

La transición entre los cultos religiosos primitivos de China y el daoísmo: la importancia de la alquimia daoísta

The Transition between the Religious Primitive Chinese Worships and the Taoism: the Importance of the Taoist Alchemy

Gabriel TEROL ROJO

Universidad de Valencia
gterolr@gmail.com

1. CONTEXTUALIZANDO LOS ORÍGENES DE LA CIVILIZACIÓN CHINA¹

Es relevante hablar de los orígenes de la civilización china para contextualizar las características generales que permiten entender mejor la evolución de «orígenes chamánicos del daoísmo». Según la opinión al respecto de J. Gernet²:

China ignora las verdades trascendentes, la del bien en sí mismo, la de la propiedad en sentido estricto. A la exclusión de los contrarios, a la idea del absoluto, a la distinción tajante entre la materia y el espíritu prefiere las nociones de complementariedad, correlación influjo, acción a distancia, modelo y la idea del oren como totalidad orgánica. No recurre ni a los inventarios exhaustivos del mundo mesopotámico, ni a las clasificaciones encajadas del universo indio; para el pensamiento chino los sistemas de símbolos variables y dinámicos son los que mejor traducen el orden de los seres y del mundo. Su lógica no es el producto de un análisis lingüístico; se basa en la manipulación de signos de valores opuestos y complementarios³.

¹ Advertimos del uso del sistema de transcripción chino pīnyīn para las referencias chinas con especial respeto a la marcación de las tonalidades. En el caso concreto de los nombres Lǎo zi, Zhuāng zi y Liě zi señalamos el hecho distintivo de que aparezcan de esta forma y de esta otra, Lǎozi, Zhuāngzi y Liězi, en relación a la mención al autor y/o personaje o bien a sus respectivas obras en cuyo caso les precederá el correspondiente artículo.

² Cfr. J. Gernet, *El mundo chino*, (trad. esp., Dolors Folch), Barcelona, 1999, pp. 36 s., de donde extraemos las características de la civilización china como una civilización agrícola, sabedora de generar formas de organización política complejas, técnica, activa y emancipada.

³ Cfr. J. Gernet, *op. cit.*, p. 38.

Para enfatizar la personalidad de la civilización china (genuina, única y singular) además de estas particularidades, deberíamos destacar una de sus representaciones artísticas más definitorias: la escritura. «La originalidad del principio de la escritura china ha tenido consecuencias capitales», afirma J. Gernet⁴. El hecho de que el mismo texto pueda ser leído en diferentes dialectos da fe de la relevancia de su forma y de su papel unificador. Pueblos radicalmente distintos frente a los chinos y cuya lengua era otra adoptaron la escritura china y la utilizan y la leen todavía hoy, según sus propios hábitos lingüísticos. Su indiferencia a las transformaciones fonéticas potenció la continuidad de las tradiciones escritas exigiendo una formación muy elevada que discriminaba, positivamente, a los letrados de otras profesiones. Frente a otras determinadas localizaciones geográficas que se han constituido como cuna de civilizaciones de gran influencia, la tradición filosófico-religiosa de China resulta especial. A. C. Graham lo afirma como un supuesto muy relevante:

Chinese thought before the introduction of Buddhism from India is the unique instance of a philosophical tradition which, (...), is wholly independent of traditions developed in Indo-European languages⁵.

Esta particular tradición de pensamiento chino es el germen de aquello que se conformará como daoísmo y ese pensamiento original en su fase más inicial cumplía las formas y manifestaciones propias de una religión indígena que con su evolución pudo instaurarse e identificarse como auténtica marca distintiva. Con todo, es una teoría extendida, la afirmación de que el pensamiento de una cultura se encuentra guiado y constreñido por las estructuras de su lenguaje y desde estos parámetros podemos identificar las directrices principales que, desde el idioma chino, propiciaron y potenciaron, ese genuino pensamiento chino. Para ello podemos distinguir ciertas particularidades con respecto a las lenguas occidentales.

Es evidente, siguiendo los comentarios de Gernet, que la unificación de la lengua oral desempeñó un papel de unificación política, también de unificación del imperio. El lenguaje escrito, por su parte, sufrió dos grandes revoluciones generando, entre los textos clásicos, la distinción de textos pre-clásicos (los anteriores a la obra *Analectas*⁶) y los denominados propiamente clásicos. De las conocidas características chinas de monosilabismo y homofonía, el lenguaje clásico aportaba muchas más distinciones fonéticas. Así que frente al pensamiento filosófico generalizado al estilo Indoeuropeo o de lenguas semíticas con inflexiones y estructuras, la lengua china plantea novedades de calado para el hábito generalizado. Es frecuente reconocer la imposibilidad de llevar a cabo traducciones «fiables» de textos clásicos chinos ante la dicotomía de alejarse de un sentido del texto que se pierde al encorsetarlo en gramáticas, conjugaciones y declinaciones. Ya cuando en los sesenta se extendió la controversia

⁴ Cfr. J. Gernet, *op. cit.*, p. 42.

⁵ Cfr. A.C. Graham, *Disputers of the Tao*, Illinois, 1989, p. 389.

⁶ Confucio. Lún Yü. Obra escrita entre el 479 y el 221 a.C.

de los universales lingüísticos postulada por N. Chomsky⁷ en su obra *Syntactic Structures*, se recurrió al chino clásico para rebatirlo y posteriormente se ha argumentado que podría tratarse de un lenguaje artificial, teoría defendida por H. Rosemont, como afirma A.C. Graham⁸. Quedémonos, no obstante, con la idea clara de las distinciones del chino clásico frente a la mayoría de las lenguas occidentales en palabras de A.C. Graham:

The dominance of the noun function precludes limiting meaningful statements to those possessing the sentential, subject-predicate form. The tendency of classical Chinese philosophers to be concerned with the ordering of names is a consequence of the dominance of the noun function. The striking claim that classical Chinese doesn't depend upon sentences and propositions for the expression of semantic content entails the consequence that all Chinese words are names, and the compound terms, phrases and sentences are strings of names⁹.

2. LOS ORÍGENES CHAMÁNICOS DEL DAOÍSMO

Para desarrollar este punto distinguiremos dos etapas: un chamanismo anterior al sedentarismo entre los pueblos chinos y a su alfabetización, y otro posterior a este momento.

Podemos contextualizar el punto de partida de este proceso en la dinastía Zhōu, la cual se diferencia en que la base de todo su poder dependía de una compleja red de jerarquías y cultos familiares cuya cúspide estaba ocupada por el dominio de la realeza y el culto a los antepasados de los Zhōu. A partir de aquí podemos subrayar las tareas de los chamanes en el marco y al amparo de reyes y señores feudales, quienes los empleaban en diferentes tareas. Fue aquí cuando el chamanismo¹⁰ se instituyó y, con ello, su actividad por parte de los chamanes pasó a convertirse en un deber, como afirma E. Wong¹¹. Este grupo de individuos asumía la responsabilidad de hacer de intermediarios entre las fuerzas naturales y los deseos de reyes y nobles, desempeñando no solo tareas de adivinos sino también de sanadores y de consejeros. El ideograma de su nombre genérico (*Wū*) viene a simbolizar esa misma idea, ya que agrupa a dos personas en torno a una conexión entre la tierra y el cielo¹². Sus obligaciones pasaron a ins-

⁷ Cfr. N. Chomsky, *Syntactic Structures*, reprint, Berlin and New York, 1985.

⁸ A. C. Graham, *op.cit.*, p. 392.

⁹ A. C. Graham, *op.cit.*, p. 393.

¹⁰ A propósito del origen chamánico del daoísmo y su vinculación destacamos la obra de F. Liu, *Taoism as an Indigenous Chinese Religion*, Jinang, 1998, y la de T. Zhu, *A Preliminary Study of the Religions in Ancient China*, Shanghai People's Press, 1982.

¹¹ Cfr. E. Wong, *Taoísmo*, Barcelona, 1998, p. 24.

