



## Apuntes al Totemismo Chamánico en la China Antigua

**Gabriel Terol Rojo**

Universidad de Valencia, España

### Resumen:

Pretendemos destacar algunas características chamánicas de la China antigua. Con ello, proponemos conocer con más detalle ese período histórico y plantear la idoneidad de entender estas manifestaciones primitivas como la raíz del daoísmo posterior.

### Palabras clave

Daoísmo, chamanismo chino, China antigua.

### Abstract:

This paper try to distinguish some characteristics shamanics from the ancient China. With it, we propose to know with more detail this historical period and to suggest the suitability of understanding these primitive manifestations as the root of the later taoismo.

### Keys words

Taoism, Chinese shamanism, Ancient China.

Las religiones de la China antigua, incluyendo tanto las religiones espontáneas primitivas como las posteriores elaboraciones teológicas, pasaron por un largo período histórico en su desarrollo.<sup>1</sup> En todos los momentos del proceso, desde el politeísmo de la sociedad primitiva y la adoración del dios supremo durante las Tres Dinastías de *Xià* (período que comprende los siglos XXI al XVIII a.n.e.), *Shāng* (del siglo XVIII al XI) y *Zhōu* (del siglo XI a.n.e. al siglo III d.n.e.), para fomentar el consumo religioso se institucionalizaron todas las prácticas religiosas —incluyendo al daoísmo durante la Dinastía Han (206 a.n.e. –220 d.n.e.)—, consiguiendo así un enriquecimiento constante, pero obteniendo de esa manera resultados formales bastante diferentes de aquello que entendemos como el fenómeno de lo religioso.

La primera preocupación por el tiempo se remonta al período arcaico de formación de la tradición china, en la primera dinastía histórica, la dinastía de los *Shang* (entre los

---

<sup>1</sup> Cfr. F. LIU, *Taoism as an Indigenous Chinese Religion* (Jinang, Shandong Linyi Xinhua Printing House, 1998); T. ZHU, *A Preliminary Study of the Religions in Ancient China*, (Shanghai People's Press, 1982) y H. WELCH y A. SEIDEL (ed), *Facets of Taoism*, (New Haven, Conn, Yale University Press, 1979).

siglos XVIII y XI a.n.e.), y va a legitimarse íntimamente ligado al servicio del rigor ritual. Concebido completamente al margen de la observación de los astros y de los ciclos de la naturaleza, el conocido calendario de “los troncos terrestres y de las ramas celestes”, *Tiāngāndìzhī* (天干地支) se popularizó como un calendario sexagesimal que articulaba, sistemáticamente, series denarias y duodenarias<sup>2</sup>, probablemente como resultado del sincretismo de tradiciones rituales clánicas múltiples. En ese marco cada día cumplía un objetivo concreto y un papel específico en el ciclo ritual, además de ordenar las relaciones familiares jerarquizadas. De absoluta popularidad entre el pueblo chino en la actualidad, combinado con otros sistemas posteriores pervive y se mantiene vigente a nivel popular y se utiliza para cuadrar el horóscopo chino, que combina el sistema de los doce animales y de los cinco elementos<sup>3</sup> y también es el sistema que explica los almanaques de uso generalizado, entre cuyas virtudes se encuentran el indicar el día y la hora adecuados para realizar cualquier acción cotidiana, desde cortarse el pelo hasta levantar un muro. A propósito de esto debemos también mencionar el almanaque mensual denominado *Xià xiǎo zhèng* (夏小正) [Regulaciones de los asuntos menores de los Xià] tradicionalmente enmarcado al siglo XVIII a.n.e. el cual, no solo enumeraba condiciones climáticas, el comportamiento de los animales, estado de las plantas y posición de los astros sino también una descripción ecológica de cada mes y su relación con la actividad humana, administración y sacrificios rituales.<sup>4</sup>

En la sociedad primitiva china, debido a la preocupación por la productividad, se solía adorar casi todo lo que estuviera directamente vinculado con la vida diaria del hombre, así como los fenómenos naturales estrechamente relacionados con los intereses de los seres humanos, y también ciertas pasiones pertenecientes al marco de la personalidad, como el valor, la ira o el miedo.

Por lo tanto, podemos encontrar en aquella sociedad diversas prácticas vinculadas al culto de la naturaleza o de lo natural, al culto totémico, al culto de fantasmas y espíritus, y a las ciencias ocultas y la adivinación. Existen multitud de registros de las formas religiosas más tempranas en las miríadas de volúmenes<sup>5</sup> de la literatura antigua sobre el

---

<sup>2</sup> Los diez troncos terrestres y las doce ramas celestes en un ciclo de sesenta —días o años— dividido en seis décadas.

