

China pre imperial

Neolítico y Edad del Bronce

Julio López Saco



新石器时代和青铜时代
史前帝国时期的中国



Avechula
委内瑞拉中国研究会
Asociación Venezolana de
Estudios sobre China

Biblioteca Avech

Colección Estudios



China pre imperial

Neolítico y Edad del Bronce





UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
委内瑞拉洛斯安第斯大学

MARIO BONUCCI ROSSINI
Rector

MANUEL ARANGUREN
Vicerrector Administrativo

PATRICIA ROSENZWEIG
Vicerrectora Académica

MANUEL MOROCOIMA
Secretario



Avechula
委内瑞拉中国研究会
Asociación Venezolana de
Estudios sobre China

ASOCIACIÓN VENEZOLANA
DE ESTUDIOS SOBRE CHINA (AVECH)
委内瑞拉中国研究会

CONSEJO DIRECTIVO

NORBERT MOLINA-MEDINA
Secretario General

HERNÁN LUCENA MOLERO
Coordinador Académico

NELSON GARCÍA PERNÍA
Coordinador de Publicaciones y Redes

RAMÓN DUGARTE RANGEL
Coordinador Administrativo

China pre imperial

Neolítico y Edad del Bronce

Julio López Saco

新石器时代和青铜时代
史前帝国时期的中国



Avechula
委内瑞拉中国研究会
Asociación Venezolana de
Estudios sobre China

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
CENTRO DE ESTUDIOS DE ÁFRICA, ASIA Y DIÁSPORAS LATINOAMERICANAS Y CARIBEÑAS
“Dr. JOSÉ MANUEL BRICEÑO MONZILLO” (CEAA)
ASOCIACIÓN VENEZOLANA DE ESTUDIOS SOBRE CHINA (AVECH)
委内瑞拉中国研究会

China pre imperial. Neolítico y Edad del Bronce
史前帝国时期的中国：新石器时代和青铜时代

© Julio López Saco

1era edición, 2024

© © Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH)
委内瑞拉中国研究会
Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas
Latinoamericanas y Caribeñas
“Dr. José Manuel Briceño Monzillo” (CEAA)
非洲、亚洲和拉丁美洲与加勒比地区移民社群的研究中心
Universidad de Los Andes (ULA)
委内瑞拉洛斯安第斯大学

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:
DEPÓSITO LEGAL: ME2024000004
ISBN: 978-980-11-2154-1

FOTOS DE PORTADA Y LIBRO

© <https://www.google.com> / <https://pixabay.com/>
<https://unsplash.com> / <https://www.pexels.com>

CUIDADO DE LOS TEXTOS
Laura Torres Calderón
Ramón Alonso Dugarte

DISEÑO Y CUIDADO DE LA EDICIÓN
José Gregorio Vásquez

Edición digital

El contenido de este libro es responsabilidad exclusiva del autor y no representa necesariamente los puntos de vista de la Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH) o del Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas “Dr. José Manuel Briceño Monzillo” (CEAA).

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas
“Dr. José Manuel Briceño Monzillo” (CEAA)
Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH)
委内瑞拉中国研究会


Avenida Principal de la Hoyada de Milla, Casa N° 0-276
Mérida, estado Mérida, Venezuela
Código Postal: 5101