¹² De entre ellos el legendario Yǔ desempeña históricamente un papel muy relevante. Hijo también de un chamán, todas las crónicas coinciden en hablar de él como un mortal poco ordinario y aunque es mucha la documentación al respecto destacaremos aquí su papel de líder de la comunidad tribal y su vinculación al elemento agua (*Shuǐ*). Para más información recomendamos la introducción general de E. Wong, *op. cit.*; el

titucionalizarse hasta tal punto que el fracaso en alguna de sus tareas era castigado, en ocasiones, con la muerte. Un elemento distintivo que trascendió, con gran repercusión entre el tránsito de la dinastía Zhōu y su predecesores la dinastía Shāng es el desplazamiento de *di* (la divinidad suprema del panteón de la dinastía Shang) por *tian* (Cielo, traducido e interpretado también como Dios). Se abre así la posibilidad de suplir las referencias trascendentales anteriores con una figura propicia de la dinastía anterior. Este elemento distintivo enmarca una nueva relación con su propia divinidad suprema que, desde ahora, va a estar localizada en el *Cielo* y garantiza un orden ritual, una armonía. Consiguientemente se justifica al gobernante y a sus acciones, militares, políticas y sociales. La función de interlocutor con el elemento divino y sus seguidores, los hombres, se hace, imprescindiblemente necesaria. Los deberes de los chamanes quedan muy bien determinados en torno a actividades como invitar a los espíritus, interpretar sueños, leer presagios, provocar la lluvia y curar y realizar adivinaciones celestiales¹³. De entre estas tareas, las relacionadas con la realización de prácticas adivinatorias también pueden enmarcarse en dos etapas diferenciadas:

La més recent en el temps, de la qual s'ha ocupat durant molt de temps la si-
nologia, consisteix en l'endevinació mitjançant el còmput i manipulació de varetes
o tiges de milfulles i que aquí denominarem *aquileomància*. (...) la més antiga és
l'endevinació a partir de closques de tortugues o, en la seva forma encara més ar-
caica, mitjançant els ossos de diversos d'animals que denominarem, per a més co-
moditat, *plastromància* i *osteomància* respectivamen¹⁴.

Con el tiempo, el uso y recurso de los servicios del chamán entre las capas socia-
les dominantes en la propia dinastía Zhōu decayó aunque su influencia se conservó en
focos de cultura chamánica en las regiones del sureste del país y próximas al río Cháng
Jiāng. Resulta destacable el propio proceso de alfabetización como elemento dife-
renciador para excluir el uso de los chamanes en una sociedad de régimen feudal y
para prescindir de sus servicios espirituales y místicos.

Consecuentemente, la incorporación de aspectos chamánicos al daoísmo se cen-
tra en aspectos religiosos y mágicos, ritualistas y místicos de la propia práctica popu-
lar que se desarrolló bajo la dinastía Hàn¹⁵. De este modo, el uso frecuente de encan-
tamientos y talismanes, agua bendita y espejos para llevar a cabo ceremonias de curación
y alejamiento de espíritus malignos son prácticas, todas, que pueden retrotraerse a
las prácticas chamánicas. Es relevante destacar la procedencia de la figura espiritual

estudio demonológico de K. M. Schipper, "Démonologie chinoise" en *Génies, Anges, et Démons*, Paris, 1971, pp. 402-62; P. R. Katz, "Demons o Deities? The Wangye of Taiwan" en *Asian Folklore Studies* 46.2: 197-215 y especialmente el trabajo de evaluación general de D. Overmyer (ed.), *Ethnography in China Today: A Critical Assessment of Methods and Results*, Taipei, 2002.

¹³ Cfr. E. Wong, *op.cit.*, p. 25 y 26.

¹⁴ Cfr. A. Galvany, "Els orígens de les pràctiques endevinatories: ossos i closques" del mòdul "Tradicions adivinatories", *op. cit.*, p. 1.

¹⁵ Cfr. E. Wong, *op.cit.*, p. 27.

del daoísmo, Lǎo zi, que nacería en el estado de *Chǔ*¹⁶. Esta zona recibió la influencia directa del chamanismo que buscó refugio en las zonas rurales después de su periodo de relación en las cortes con señores feudales y reyes, de modo que se convirtió en una destacada zona de influencia cultural chamánica. Era éste un gran estado de la periferia meridional del Reino Central civilizado, como señala Izutsu:

Un territorio con marcas vírgenes —nos dice—, bosques y montañas, rico en cuanto a naturaleza y pobre en cuanto a cultura, habitado por gentes de origen no chino con variopintas y extrañas costumbres, en donde se desarrollaron todo tipo de creencias supersticiosas y prácticas chamánicas¹⁷.

No resulta extraño que, en estas condiciones, el profesor japonés denomine «espíritu de Chǔ» a la atmósfera aparentemente primitiva e «incivilizada» que fluye a lo largo de toda la obra de Lǎo zi. Ese mismo ambiente chamánico sería el origen del pensamiento metafísico localizado en el trasfondo del *DàoDé Jīng* y explicaría toda la metafísica de Lǎo zi, relacionándola con «la mentalidad chamánica de los antiguos chinos»¹⁸. Esta idea es defendida por Henri Maspero¹⁹ quien sostiene que el daoísmo era una religión «personal» frente a la agrícola y comunal del momento, y que tanto Lǎo zi como Zhuāng zi eran representantes de una sección con una característica tendencia místico-filosófica, en contra de la opinión tradicional²⁰. En consecuencia, podemos considerar el daoísmo como un «refinamiento metafísico del tosco misticismo» del chamanismo que en esa época se desarrollaba en China. La principal característica de esta nueva filosofía de la existencia es el papel destacado del individuo, como sujeto frente a la naturaleza y sociedad, que debe actuar con la responsabilidad del que conoce el significado real de la existencia. Su gran diferencia con el resto de sus congéneres es la posesión de una intuición metafísica que le permite tener una experiencia directa con lo Absoluto, con el *Dào*. Las enseñanzas filosóficas de Lǎo zi resultaron tan impactantes (siglo VI a.C.) que rápidamente se las conocería con un nombre distintivo «La Escuela Daoísta» *Dào Jiā*, caracterizada por ofrecer un camino práctico a la vida. La evolución natural de estas doctrinas se desvió de su original sobriedad filosófica y desarrolló una «religión popular» de masas cuya expansión como forma mágico-religiosa se originó en la dinastía Hàn. Dicha religión se adoptó a nivel estatal a finales del siglo V con la dinastía Qí, y no fue hasta la dinastía Táng cuando el daoísmo sería declarado «Religión de Estado» y su fundador honrado como el «más encumbrado emperador de origen místico». Su obra el *DàoDé* pasaría a convertirse

¹⁶ Actual distrito de Lù yì al este de la provincia de Hénán.

¹⁷ T. Izutsu, *Sufismo y taoísmo. Lǎo zi y Zhuāng zi*, (trad. esp., Anne-Hélène Suárez), Vol II, Madrid, 1997, p. 16.

¹⁸ Cfr. T. Izutsu, *op. cit.*, p. 17.

¹⁹ Cfr. H. Maspero, *El Taoísmo y las religiones chinas*, (trad. esp., Pilar González y Rosa María López), Madrid, 2000, pp. 38-50.

²⁰ Según la cual, el daoísmo aparecería repentinamente en el siglo IV a. C., tendría su cenit en Zhuāng zi y posteriormente degeneraría hasta transformarse en mera superstición y magia.

en «Clásico», *Jīng*. Es en este momento cuando debemos detenernos para evaluar el daoísmo antiguo. Se habla de daoísmo antiguo en términos de tres etapas diferentes:

1. Una primera etapa empieza en la segunda mitad del siglo IV a.C. e incluye los «capítulos interiores» (*nèipiān*) de Zhuāng Zhōu (369-295 a.C.), recogidos en el *Zhuāngzi*, y el ensayo titulado «Entrenamiento interno» (*Nèiyè*) perteneciente a la obra titulada *Guānzi*. Esta última sección es un tratado sobre cosmología y transformación interna del individuo por medio de una serie de prácticas de cultivo personal.

2. Una segunda fase está representada por el *Lǎozī*, que autores como C. Graham han denominado como «primitivista». El nombre viene de la defensa en los textos de una visión simple de la sociedad y de la política. También se trata el tema de la cosmología y el autoaprendizaje, pero además encontramos un contenido político y social que recomienda el retorno a un estilo de vida asociado con pequeñas comunidades agrícolas.