<sup>3</sup> Tradicionalmente encabezado por la rata, seguida del buey, el tigre, el conejo, el dragón, la serpiente, el caballo, la cabra, el mono, el gallo, el perro y el cerdo, el sistema de los doce animales *Shēngxiāo* (生肖) se ha venido a utilizar para determinar los doce tipos de personalidad humana, mientras que los cinco elementos *Wǔxíng* (五行), a saber: metal, madera, agua, fuego y tierra, fueron considerados en la antigüedad como los componentes básicos del universo físico.

<sup>4</sup> Resulta obvio, para una sociedad primitiva agrícola como la china, la importancia de conocer los cambios de estación y su periodización. Para entender mejor esta relación y el ceremonial ritualista consecuente recomendamos consultar A. GALVANY, «Cerimònies i ritus agrícoles en la Xina Zhou» manuscritos de la asignatura *Festes i tradicions a la Xina* de Universitat Oberta de Catalunya, 2003.

<sup>5</sup> Entre los trabajos de recopilación de todo este material podemos destacar, sin duda, el trabajo del mitólogo chino K. Yuan, *Zhōngguó shénhuà zīliào zápiān* (中国神话资料杂篇) [Compilación de materiales de mitología china], (Chengdu, Sichuan Sichuan shehui kexueyuan, 1985), siendo la más completa y nutrida recopilación de fragmentos mitológicos. De otro orden es el trabajo de A. BIRRELL,

país, un buen ejemplo aunque en una obra tardía puede encontrarse en el *Shānhǎi jīng*<sup>6</sup> (山海经/山海經) [Libro de los montes y de los mares].

En dichos textos clásicos se conservan descripciones relativamente detalladas de las actividades ceremoniales, así como los nombres de los tótems como el dragón, la serpiente, el caballo, el buey, el cerdo, la oveja, el pez, el lobo, el oso, el águila, la abeja, la nube y el relámpago, no siendo infrecuente la representación totémica polimórfica que combina varios de estos símbolos. La indefensión física y la general debilidad de la mayoría de asentamientos de los primeros pobladores fundamentaba no sólo no atreverse a ofender a fuerzas que desconocían, sino también a procurarse el favor de todo el mundo natural, tanto de sus fenómenos físicos como de su fauna; unos, por la incapacidad de comprenderlos, otros, por la incapacidad de domesticarlos. En ese momento se conformaron los pilares de la identidad y la relación entre lo humano y lo no humano, distinguiendo entre lo favorable y lo desfavorable. A ambos se les deificó y se les adorará con la esperanza de obtener por ello alguna recompensa. Animales que constituían serias amenazas, como el tigre, el leopardo o la serpiente, serán representados como espíritus a quienes ganarse y a quienes entregarse para gozar de sus beneficios o padecer sus acciones, en la generalizada creencia de considerar a todas las criaturas poseedoras de cierto rasgo divino. Rápidamente se jerarquizarían estas relaciones y cada uno de ellos adoptará un rol hacia lo humano y otro hacia lo no humano, creándose una familiaridad en la que algunos son utilizados como defensa de otros, como la creencia de pintar tigres sobre los umbrales de las casas para evitar la entrada de fantasmas.

Con todo ello se alimenta una relación de dependencia entre lo humano y lo sobrehumano característico de las sociedades primitivas, en la que la representación del animal ficticio, el dragón, representará el valor más elevado de dependencia y el reconocimiento de la necesidad de coronar esta jerarquización. Según el modelo que aparece en las inscripciones y grabados en bronce y barro del período antiguo, sabemos que este animal se representaba con un gran parecido a una serpiente pero provista de garras. Considerado como el auténtico símbolo del Cielo y la Tierra, el dragón pasó a asociarse, por motivos evidentes, con la figura del emperador, llegando a extenderse la idea de que, al embriagarse, la figura humana del mandatario mudaba en dragón.<sup>7</sup>

---

*Chinese Mythology. An Introduction* (Baltimore-Londres, The Johns Hopkins UP, 1993) quien tomando como base la obra de Yuan realiza un intento de hacer mitología comparada.

