Shih (1964-1965), "Life and Inmortality in the Mind of Han China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 25, pp. 80-122

YU Ying - Shih. (1987), "O Soul, Come Back A Study in the Changing Conceptions of The Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 47, no 2, pp. 363-395

INDICE

Introducción.....	1
a. Contexto general de la investigación.....	1
b. Hipótesis central y estructura de la Tesis de Maestría.....	10
Capítulo I	
Lo mágico, la propiedad ritual, y la idea de racionalismo en China Antigua.....	15
a. La “racionalidad ritual” versus el “racionalismo confuciano”.....	15
b. La dimensión mágico-religiosa de la propiedad ritual.....	23
Capítulo II	
Ritual y metafísica como fundamentos de la autoridad del Emperador y sus delegados.....	27
a. Orígenes y desarrollo del carácter religioso de la autoridad política	27
b. Orden cósmico y religión de estado: las correspondencias orgánicas en el pensamiento político en china imperial.....	36
b.1 La secuencia de los cinco agentes y las sucesiones dinásticas en el discurso político de la dinastía Han.....	37
b.2 El Emperador y los funcionarios imperiales como ordenadores del cosmos.....	43
Capítulo III	
Los eruditos confucianos y sus prácticas de poder-saber.....	51
a. Conocimiento y poder político en el período clásico y en el sistema Imperial.....	51
Capítulo IV	
Contradicciones y superposiciones entre pensamiento mágico religioso y racionalidad ritual en las narrativas de China antigua e Imperial....	60

a. La cosmología Imperial confrontada.....	60
b. Funcionarios confucianos y creencias populares: la subordinación del mundo de los espíritus.....	62
c. La lucha por la supervivencia física.....	65
Conclusiones.....	76
Bibliografía.....	81