3. Finalmente, la fase «sincretista» la representan textos como los manuscritos de Huáng-Lǎo encontrados en Mǎwángduí²¹. La corriente sincretista denominada *Huáng-Lǎo* viene de la unión de ideas entre los escritos titulados *Huángdì Nèijīng* «Clásico del Emperador Amarillo» y el *Lǎozī*, y se puede definir como una forma de daoísmo donde sus escritos tratan temas diversos: desde cosmología y astronomía hasta política y cultivo interno. Esta última fase recibe el nombre de *escuela daoísta*, término acuñado por el historiador Símǎ Tán (?-110 a. n. e.).

La principal distinción de estas tres fases de daoísmo antiguo con las otras escuelas de pensadores descansa en el uso de su vocabulario de cosmología y cultivo personal. Los textos mencionados anteriormente (el *Nèiyè*, el *Lǎozī* y el *Zhuāngzi*²²) nos aportan el contexto intelectual en que se formará el resto de literatura relacionada con la auto-transformación que aparecerá en épocas posteriores. Y por eso resultan imprescindibles para entender la transmisión de este tipo de ideas. Veamos, a continuación, qué peculiaridades distinguen la esencia de la doctrina daoísta como forma religiosa.

3. EL DAOÍSMO RELIGIOSO

Desde el siglo III a.C., y a la vez que se desarrollaba la versión filosófica, se difundió y se popularizó la versión religiosa del *Dào*²³. Su entorno fueron los círculos in-

²¹ Mǎwángduí es el nombre del lugar donde se encontró la tumba excavada en la provincia de Hénán en 1973. Fechada al final del siglo II a.C., en su interior se encontraron escritos médicos y de carácter daoísta desconocidos hasta el momento.

²² Sobre estas obras recomendamos las siguientes traducciones en castellano. Para el *Zhuāngzi*: *Los capítulos internos de Zhuang Zi*, (trad. esp., Pilar González y Jean C. Pastor-Ferrer), Madrid, 1998; *Zhuang zi 'Maestro Chiang Tsé'*, (trad. esp., Iñaki Preciado), Barcelona, 1996. Para el *Lǎozī*: *Tao Te Ching, los libros del Tao*, (trad. esp., Iñaki Preciado). Para el *Nèiyè*: W. Allyn Rickett, *Guanzi*, Princeton University Press, 1998.

²³ Véase: I. Robinet, *Daoism: Growth of a Religion*, (trad. ingl. Phyllis Brooks), Stanford, 1997.

telectuales y la corte imperial y su propósito, el buscar la longevidad con recetas mágicas y artes adivinatorias. Se utilizarían los conceptos clásicos de la terminología del maestro Lǎo zi para enfatizar un contenido de carácter místico que se extendió rápidamente. Un error frecuente es confundir este pensamiento con un dogma religioso. A pesar de ser cierto que el daoísmo presenta todas las características de una religión, también lo es que a lo largo de su historia ha tenido sectores más místicos y metafísicos y desde aquí filosóficos, planteamiento con el que nos encontramos plenamente de acuerdo. No obstante, no deja de ser útil el tener presente la religiosidad de este pensamiento, sus características, sus prácticas y sus principales figuras y escuelas.

Empecemos por mencionar el ideal daoísta por antonomasia desde una perspectiva religiosa: la Inmortalidad²⁴. Entendido de diferente modo por el daoísmo filosófico, servirá de reproche supersticioso para tachar de decadente y corrupto al daoísmo posterior a Lǎo zi, Zhuāng zi y Liě zi. Si bien es cierto que reconocemos una ruptura en el desarrollo de las teorías daoístas (desde Lǎo zi hasta Liě zi, pasando por Zhuāng zi) y que a partir de aquí se habla de un «neo-Daoísmo» en forma de «doctrina demoníaca», *Guǐ jiào*, la vertiente de estos autores es instructiva y academicista²⁵.

A pesar de ello, no se debe olvidar que esta escuela mística sólo se distanciaría del resto por sus procedimientos, no así por su esencia. El autor del Lǎozi encontró una alternativa a las prácticas, nos dice Maspero, «fastidiosas» del resto de escuelas, mediante la unión mística con el *Dào* con la finalidad de alcanzar esa inmortalidad. Posteriormente, cada daoísta entenderá esa finalidad de una manera y habrá quienes se darán por satisfechos con el mero disfrute del placer del «éxtasis» sin pretender llegar a obtenerlo realmente. También las prácticas fisiológicas son consideradas de gran utilidad a pesar de que los autores clásicos, especialmente Zhuāng zi, enfatizarán una serie de prácticas espirituales: un trabajo de concentración espiritual, en donde la unión mística con el *Dào* es muy importante por encima del trabajo físico. También el propio Lǎo zi antepone las prácticas místicas a las físicas y es aquí donde múltiples estudios han vinculado esta idea con la de otras filosofías como por ejemplo la «sufí» u otras de corte similar dentro de diferentes religiones (cristianismo, judaísmo o hinduismo). En todas ellas la vía mística, reconociendo la gran importancia de la experiencia física, se caracteriza por un estado especial de «gracia» para unos; de «éxtasis» para otros; en definitiva de «relación directa o inmediata con el Absoluto» para todos y en donde a pesar de ganarse el apelativo de «irracional» rompe con la jerárquica realidad y nos habla, entre otras cosas, de ella misma desde otra perspectiva. El deseo, las pasiones, aparecen como trabas «comunes» en todas ellas, en donde un nuevo individuo, caracterizado por una nueva capacidad de reconocer la realidad, de ver el «auténtico» entramado (falso y endeble) de la realidad, se incorpora con suficiencia emancipadora. Ya no hay más representaciones, sólo está el individuo-sujeto y todo-objeto es él mismo.

²⁴ Desde los siglos IV y III a. C. el daoísmo fue una doctrina de salvación individual que predicaba la inmortalidad de sus adeptos.

²⁵ Cf. H. Maspero, *op.cit.*, p. 426.

En ese trasfondo místico-metafísico que la esencia filosófica de los textos daoístas del período primitivo cede a su versión religiosa se cimienta una religiosidad caracterizada, principalmente, por una fortísima y estricta jerarquización ceremonial ritualista: Posee uno de los panteones de divinidades mayores de todo el mundo, con unas 36 mil divinidades que habitan en el macrocosmos y otros tantos que lo hacen en el cuerpo de cada hombre.

1. Incluye un ejército de inmortales y espíritus con una gran variedad de artes adivinatorias, astrológicas, etc.

2. Adopta un buen número de elementos budistas, imágenes y creencias a su bagaje chamánico nativo.

3. Desarrolla un elaborado sistema de alquimia en busca de la longevidad que, en gran medida, ayudó al estudio de la farmacología.

Sus principales prácticas son:

1. Un estricto y jerarquizado ceremonial ritualista.

2. La ingestión de cinabrio y oro que restaura la unidad indistinguible del *Yīn* y del *Yáng* en el organismo humano.

3. La práctica de ciertas formas de respiración que purifican la mente y logran retornar a la nada (integrando al «yo» con el «universo») en un proceso de control y sublimación de la mente), originando lo que se llama «el embrión sagrado» dentro del cuerpo y es el portador de la inmortalidad (*Qìgōng*).

4. La práctica del ayuno (*Zhāi*) que va desde el ayuno de tres días con una sola ingesta a la abstinencia total de cereales a fin de evitar la acción destructiva de «los tres gusanos» que existen en todos los tipos de grano (arroz, mijo, cebada, trigo).

5. El uso de talismanes (*Fúlù*) hechos de papel, bambú o metal.

6. La práctica del uso de agua bendita (*Fúshuǐ*).

7. La práctica de un tipo especial de ejercicios gimnásticos (*Dǎoyìn*).

8. Diversas prácticas de distintos tipos de meditación (*Zuòwàng* y/o *Shǒuyī*).

9. Determinadas prácticas sexuales denominadas «arte de alcoba» (*FángZhōng Shù*) que se basan en el intercambio sexual complementario del *Yīn-Yáng* (mujer/hombre).

A través de sus principales figuras históricas podemos dar cuenta del esfuerzo por sistematizar unas prácticas y unas doctrinas, que en el mejor de los casos se perfeccionaron al amparo de una nueva escuela o secta que sirvió de acicate para reformar y acelerar esas mejoras. La selección que sigue (de entre los miles de nombres que componen la historia del daoísmo religioso) busca dar muestra de esa intención de cambio y reforma, en lo referente a la metafísica daoísta, la alquimia (incluyendo el tratamiento farmacológico) y la propia liturgia daoísta, respectivamente. Para tal propósito se han ordenado históricamente los nombres, y esa misma linealidad histórica pretende ser muestra de la propia evolución del proceso religioso daoísta, resaltando la importancia de las prácticas alquímicas en la identidad de la religión.