<sup>6</sup> Voluminosa obra enciclopédica que constituye la mejor referencia para conocer los aspectos fundamentales de la antigüedad china, su pensamiento religioso y sus ritos y mitos. Diversos eruditos chinos no dudaron en catalogarla como una obra relacionada con el chamanismo, los rituales religiosos e incluso la brujería. Véase la bibliografía de esta investigación en G. GARCÍA-NOBLEJAS, *Libro de los montes y los mares*, Madrid, Miraguano, 2000.

<sup>7</sup> Idea asociada a la figura del primer emperador de la dinastía china Han, conocido como *Gāozǔ* (高祖) (256?-195 a.n.e.) o, en la transcripción de Wade-Giles, *Kao Tsu*. También se le conoce por su nombre personal Liu Bang o Liu Pang. Gobernó durante el corto período comprendido entre el 202 y el 195 a.n.e.

En ese entorno también se extendió la práctica del culto al tótem, asociado a la idea de que la reproducción de los seres humanos se llevaba a cabo al introducirse en el cuerpo del componente femenino de la pareja algún tótem, pudiendo ser éste un animal, una planta o un objeto inerte. Esta idea fundamentó la creencia de situar a este tótem como primer antepasado del hombre, de tal manera que los miembros del clan se suponían herederos de ese primer representante y, por ello, también eran tomados por los creyentes como guardas personales y les ofrecían culto y ritos. Entre estos símbolos totémicos, diversas manifestaciones naturales como el fuego, el agua y los pájaros, servían de vínculo entre sus seguidores y la naturaleza, y justificaba el sentimiento de dependencia y el respeto hacia ésta, dando además lugar a nuevas formas de interrelación entre ellos desde esa distinción entre lo humano y lo natural. También en esta vinculación ocupó un lugar importante el valor de las piedras, y por extensión de las montañas. Las piedras, por poseer una diversidad de formas que despertaba la imaginación del espectador, y las montañas, por su capacidad de recordar la insignificancia del hombre. Todavía las primeras son adoradas como dioses entre algunas minorías de China, mientras que las segundas fueron identificadas por todo el país e históricamente ascendidas y visitadas como montañas santas, mucho antes de convertirse en referentes religiosos de una u otra doctrina, destacando la montaña *Sōng* (嵩山), la montaña *Héng* (衡山), la montaña *Héng* (恆山/恒山), la montaña *Tài* (泰山) y la montaña *Huà* (華山/华山).<sup>8</sup>

Algo semejante sucedió con los ríos, destacando cuatro inicialmente entre todos los que, con posterioridad van a ser asociados al Daoísmo, a saber: el río *Chángjiāng*, también conocido como *Jīnshājiāng* (长江 o 金沙江); el río *Huánghé* (黄河); el río *Qínhuái* (秦淮), conocido antiguamente como el río *Huáishǔi* (淮水), y el río *Jíshǔi* (吉水).<sup>9</sup>

Estaba extendida la idea de que la ascensión a lugares elevados producía unos cambios internos en el individuo que les facilitaba la comprensión y el conocimiento de las verdades últimas. El misticismo rodeó a estas cumbres, y rápidamente pasaron a

---

<sup>8</sup> La popularidad de este grupo de montañas es muy antigua. Con anterioridad a que cada culto religioso identificase a unas descartando a otras, obteniendo de este modo las Daoístas conocidas como las *Wūyùè* (五嶽/五岳) o las Budistas *Sìdà Fójiào Míngshān* (四大佛教名山/四大佛教名山), podemos localizar a esas cinco como el monte central de “La Eminencia”, el meridional de “El Equilibrio”, el septentrional de “La Constancia”, el oriental de “La Supremacía” y el occidental de “El Esplendor”, respectivamente. Creadas, según la mitología china, de los miembros y la cabeza del primer ser y creador del mundo, *Pángǔ* (盤古/盤古) su extendida localización en el centro, en la provincia de *Héнан*, al sur, en la de *Húnán*, al norte, en la de *Shānxī*, al este, en la de *Shāndōng* y al oeste, en la de *Shānxī* referencia ese desmembramiento geográficamente.

<sup>9</sup> Tanto el primero como el segundo son los dos ríos más importantes de China, mientras que el *Huáishǔi*, un afluente del *Changjiang*, está asociado al primer emperador de la dinastía Qin, quien ordenó su excavación en la montaña para dotar de agua a la ciudad de Nanking en la provincia de Jiangsu y el Río *Jíshǔi* ha venido ha vincularse con ofrendas y sacrificios desde la época del eminente Emperador Amarillo. Según cuenta la leyenda, nunca se ha secado ni se ha desbordado, y sus aguas claras y puras benefician a todo aquel que se acerca a disfrutar de él en la provincia de Jiangxi.

convertirse en caminos y vías directas hacia los Cielos. Señaladas con enormes piedras grabadas, se popularizaron y sirvieron para estimular el sentimiento místico entre la gente. Inscripciones oraculares de la dinastía Shang registran las actividades expiatorias realizadas a la salida y a la puesta del sol asociadas al rocío y también al astro rey chino, la luna. Junto a los animales, los fenómenos naturales y los astros, la utilidad del fuego para el hombre también le sirvió para que los primeros pobladores de las tierras chinas lo convirtiesen en deidad y guardasen respeto y ritos responsabilizándolo de la curación de ciertas enfermedades.

En cuanto al espíritu del hombre se creía que, siendo independiente del cuerpo, lo abandonaba después de la muerte y sobrevivía en forma fantasmal. De ahí que se documentara el ritual, en ciertos núcleos rurales, de intentar hacer regresar el espíritu al cuerpo<sup>10</sup> del fallecido, subiendo un familiar al tejado de la casa e intentando llamar la atención de aquél espíritu por diversos medios, por ejemplo, mostrándole ropas nuevas. Esta llamada al espíritu del difunto se llama *Zhāohún* (招魂) y requiere que tras ella, el encargado en realizarla descienda del tejado por la parte nord-oeste. Tras ello el cuerpo del cadáver es llevado a una ventana sobre un lecho y es allí donde se le retiran las prendas nuevas que ha vestido durante su tránsito hasta fallecer y se le aplica una mortaja.<sup>11</sup> Se empieza a generar la relación familiar con los difuntos y se establece una vinculación de respeto que aún en nuestros días se conserva fielmente. Como sostiene el sinólogo K. C. Chang,<sup>12</sup> la cosmovisión de la dinastía Shang no diferencia entre el mundo de la divinidad y el de los antepasados representando éstos una esfera o dimensión paralela que sirve de conexión, de puente, entre la humana y la divina. Uno de los principales orígenes del surgimiento del Daoísmo en su forma religiosa en las diversas poblaciones fue la necesidad de interceder por estas relaciones entre lo humano y lo suprahumano, entre lo vivo y lo muerto. De esta manera se extendió entre los diversos clanes la idea de la existencia de ancianos —chamanes— que podían dominar

---

<sup>10</sup> Mircea ELIADE, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (México, FCE, 1982), pág. 346.

<sup>11</sup> De hecho la ceremonia y el ritual funerario —que viene institucionalizado en el protocolo correspondiente a la defunción de una figura destaca, príncipe, etc— empieza con estos actos. A continuación un sirviente cierra los ojos del difunto y mantiene su boca abierta con una cuchara de hueso para poder introducir alimentos más tarde. Se le atan sus extremidades para mantener la posición horizontal. Con todo, se inicia la limpieza del difunto y tras su lavado se viste con un ropaje llamado *Xī* (襲). Una vestimenta especial identificará a los familiares en el duelo y el color de las mismas también será estrictamente respetado. Empieza las visitas de duelo y un proceso ceremonial que especifica determinados ritos y actos funerarios al tercer día, *Xiǎo liàn* (小练) y al quinto día, *Dà liàn* (大練) introduciendo el cuerpo del cadáver en un ataúd en la cámara mortuoria. Finalmente no será hasta el quinto mes que se producirá, definitivamente el enterramiento en un lugar, hora y día preciso seleccionado por un chaman especializado. La ceremonia habrá concluido aquí, no así los rituales que se alargaran hasta veintiséis meses después. Para ahondar en los detalles de este proceso consultar: E. FEHL, *Li: Rites and Propriety in Literature and Life*, (Hong Kong University Press, 1971); P. R. GOLDIN, *Rituals of the Way*, (Chicago, Open Court, 1999) y A. GALVANY, «Ritus funeraris i cerimònies de condol» op. cit.