Zhāng Líng es considerado el fundador del daoísmo religioso y uno de los inmortales. También conocido como el primero de los *Sān Zhāng*, se le considera la primera referencia nominal en la jerarquía eclesiástica del daoísmo religioso. Natural de la provincia de Sìchuān, el marco natural de esta provincia tiene poco que envidiar al «espíritu de Chu» del que hablábamos con respecto a la vida de Laozi. Su vida se enmarca entre el 206 a.C. y el 220. También se le atribuye la creación de la escuela tradicional daoísta llamada «los Cinco Celemines de Arroz» y su importancia es de tal calado que, considerado el «Maestro celestial», sus vivencias y doctrinas consecuentes cimentarán las bases de la escuela de los «Maestros Celestiales» *Tiān shī dào* la cual sobrevive actualmente, especialmente, en la «montaña del tigre y el dragón» *Lóng Hǔ Shān*. Es aceptado como más que probable el hecho de que los múltiples viajes de este autor fundamentasen el sincretismo de sus conocimientos daoístas laozianos con las manifestaciones populares chamánicas y espirituales. Sin duda, estamos ante una figura singular para la conversión de esas teorías naturales y manifestaciones primitivas en una religión reglada.

Wèi Bóyáng era original de *Shàng yú* en la región de *Huǐjī* (la actual *Jiāngsū* y *Zhèjiāng*). Su mayor reconocimiento se debe a su interés por investigar sobre la obtención de la inmortalidad, entendida aquí en términos de longevidad. Su obra *Cān-tóngqì* o *Zhōuyì cāntóngqì* es considerada la primera obra de alquimia china. Pretendía enseñar la fórmula para alcanzar la longevidad con la práctica de la alquimia exterior (*Wàidān*) y por ello la alquimia daoísta constituye su principal campo de especialización.

Gě Hóng²⁶, oficial de la dinastía *Jìn* (263-420), del que se han perdido la mayoría de sus aportaciones en prosa y en verso, así como diversas biografías. No obstante, por los diversos materiales que han llegado a nuestras manos²⁷ podemos identificarlo como un esotérico religioso daoísta muy interesado en la alquimia, especialmente, en su utilidad como método para alcanzar la longevidad, la cual es considerada popularmente como una forma de inmortalidad. Básicamente será en los denominados «capítulos internos» de su principal obra alquimista donde defenderá las virtudes y las posibilidades de alcanzar esa longevidad a través de prácticas regladas. En esta obra, el *Bàopǔzi*, nuestro autor no duda en combinar la ética confuciana con el ocultismo daoísta en los denominados «capítulos externos» y con ello, «El filósofo que adoptó la simplicidad» es considerado otra obra maestra del daoísmo religioso.

Kòu Qiàn-Zhī, oriundo de la ciudad de *Shànggǔ* en el distrito de *Chāngpíng* (actualmente dentro del territorio de *Běijīng*), vivió entre el 365 y el 448 bajo la dinastía *Wèi* del norte donde se estableció como oficial religioso. Su principal reconocimiento destacable en la expansión del daoísmo religioso fue su papel de revisionista. Comprometido con la escuela daoísta de los Maestros Celestiales reformuló la religiosidad de sus formas e instituciones. En su época se convirtió en religión estatal y con ello la reper-

²⁶ Para más información sobre las teorías de Gě Hóng recomendamos: R. Company, *To Live As Long As Heaven and Earth: Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. Berkeley, 2002 y I. Robinet, *Taoism: Growth of a Religion*, op.cit., p. 78-113.

²⁷ Básicamente, un volumen de hagiografías titulado “Tradiciones de la Divinidad trascendente” y dos de ensayos diversos y alquimia recogidos en setenta capítulos titulados *Bàopǔzi*.

cusión en la política nacional y en las principales figuras culturales impulsó al daoísmo a un elevado grado de popularidad como religión de masas. A él se le atribuyen la regulación ceremonial más importante y el establecimiento de códigos de culto.

Finalmente, en ese proceso de reforma y de sistematización, el surgimiento de múltiples escuelas y sectas impide dar cuenta, ciertamente, de todas ellas. No obstante, el interés por enfatizar y combinar unas prácticas hacia la inmortalidad, cada vez más perfeccionadas, generó que éste interés fuese su propio elemento de distinción y de popularidad entre las masas. La alquimia desempeñó un papel importantísimo y, sin duda, fue el principal reclamo del daoísmo religioso. Por ello mismo es relevante nombrar las siete principales escuelas de transmisión del daoísmo religioso: La escuela del «Elixir Interior»; la escuela del «Elixir Exterior»; la escuela de los «Cinco Celemines de Arroz»; la escuela del «Camino de la Paz Suprema»; la escuela de la «Joya Mágica»; la escuela de la «Unidad Ortodoxa» y la escuela de la «Completa Realización».

En el año 440 el daoísmo religioso es reconocido como religión de Estado relegando al Budismo, por un cierto tiempo, a ámbitos no oficiales. Durante la dinastía Táng se impondrá el estudio del Lǎozǐ a todo noble y servidumbre, y se multiplicarán las construcciones de templos daoístas por todo el país. Principalmente, estas escuelas se encargarán de proyectar la doctrina religiosa daoísta hasta nuestros días. No cabe duda que la llegada del budismo a China dinamizó la conversión de esas manifestaciones primitivas bajo una forma de religión temática. El sincretismo entre ambas no sólo las mejoró sino que propició nuevas transformaciones como es el caso de la secta china budista de meditación *Chán* popularizada por su versión nipona *Zen*. Lejos de darse sólo una situación de rivalidad excluyente, aunque en determinadas épocas su convivencia resultó difícil, ambas doctrinas coexistieron. De hecho, muchos pensadores clásicos budistas fueron expertos conocedores de la filosofía *Dào*, y a través de la historia grandes maestros del Zen han sido amigos personales de pensadores y seguidores del daoísmo filosófico. Prestemos algo de atención ahora al papel de la práctica concreta de la alquimia en el daoísmo religioso.

4. EL GUǎNZI Y EL HUǎNGDÌ NÈIJĪNG: REFERENCIAS ALQUIMIA INTERNA Y EXTERNA

En la China antigua, a través de la alquimia se intenta llegar a una comprensión de los principios encargados de la formación y funcionamiento del cosmos. Encontramos alusiones a prácticas alquímicas en fuentes históricas y literarias (sobre todo poesía), pero la mayor parte de los textos alquímicos que han llegado hasta nuestros días se encuentran en el *Dào zǎng*²⁸ «Canon daoísta». Una quinta parte de los mil quinientos textos que lo componen explican las diferentes fases alquímicas desarro-

²⁸ Para más información sobre la relevancia de la alquimia en el Canon recomendamos la excelente obra: K. Schipper, F. K. Verellen. (eds.), *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. 3 vols. Chicago-London, 2004.

lladas hasta el siglo XV, cuando se compiló e imprimió el Canon mayoritariamente referenciado. Tradicionalmente hay dos tipos de alquimia, *nèidān* o «alquimia interna», y *wàidān* o «alquimia externa», de laboratorio. En primer lugar, el término *nèidān* por sí mismo presenta problemas ya que su definición se basa en las diferentes escuelas que acuñaron este término y modificaron el número de técnicas que engloba. Un autor del siglo XII la define como un sistema sincrético que engloba todos los métodos utilizados para alcanzar longevidad. Como disciplina independiente, se empezó a desarrollar al comienzo de la dinastía Tàng (618-907), y utiliza muchos de los términos acuñados por su disciplina hermana, la alquimia externa. No obstante, aunque es cierto que los alquimistas buscaban desde tiempos antiguos alcanzar la inmortalidad, hay una diferencia sustancial muy clara entre ambas tendencias. El alquimista externo trabajaba, literalmente, en un laboratorio desde donde pretendía conseguir la fórmula secreta para curar enfermedades y alcanzar longevidad. Para ello, mezclaban una serie de ingredientes y fundían ciertos metales (oro y plata), para alargar la vida del adepto, y es más que posible que la mayoría de estas prácticas se diesen en un entorno religioso. La diferencia fundamental con el alquimista interno es que para éste el cuerpo es en sí mismo un laboratorio que contiene todos los elementos necesarios para transformar la entidad física corpórea en un ser inmortal, y no se requiere búsqueda alguna para crear ningún tipo de sustancia química externa. Las técnicas que se utilizaban dependían principalmente de la rama o escuela a la que se pertenecía, y del manual o manuales que se utilizase como guías. La tradición alquímica interna debe gran parte de su desarrollo posterior a los escritos del autor del *Bàopūzi* quien, como hemos comentado, relatará sus experimentos alquímicos y divulgará una filosofía en torno al cultivo personal. Para la investigadora francesa Isabel Robinet²⁹, la alquimia interior es una técnica de iluminación de carácter puramente daoísta que hay que distinguir claramente de las prácticas de laboratorio, basadas en la búsqueda de una droga de inmortalidad mediante métodos químicos y técnicas de control de la respiración. Según esta autora, la alquimia interna daoísta se caracteriza porque no investiga, ni pretende conseguir ninguna sustancia química; concede una gran importancia a las Técnicas de respiración; y porque pretende reorientar un estado mental abierto al exterior para hacerlo regresar a sí mismo: la llamada «Mirada interior».

Finalmente, Robinet afirma que además de estas tendencias, los textos de alquimia interna también comparten dos características esenciales tomadas de los escritos relacionados con la alquimia externa: por un lado, comparten una referencia a los trigramas y hexagramas del *Yijing* «Libro de los cambios» y, por otro, utilizan un vocabulario relacionado con el campo de la química que constituiría la denominada *alquimia*. El experto en tratados daoístas y estudioso de las teorías concernientes a la alquimia interna y externa Lǐ Dào-chún (1219-1286) explica con detalle que las tres etapas que constituyen lo que se conoce convencionalmente como *Nèidān shù* «transformación de esencia en soplo vital» o «de soplo vital en espíritu» o «de espíritu en vacío o Dao» no son más que etapas de la alquimia externa y su relación con la al-

²⁹ Cfr. I. Robinet, “Recherche sur l’alchimie intérieure” en *Cahiers d’Extrême-Asie* 5 (1990), pp. 212-56.

quimia interna³⁰. Dicha combinación pretende alcanzar la vida eterna y cada parte del proceso pretende ser singular, negando la existencia de toda estrategia global. En el análisis de la alquimia interna y externa Lǐ comenta el uso y la naturaleza de los dos tipos de prácticas en pareados con estructura poética. Además añade que la medicina, la droga, el producto químico *Yào* (aquí referida a prácticas alquímicas externas) puede curar enfermedades y alargar la vida, y la medicina interna puede llevarnos a traspasar los límites de la experiencia sensible y hacernos entrar en la vacuidad. Para Lǐ, aquellos que pretenden profundizar en el estudio del *Dào*, deben empezar por la medicina externa y, de manera natural, se entenderá la medicina interna. Aquellas personas de nivel superior (tanto intelectualmente como de carácter) ya poseen virtud desde el comienzo de sus vidas y entienden el principio de la alquimia interna. Por lo tanto este tipo de personas no practican alquimia externa, sino que cultivan únicamente alquimia interna. En su descripción de la alquimia extrae una serie de características desde la alteridad de las dos vertientes interna y externa. Mientras la medicina (alquimia) interior es pasiva y no deja nada sin hacer, la medicina (alquimia) exterior es activa, pero hay una cosa que no hace. Mientras la primera es informe, incorpórea, pero existe, la segunda es tangible, útil, pero no existe. La exterior enfatiza la sangre y carne (cuerpo); la interior enfatiza el espíritu, lo que es incorpóreo. Esta primera es el *Dào* de los inmortales de la tierra; la segunda es el *Dào* de los inmortales del agua. La medicina (alquimia) exterior completa nuestra vida; la medicina (alquimia) interior completa nuestro espíritu.

El *Guǎnzi*³¹ es una extensa colección de ensayos divididos en setenta y seis capítulos que tratan principalmente temas relacionados con el pensamiento sociopolítico. Tradicionalmente se atribuye al primer ministro del estado de *Qī*, *Guǎn Zhòng* (725-645 a. C.), o «maestro Guan» *Guǎnzi*. Como muchos de los textos recogidos durante el período de los Estados Combatientes (*Lǎozi* y *Zhuāngzi*, por ejemplo), se cree que el *Guǎnzi* fue compilado durante más de dos siglos, desde la mitad del siglo IV hasta la mitad de siglo II a.C. Los bibliógrafos del siglo II lo clasificaron como texto daoísta, y posteriormente se encasilló como legislativo y académico. A lo largo de la historia se ha pasado por alto su estudio como material daoísta a raíz de la clasificación tradicional. Si bien es cierto que la mayor parte del *Guǎnzi* está centrado en ensayos de carácter social, político y económico, las secciones que se comentarán a continuación (el *Nèiyè* o «Trabajo interno» y el *Xīnshù shàng/xià* «Técnicas de la mente, parte 1 y 2») son tratados sobre el cultivo interno que comparten un vocabulario común sobre el perfeccionamiento personal. El *Nèiyè* en sí mismo es un ensayo con cerca de mil seiscientos caracteres fechado a mediados del siglo IV a.C. Es, por lo tanto, el ensayo más antiguo dentro del *Guǎnzi* y pertenece a la fase individualista dentro

³⁰ Cfr. D. Lǐ, “*Zhūzi jichéng xùbiān*” [Compendio de escritos sobre las escuelas filosóficas de China antigua] en *Zhōnghéjǐ* [Colección de escritos sobre rectitud] vol 20, reedición, Chengdu, 1930, pp. 589-655.

³¹ Al respecto podemos recomendar W. Allyn Rickett, *op cit.* y con relación a su temática el estudio de L. Roncero Mayor “Guanzi. Neiyè ‘entrenamiento interno’” *op. cit.*, que resulta un buen resumen global de la obra de H. Roth, *Original Tao: inward training and the foundations of Taoist mysticism*, Columbia University Press, 1999, <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=48150&if=en>.

del daoísmo antiguo. El uso de un lenguaje con expresiones y un vocabulario común al tema del cultivo interno nos lleva a pensar en la existencia de una corriente de pensadores y expertos que elaboraran textos sobre una serie de prácticas meditativas y de cultivo de la salud mediante la dietética y ejercicios. Al contrario que en escritos posteriores como el *Lǎozǐ*, en estos textos se deja de lado la filosofía política y social y se enfatiza la teoría sobre el cultivo personal interno. Únicamente encontraremos una aplicación práctica a la política del cultivo personal en la última sección del texto «Técnicas de la mente».

En primer lugar debemos atender al concepto más básico de la teoría daoísta: el *Dào*. El término, acuñado por el historiador *Sīmǎ Tán* para designar el grupo de textos que toman esta idea como centro de su filosofía, es la fuerza que regula el cosmos, un principio que unifica los fenómenos que se suceden a la naturaleza. Sin duda, es un concepto inestable y del que se hace uso asumiendo su imposibilidad de ser acotado. Fuentes como el *Nèiyè* aseguran que es posible la unión con él tras una práctica asidua de los métodos que se comentan en el texto. Veamos, a partir de aquí, cómo deben entenderse ciertos conceptos de la teoría daoísta aplicados al conocimiento del *Dào*, al uso de la alquimia para dicho objetivo. Los conceptos occidentales de energía y materia se pueden asociar con el concepto chino de *Qì*. De entre los múltiples intentos de traducción de esta noción, quizá la que más se acerque a la idea de *Qì* en este texto es la de «energía vital». Otras traducciones también válidas son «soplo vital», «aliento», «energía». En su forma primitiva encontrada en inscripciones grabadas en caparazones de tortuga, el carácter *Qì* representa el vapor que surge al hervir agua o cualquiera otro líquido y que se transforma en el aire que respiramos. Igual como sucederá con otros conceptos acuñados en textos chinos antiguos, la definición de *Qì* ha evolucionado hasta encontrarse reflejada en textos posteriores como la sustancia que se encuentra en la materia más sólida y densa, como puede ser una montaña. No obstante, esta noción se aleja de la idea más etérea que contiene el concepto de *Qì* en textos antiguos, sobre todo de antes de la dinastía *Qín* e incluso la dinastía *Hàn* posterior, donde se asociaba con los fluidos que constituyen todos los seres vivientes. Por lo tanto, los seres humanos estarían formados de sistemas que están a su vez constituidos de *Qì* con densidades diferentes, es decir: la estructura del esqueleto, la piel, la carne y la musculatura; el aliento, las cinco vísceras *Wǔzàng* de *Qì* que conforma nuestra fisiología interna e incluye los siguientes órganos físicos: pulmones, riñones, hígado, vesícula biliar y bazo; y finalmente los estados psicológicos causantes de los cambios de humor continuos, desde la ira y la lujuria hasta la completa tranquilidad. La forma de *Qì* más etérea de la que habla el *Nèiyè* es el *Jīng*, que tradicionalmente se traduce como «esencia vital». Junto al concepto del *Qì* es uno de los conceptos más importantes acuñados en el *Guānzi*. No aparece en el sentido posterior de fluido asociado con la función reproductiva, como se encontrará en textos de épocas posteriores. En el *Nèiyè* este concepto se refiere a la esencia que da vida y que forma parte de la semilla de todos los seres vivos y, por otro lado, se asocia con la tranquilidad que alcanza el sabio que conduce, consecuentemente, a la sagacidad. Con ello se consigue mantener buena salud, vitalidad y bienestar psicológico.