<sup>12</sup> K. C. CHANG, *Art, Myth, and Ritual: A Path to Political Authority in Ancient China*, (Cambridge-Mass., Harvard University Press, 1983), cap. I.

y controlar las almas de los difuntos de clanes rivales, y también las de aquellos del propio clan que encontraban una muerte repentina. Pruebas de dicha convención pueden hallarse en las reliquias de las tumbas y restos culturales de la China antigua, particularmente en la colocación de los cadáveres según direcciones diversas con respecto a los puntos cardinales. Frente a la colocación etnológicamente normal, que sería el enterramiento sobre las espaldas y con la cabeza hacia el oeste, las disposiciones diferentes se interpretan como correspondientes a espíritus enfermos a los que se les dificulta su regreso natural a sus clanes, o que han sido voluntariamente manipulados para que ese regreso no suceda y puedan ser dominados con facilidad por un experto chamán.<sup>13</sup>

En ese momento se institucionalizó toda una liturgia para asegurar el adecuado descanso del espíritu del difunto, que se asociaba a determinados sacrificios y ritos sin los cuales la paz abandonaría al fallecido y el tormento perseguiría a la familia. Datos arqueológicos muestran que durante la dinastía *Shang* se extendió la costumbre de enterrar seres vivos —personas o animales— junto con los fallecidos, y que era frecuente la creencia en la posibilidad de esclavizar fantasmas y espíritus de difuntos.

La negación de la existencia de seres espirituales y la tendencia al escepticismo se extendió durante el período conocido como de Primavera y Otoño (entre el 770 y el 476 a.n.e), cuando, a raíz de las múltiples guerras, se estableció un sistema feudal, propiciando un cúmulo de calamidades que afectaron a la población más desfavorecida. Rápidamente, los jefes de los diversos clanes demandaron la ayuda de la autoridad del Cielo, conforme al culto popular, y el supuesto poder divino, obviamente, no logró pasar la prueba de satisfacer los intereses de todos. Los correspondientes sacrificios no obtuvieron los resultados prometidos.

Sin embargo, estas pruebas de falibilidad no sirvieron para hacer cambiar esos hábitos sociales. Muy al contrario, con el crecimiento de la adoración a seres espirituales y el culto al linaje, la figura del sabio-mago empezó a alcanzar un nuevo estatus y esa figura asceta<sup>14</sup> cobró un sentido social. Este cambio debió formalizarse al inicio del patriarcado y la propiedad privada en donde una incipiente burguesía necesitó de un credo que rigiera su cotidianidad. Desde el supuesto de que los espíritus de los antepasados bendecían a los pequeños de sus familias y los protegían, su conversión en seres merecedores de culto no necesitó mucho esfuerzo. Esta práctica ya tuvo lugar entre los soberanos de la dinastía *Xià* pero convertido en un elemento que merecía retomarse porque las prácticas clásicas resultaban altamente respetadas se popularizó y,

---

<sup>13</sup> F. LIU, op.cit., p. 6 ss.

<sup>14</sup> Sobre la importancia del ascetismo en la evolución del daoísmo consultar S. SKILDSEN, *Asceticism in Early Taoist Religion*, (Albany, State University of New York Press, 1998) y especialmente su tesis doctoral titulada «Severe Asceticism in Early Daoist Religion» en la University of British Columbia, 1994; el artículo de P. NICKERSON, «Shamans, Demons, Diviners and Taoist: Conflict and Assimilation in Medieval Chinese Ritual Practice (c. A.D. 100-1000)» en *Taoist Resources* 5.1: 41-66 y el artículo de A. SEIDEL, «Taoist Messianism» en *Numen* 31: 161-74.

de nuevo, se requirió la figura de un sacerdote que oficiara el cómo y el cuándo. De esta manera las ofrendas de cuantiosa comida y de lujosas prendas se retomaron.

## **Conclusión**

De esta manera hemos querido hacer referencia a algunos detalles culturales del período antiguo de China. Con todo, tanto las prácticas como las creencias chamánicas de este período son consideradas antecedentes del fenómeno cultural-filosófico que engloba el denominado daoísmo y que, heredando la proximidad con la naturaleza y lo natural del pensamiento primitivo chamánico, se consolidará como una doctrina de consumo en la sociedad china.

En este marco, hemos destacado el valor del tótem como elemento sagrado, el cual, vinculado a las fuerzas de la naturaleza, a una selección de animales y, en general, a todo cuanto despertaba temor entre las gentes antiguas responde al carácter de símbolo y representación actuando como puente de comunicación, así como la importancia de la ceremonia vinculada con los difuntos.

Es la vinculación entre el daoísmo y las prácticas primitivas religiosas de la China antigua un nexo de moderna vinculación y aunque no cabe duda que el desarrollo del daoísmo ha ocupado toda su vida, su tradición —rica y dinámica— viene a consesuarse en torno a este período y a estas prácticas arcaicas. Parece no quedar duda alguna en remontar las raíces del fenómeno daoísta en las danzas chamánicas de este momento antiguo, en sus imágenes, prácticas rituales y liturgia en general que, más tarde, proporcionarían los primeros modelos sobre técnicas de longevidad.