Otro de los términos importantes en la filosofía del *Nèiyè* es *Xīn*. Literalmente corresponde al término «corazón»; no obstante en el pensamiento chino clásico este órgano está asociado con la racionalidad, es el núcleo conceptual de la experiencia consciente, que incluye la percepción, los pensamientos, las emociones, los deseos y la intuición. A causa de su doble acepción, se suele traducir como «corazón/mente». Como ocurre en otro de los clásicos, el *Mèngzi*, el concepto de *Xīn* necesita ser rectificado. El exceso de actividad provoca inestabilidad en el *Xīn*, lo cual conduce a la disipación del *Jīng* y, por lo tanto, se alcanza confusión, enfermedad y muerte. Según el *Nèiyè*, para mantener buena salud es necesario tranquilizar el corazón/mente, así se puede atraer y retener *Qì* y otras fuerzas relacionadas como el «espíritu» *Shén*. El espíritu, numen o *Shén*, es el agente consciente básico o aquel poder intrínseco de los seres humanos. Es un concepto que contiene referencias a la mente y al cuerpo de la misma manera que la noción de *Qì* relaciona las ideas de energía y materia. Tradicionalmente *Shén* se traduce como «espíritu, alma, psique», sin embargo, ninguno de estos conceptos representa con exactitud el concepto chino. En la China antigua, este concepto se define en *Zhōuyì* «Libro de los cambios» como aquello que es insondable en el movimiento del que es inactivo y del que es activo: es el «espíritu». El concepto de *Shén* en el *Guānzi* lleva a alcanzar una sabiduría metafísica como la precognición y es el núcleo de la intuición mística llamada «Luz numinosa/espiritual» *shénmíng*. En la sección XII del *Nèiyè* se explica que se encuentra en la mente y posee un sustrato fisiológico en la esencia vital (*Jīng*).

A partir de estas nociones conceptuales que refuerzan la teoría mística daoísta, el seguidor del daoísmo religioso contaba con determinadas técnicas de cultivo personal. Estas prácticas, realizadas en el daoísmo antiguo, se basan en un proceso sistemático de negación, de olvidar, o de vaciar el ser de todo pensamiento en la experiencia ordinaria. Por lo tanto, se trata de deshacerse de elementos básicos de autoconciencia como la percepción, las emociones, los deseos y los pensamientos. A raíz de este olvido, el adepto alcanza un estado de tranquilidad absoluta hasta llegar a un nivel en el que abandona el lazo que le une con el ser individual. Ésta es, básicamente, la doctrina que se enfatiza en el *Nèiyè*, y en textos taoístas posteriores. Algunos textos parecen estar dirigidos al cultivo personal del «sabio» (*Shèngrén*), que en este período parece estar asociado con el gobernante, que desea alcanzar este estado de iluminación para que le ayude en sus tareas y como desarrollo personal. Este proceso consiste en realizar prácticas sistemáticas de control de la respiración adoptando una posición fija y permanente, con el objetivo de hacer circular y refinar la energía vital o *Qì*, el cual en su forma concentrada se convierte en esencia vital o *Jīng*. Para conseguir esto se insiste en reducir los deseos, emociones y pensamientos. Las múltiples teorías de cultivo personal coinciden en indicar el medio para lograr estos fines vaciando la mente de todo pensamiento y cultivando la tranquilidad. Así se alcanzará vitalidad física y bienestar psicológico, que en un nivel superior sitúa al individuo en un estado de incremento de su percepción intuitiva. A eso se refiere el concepto presentado anteriormente de «Luz numinosa/espiritual». La intencionalidad es clara: sólo al estar alineado y en calma podrás ser estable. Una vez que tenemos una

mente estable, los ojos y oídos perciben con claridad y los cuatro miembros están firmes y fijos, podremos así alojar la esencia vital. La esencia vital (*Jīng*) es la esencia de la energía vital (*Qì*).

*Huángdì Nèijīng*³² «El Clásico del Emperador Amarillo» es un relato concebido en forma de diálogos entre el personaje pseudo legendario del Emperador Amarillo *Huángdì* y su ministro *Qí Bó*, en los que el emperador normalmente pregunta y el ministro responde en forma de discurso. La obra está compuesta de dos textos de ochenta y un capítulos cada uno. Se titulan *Sùwèn* «Cuestiones básicas» y *Língshū* «Centro-aje espiritual» y tratan respectivamente de la metodología de la diagnosis médica y de acupuntura. Este es el clásico de medicina más antiguo que ha llegado hasta nuestros días y uno de los tratados en que se basan las teorías clásicas de la acupuntura. Se basa en la idea conceptual del *Dào*, el *yīn* y el *yáng*, en la teoría de las cinco fases, y en la imposición de un sistema de números (entre los que predomina el cinco) sobre los sucesos naturales y los ciclos astrales.

En el texto, el concepto del *Dào* aparece con frecuencia relacionado con la salud del individuo, es decir, conservar buena salud y alcanzar longevidad dependerá en gran parte del comportamiento de la persona con el *Dào* y de la observancia de las leyes naturales establecidas por el *Dào*. Conservar las leyes naturales del *Yīn* y del *Yáng*, en armonía, y un régimen dietético según la estación, asegurará una longevidad que venza a la vejez.

La teoría de *Wú Xíng* «cinco fases» y los escritos tradicionales sobre los conceptos del *Yīn* y *Yáng* fueron supuestamente elaborados al final del período de los Estados Combatientes. Los contenidos del *Nèijīng* están totalmente de acuerdo con las teorías de creación del universo que proponen los autores de las teorías del *Yīn* y *Yáng* y de las cinco fases. En los capítulos finales se aportan descripciones pormenorizadas sobre la relación de los conceptos *Yīn* y *Yáng* con el cuerpo humano. Según el sistema propuesto en el *Nèijīng*, el hombre está dividido en tres regiones: baja, media y superior. Cada una de estas regiones está dividida en tres partes, que contienen elementos de cielo, tierra y hombre. Cada una de estas subdivisiones está formada por un elemento *Yīn* y un elemento *Yáng*, es decir, el cuerpo humano estaría formado por tres partes *Yīn* y tres partes *Yáng*. Asumiendo que el tratamiento de ciertas enfermedades u órganos depende de su posición en una de estas divisiones por partes *Yīn* o *Yáng*, es importante tener un conocimiento sólido de estas subdivisiones para diagnosticar y tratar enfermedades. Un equilibrio entre los elementos *Yīn* y *Yáng* al cuerpo sería la clave para mantener buena salud, mientras que la preponderancia de un elemento sobre el otro provocaría enfermedad y muerte. En el capítulo quinto se

³² Al respecto recomendamos la presentación de L. Roncero Mayor “Huangdi Neijing ‘Clásico de l’Emperador Groc’”, *op. cit.*, como guía temática de la obra y de su contenido. Mención especial merece la obra que le sirve de referencia: F. Mǎ (2004). *Guānzi qīng zhòngpiān xīnquán* ([Nueva interpretación de los capítulos internos y externos del Guanzi], Beijing, 2004; y el artículo de N. Sivin, “Huang ti nei ching” en M. Loewe (ed), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley and Los Angeles, 1993, pp. 196-215. Especial importancia tiene el estudio crítico y la traducción de A. Guo, *Huángdì nèijīng sùwèn jiào zhù yǔ yì* [El clásico del Emperador Amarillo: Cuestiones y aclaraciones]. Tianjin, 1999.

explica como el proceso de envejecimiento está causado por la decadencia del elemento *Yīn*. Por otro lado, las cuatro estaciones están apuradamente vinculadas con estas teorías y la perfecta interacción de las dos fuerzas con el cuerpo es un factor importante para mantener una buena salud.

Las cinco fases clasificadas en el *Nèijīng* varían dependiendo del punto de vista desde el cual se enumeran, ya que existe una secuencia de producción y desaparición de fase. Cada fase, además, está relacionada con una estación; la madera se asocia con la primavera, el fuego con el verano, el metal con el otoño y el agua con el invierno. La fase restante, tierra, se asocia con una estación adicional (final de verano, *Jìxià*), que se creó para poder asociar cinco fases con cinco estaciones. Según el *Nèijīng* el cuerpo tiene cinco vísceras y seis intestinos (*Wúzàng Liùfǔ*). Las vísceras son el corazón, el bazo, los pulmones, el hígado y los riñones. Tienen la capacidad de almacenar pero no de eliminar y determinan las funciones del resto de partes del cuerpo, incluyendo los intestinos y las emociones. Los seis intestinos tienen la capacidad de eliminar pero no de almacenar y son la vesícula, el estómago, los intestinos delgados, los intestinos inferiores y los tres focos, o tres calentadores (*Sān Jiāo*). Este último órgano (u órganos) ha dado lugar a diferentes interpretaciones sobre su situación y funcionalidad. La teoría más explícita conecta los tres calentadores al cuerpo con el universo y los explica como enlace entre el cuerpo humano y el exterior. En esta teoría, la esencia vital o *Jīng* es una sustancia que forma nuestro cuerpo y aloja vida. Dependiendo de su función y origen de se habla de *Xiāntiānjīng* «esencia congénita» y de *Hòutiānjīng* «esencia adquirida». La primera, también conocida como «esencia primordial» (*Yuánjīng*), es el centro del desarrollo corporal y proviene de la esencia y sangre que heredamos de los padres. Cuando en el *Nèijīng* leemos que, antes de nacer, primero se crea «esencia», se refiere exactamente a la esencia congénita que se crea y posteriormente da lugar a una entidad corpórea independiente. La esencia adquirida o «esencia de órganos e intestinos» proviene principalmente de los alimentos y bebidas que ingerimos, del aire que respiramos y de la asimilación que se produce al digerir la esencia contenida en los alimentos. Según el *Nèijīng*, los dos tipos de esencia son inseparables y complementarios y para conservar un buen estado de salud sería necesario cultivar y conservar esencia. Ésta es la raíz del cuerpo. Por lo tanto, si almacenamos esencia, no enfermaremos.

El *Qì* o la energía vital es otro concepto clave en el *Nèijīng*. No se refiere solamente a la energía que también es la raíz del cuerpo, sino que el uso del término *Qì* en el texto está relacionado con los estados de humor que afectan el funcionamiento normal del organismo. Las cien enfermedades se originan en los cambios de humor: mientras la ira hace que suba la energía, la alegría debilita la energía, la tristeza elimina la energía, el miedo hace que baje la energía y los temores provocan caos energético. Con todo, los pensamientos bloquean el *Qì*. No cabe duda de que estos humores de los que habla (la alegría, la ira, las preocupaciones, los pensamientos, la tristeza, el miedo y los temores) son los causantes de los cambios que tienen lugar en el cuerpo y provocan la aparición de enfermedades. Serán las alteraciones bruscas de estos humores las que provocan alteraciones en la circulación de la energía interna y afectan

a la salud. Es de vital importancia el estado psicológico para el almacenamiento de la energía vital y prevención de problemas de salud. Si alcanzamos un estado de claridad y calma, los poros de la piel se cerrarán, y aunque fuéramos amenazados por algún virus, nada podría, aseguran, dañarnos. Si la mente está en calma, la energía vital se podrá almacenar, sirviendo así de protección ante cualquier enfermedad que estuviera causada por la influencia de las siete emociones descritas anteriormente. De la misma manera, también se consigue que la piel y los poros se cierren aumentando la resistencia frente a diversas enfermedades.

El espíritu o *Shén* en el *Nèijīng* está relacionado con la sangre, la energía vital y la esencia vital. El origen de la energía vital (*Qì*) es la esencia vital (*Jīng*), y la transformación de esta se produce gracias a la energía vital. En el *Nèijīng* se expresa la relación entre la esencia vital y el espíritu como complementaria: «si la esencia está repleta, el espíritu estará completo» (*Jījīng Quánshén*). Por lo tanto, ambos conceptos se complementan y no pueden existir separadamente, y solo después de que la esencia y la energía vital sigan unidas se podrán materializar en espíritu (*Shén*). La falta de espíritu sería una forma de explicar el debilitamiento de la energía vital, y si la energía vital es endeble, habrá una falta de esencia vital. La importancia entre estos dos elementos es tal que si faltase alguno no permitirá la aparición del espíritu.

Por consiguiente, podemos resumir que la importancia de los elementos teóricos y constitutivos del universo que la alquimia daoísta tradicionalmente ha elaborado son elementos teóricos principales en las teorías daoístas en general. La herencia del tratamiento de enfermedades por estos métodos, su perfeccionamiento y su integración en la práctica popular han sido sus mejores avales de supervivencia. No obstante, debemos plantearnos si la supervivencia de estas teorías y planteamientos naturales han pervivido en la historia de China. Para ello proponemos hacer un seguimiento del período dinástico desde el 221 hasta el 1911 con el fin de destacar las principales obras relacionadas con esta temática y servirnos de ellas para sostener la supervivencia de estas teorías y su evolución. Conscientes de la enorme extensión que esta tarea ocuparía, ofrecemos una selección comentada y contextualizada, representativa y general con la que poder concluir una visión global.

5. BREVE REPASO DE LA ALQUÍMICA DESDE LA DINASTÍA QÍN HASTA LA DINASTÍA QĪNG

Durante la dinastía Qín (221-206 a.C.) se produjo una importante persecución de estudiosos, especialmente confucianos, críticos del mandato imperial que desencadenó una selectiva quema de libros conocida como «Quema de libros y entierro de eruditos», (*Fénsū Kēngrú*), perdiéndose mucho material perteneciente al autoaprendizaje y a las técnicas para nutrir la energía vital. No volveremos a ver una corriente de pensadores y unas disputas como las localizadas durante los Estados Combatientes pero las alteraciones que se van a producir en el orden social y cultural chino van a condicionar el futuro. Bajo la dinastía Hán aparece *Huáinánzi*, tradicionalmen-

te atribuida a Liú Xiàng (?-5a.C.) que sistematizó los estudios sobre la concepción taoísta del universo y del cuerpo. En la sección *Dào yuánxùn* «Explicaciones sobre los principios del Dào» resumió la visión del cuerpo, la energía vital y del espíritu. La diferencia principal con la medicina es que esta refuerza el cultivo del cuerpo, mientras que el daoísmo busca estimular-transformar las funciones intrínsecas del cuerpo. *Yǎngxìng yánmìng lù* «Sobre el cultivo de la personalidad y el prolongamiento de la vida» de Táo Hóngjìng (456-536) representó una contribución muy importante para el estudio de la medicina y el *Qì gong*, y se puede considerar un trabajo paralelo al *Bàopúzi* de Gé Hóng (283-383), texto que describe, entre otros temas, las prácticas alquímicas del autor mediante un análisis exhaustivo de textos clásicos (el *Laozi*, entre otros) y su experiencia personal. La llegada de Pú Ti Dá Mó (también conocido como Bodhidharma y Boddhitara) a la corte de la dinastía Liáng (502-557) introdujo en China un nuevo sistema de concepción del cuerpo y del universo que se amalgama con el sistema de ideas chino que ya existía desde la antigüedad. Destacan sus obras *Yìjīn jīng* «Clásico de la transformación de tendones» y *Xīsǔ jīng* «Clásico de enjuague de medula». Es en este período cuando las prácticas yóguicas entran en China creando una fusión entre los métodos autóctonos chinos y el método de cultivo personal hindú. La introducción del budismo en China produce una transformación sistemática de algunos aspectos de la medicina china y de la comprensión médica del ser humano. Con la definición de vida del *Huangdi Nèijīng* como un conjunto de espíritu, energía vital y buena forma física, la degeneración del cuerpo humano y el envejecimiento se conciben como consecuencia del abandono de alguna de estas partes que termina en la degeneración de la energía vital. Bajo la dinastía Suí, apareció *Zhūbìng yuánhóu lùn* «Tratado sobre el origen y los síntomas de varias enfermedades» del célebre médico Cháo Yuánfāng. Dos de las secciones llevan por título «Tratado sobre el cultivo personal» y «Métodos de guiar y dirigir» en relación con el *Dǎoyǐn*, importante término que tradicionalmente designa técnicas destinadas a incrementar la salud y forma física. Literalmente viene a significar la unión de la acción de «dirigir» (*Dǎo*), en el sentido de orientar o conducir, y la de «guiar» (*Yǐn*) desde la modificación, como al estirar la cuerda de un arco. Durante la dinastía Tàng, Sūn Sīmǎo (581-682), que vivió más de cien años y fue conocido, tras su muerte, como el «rey de la medicina» (*Yàowáng*), escribió *Qīānjīn yìfāng* «Recetas revisadas por valor de mil piezas de oro», sobre la curación de enfermedades específicas y todo tipo de temas de salud. Wáng Táo (702-772), en su *Wàitái mìyào* «Secretos médicos de uno oficial» sostiene que antes que utilizar medicinas prefería recurrir a las prácticas respiratorias y de *Dǎoyǐn* para curar enfermedades.

Podemos concluir que existe un sincretismo entre las prácticas físicas, la ingesta de productos y la práctica de determinados ejercicios respiratorios, entre los procedimientos que se popularizan para preservar la salud y alcanzar la longevidad.

Durante la dinastía Sòng (960-1279) se realizó un trabajo de edición y refinamiento de los textos médicos existentes. *Shèngjì Zǒnglù* «Tratado exhaustivo sobre el consejo del Sabio» (1111-1117) contiene, entre otros, técnicas para la ingesta de la saliva, ejercicios de *Dǎoyǐn*, los tres *dāntián* (en referencia a los tres niveles de respiracio-

nes: superior, medio y bajo) y prácticas para dirigir la energía vital. Otras obras importantes son *Sìshí yíyǎng lù* «Tratado sobre el cultivo de la salud durante las cuatro estaciones» de Zhào Zihuà y «Nuevo escrito sobre longevidad y cultivo de la salud» (*Shòuqīn yǎnglǎo xīnshū*) de Chén Zhí. Bajo la dinastía Sòng del sur (1127-1279) aparece la obra anónima *Bā duàn jǐn* «Ocho piezas de brocado», texto importante por su utilidad como manual de ejercicios por nutrir el cuerpo y que se basa en técnicas de *Dǎoyīn* para guiar la energía vital. Será en este período cuando el *Qigōng* (conjunto de técnicas relacionadas con la respiración) se desarrolla partiendo de principios más concretos y se prioriza, antes que nada, la utilidad de la práctica sobre la teoría.

En la dinastía Yuán (1279-1368) las tres obras más importantes para el desarrollo del *Qì gong* son la *Xīngmìng guīzhǐ* «Guía sobre la naturaleza espiritual y de la vida», el *Huìmìng jīng* y *Wǔliǔ xiān zōng* «Secta de inmortales de Wǔ Liǔ». Se trata de compendios de las enseñanzas de todas las escuelas de alquimia que recogen los fundamentos de prácticas alquímicas. Se explica en detalle cada una de las fases y los pasos que se deben seguir durante la práctica de tal manera que el adepto pudiera servirse de estos principios durante el entrenamiento. Además, se corrigen errores de textos anteriores de tal manera que el resultado es un estudio «realista» de aquello que se puede llegar a realizar con este tipo de prácticas.

Durante la dinastía Míng (1368-1644), Xú Chūnfǔ escribió el monumental *Gǔjīn yītǒng dàquán* «Compendio de las tradiciones médicas del presente y pasado». Recoge sus experiencias sobre la práctica alquímica y un análisis crítico que revisa todos los escritos desde la dinastía Sòng en adelante. *Baosheng miyao* «Principios esenciales para mantener buena salud» de Cáo Yuánbái ofrece métodos de *Dǎoyīn* para curar 46 enfermedades diferentes y se sugiere la importancia de mantener la mente calmada durante la práctica de estos métodos gimnásticos que combinan un determinado control de la respiración y unas series específicas de movimientos.

Finalmente, en la dinastía Qīng (1644-1911) destaca *Neigong tushuo* de Wáng Zǔyuán, en la que se presentan doce ejercicios diferentes basados en el texto «Ocho piezas de brocado», y explicaciones y diagramas de las posturas del «Clásico de la transformación de los tendones».

6. CONCLUSIONES

Hemos constatado, en primer lugar, que el proceso de civilización chino es parejo a la transición entre los cultos religiosos primitivos y la institucionalización de estos en forma de daoísmo y, en segundo lugar, la gran importancia de la alquimia a través de su propio proceso de evolución y de la presencia constante de estas prácticas a lo largo de la historia de China y la historia del daoísmo. Por ello, podemos entender que la evolución de la civilización china avanzó económica, comercial y socialmente desde sus orígenes agrícolas y de clanes, al tiempo que progresaban sus manifestaciones culturales originales y nativas. Junto a su chamanismo en torno a manifestaciones primitivas naturalistas, espirituales y totémicas, encontramos un contexto social inicial de

clanes que evoluciona hacia otro semifeudal y cuya alteración social legitima una estructuración del acto religioso, una jerarquización de sus autoridades y, en suma, una sólida epistemología entre el hombre, su entorno y su voluntad.

El paso del chamanismo al daoísmo reglado se confunde en la realidad común de sus orígenes y la atmósfera primitiva, natural e incivilizada de ambos, constituye un punto de inflexión. Dichos elementos característicos son utilizados, en manos de los padres espirituales daoístas, como herramientas para fomentar el fenómeno del *Dào*. Por lo tanto, el supuesto de considerar ese daoísmo primitivo como un «refinamiento metafísico del tosco misticismo» del chamanismo nativo puede resultar muy convincente a la hora de reconocer, en la periodización que hemos planteado sobre el denominado daoísmo antiguo, una clara tendencia al formalismo de principios comunes. En todo este proceso hemos querido subrayar cómo la alquimia en el daoísmo religioso desempeñó un papel de gran vitalidad desde el que estimuló todos estos cambios. Heredera del chamanismo primitivo chino, el daoísmo la adoptó y convirtió en elemento distintivo frente a otras religiones, sobre todo el budismo. Podemos entender que para la transición entre los cultos religiosos primitivos chinos y la forma religiosa del daoísmo, la alquimia desempeñó un papel principal al ofrecer unos conceptos y teorías metafísicas que sustentaron una teorización última. Consecuentemente, la importancia de la alquimia daoísta en la transición entre estos cultos primitivos y el daoísmo no solo es notable, sino que la presentación histórica documental de las principales obras de referencia posterior demuestra su continuidad en la religión daoísta con prácticas propias y distintivas. La evolución posterior puede servir como recurso a la hora de defender no sólo su supervivencia, sino también su actualidad.

Por ello, podemos considerar la práctica de la alquimia daoísta como un elemento histórico distintivo del daoísmo de gran importancia en su desarrollo interno, con una continuidad histórica documentada y de una útil actualidad puesto que las prácticas y ejercicios destinados y procedentes de estos conocimientos siguen formando parte del *corpus* doctrinal del practicante daoísta. Por consiguiente es nuestro propósito destacar la supervivencia de estas prácticas como hecho histórico en la evolución del daoísmo desde sus orígenes y sugerir el estudio histórico de la propia alquimia como herramienta con la que evaluar el desarrollo de esas prácticas religiosas.