 avech.ceaa.ula@gmail.com


 AVECH.CEAA.ULA

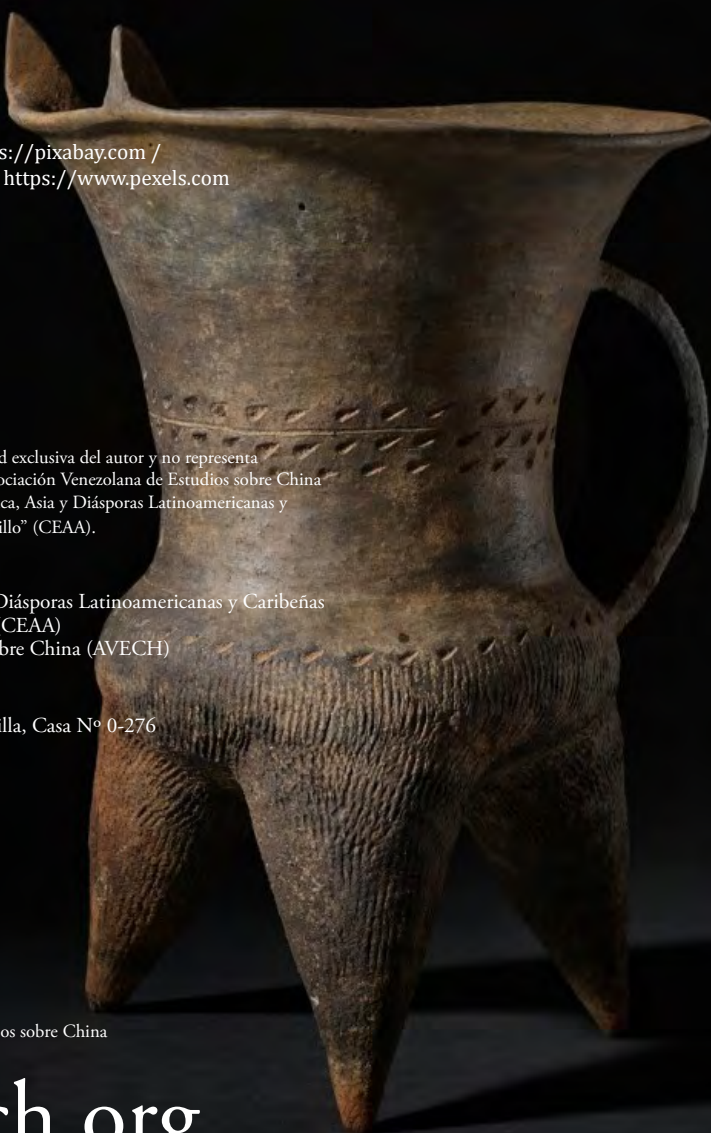
 @AVECH_CEEA_ULA

 @AVECH.CEAA.ULA

 AVECH_CEEA_ULA

 AVECH

 Asociación Venezolana de Estudios sobre China



www.avech.org



CONTENIDO

PRESENTACIÓN	11	史 前 帝 国 时 期 的 中 国 新 石 器 时 代 和 青 铜 时 代
NORBERT MOLINA-MEDINA		
PREFACIO	15	
LA CONFIGURACIÓN DEL CONCEPTO		
DE HISTORIA NACIONAL Y CIVILIZACIÓN	19	
UNA APROXIMACIÓN AL NEOLÍTICO EN CHINA	27	
UN NEOLÍTICO CHINO URBANO: SHIMAO	33	
EL NEOLÍTICO DE ERLITOU Y XIAQIYUAN.		
PRELUDIO DE LAS PRIMERAS DINASTÍAS	39	
XIA Y LOS INICIOS DE LA ARQUEOLOGÍA DINÁSTICA	49	
FIGURAS HUMANAS NEOLÍTICAS: RELACIÓN CULTURAL ESTE-OESTE	55	
LA ESCRITURA: ENTRE EL NEOLÍTICO Y LA EDAD DEL BRONCE	59	
EDAD DEL BRONCE CLÁSICO: SHANG Y ZHOU	67	
ANTROPOLOGÍA DEL NEOLÍTICO Y LA EDAD DEL BRONCE.		
MITOS Y TRADICIONES	81	
LA RELIGIOSIDAD Y LOS ASPECTOS SOBRENATURALES		
SHANG Y ZHOU	93	
SANXINGDUI Y QIJIA. PROLIFERACIÓN DE CULTURAS DEL BRONCE	107	
JADES Y BRONCES. ARTE RITUAL	115	
EPÍLOGO	125	
ANEXOS	129	
FUENTES		



CONTENTS

FOREWORD	11
NORBERT MOLINA-MEDINA	
PREFACE	15
SHAPING THE CONCEPT OF NATIONAL HISTORY AND CIVILIZATION	19
AN APPROACH TO THE NEOLITHIC PERIOD IN CHINA	27
AN URBAN CHINESE NEOLITHIC: SHIMAO	33
THE NEOLITHIC OF ERLITOU AND XIAQIYUAN.	
PRELUDE TO THE FIRST DYNASTIES	39
XIA AND THE BEGINNINGS OF DYNASTIC ARCHAEOLOGY	49
NEOLITHIC HUMAN FIGURES: EAST-WEST CULTURAL RELATIONSHIP	55
WRITING: BETWEEN THE NEOLITHIC AND THE BRONZE AGE	59
CLASSICAL BRONZE AGE: SHANG AND ZHOU	67
ANTHROPOLOGY OF THE NEOLITHIC AND BRONZE AGE.	
MYTHS AND TRADITIONS	81
RELIGIOSITY AND SUPERNATURAL ASPECTS OF SHANG AND ZHOU	93
SANXINGDUI AND QIJIA. PROLIFERATION OF BRONZE AGE CULTURES	107
JADES AND BRONZES. RITUAL ART	115
EPILOGUE	125
ANNEXES	129
SOURCES	



目录

序言	11
梁中来	
前言	15
国家历史和文明概念的形成	19
中国新石器时代的探讨	27
中国城市新石器时代：石峁	33
二里头和夏启元新石器时代：第一个王朝的前奏	39
夏朝与王朝考古学的开端	49
新石器时代的人类形象：东西方文化关系	55
文字：介于新石器时代和青铜时代之间	59
古典青铜时代：商周	67
新石器时代和青铜时代的人类学：神话与传统	81
宗教和超自然方面 商周	93
三星堆和齐家 青铜文化的繁衍	107
玉器和青铜器 仪式艺术	115
结语	125
附录	129
参考书目	





PRESENTACIÓN

Este año 2024 es particularmente importante para los estudios chinos en Venezuela, puesto que en la Escuela de Historia de la Universidad de Los Andes (ULA), en Mérida, se están conmemorando cincuenta años desde que se inició la enseñanza, como curso obligatorio del sexto semestre, de la Historia de Asia en la Escuela de Historia - Facultad de Humanidades y Educación. Ello, por supuesto, ha significado el abordaje de un conjunto de temas y períodos propios de la Historia de China que hasta la actualidad y ahora con más fuerza, deben enfrentar los futuros historiadores ulandinos. Decimos que con más fuerza, porque desde 1995 con la fundación del Centro de Estudios de África y Asia (CEAA) y más reciente a través de la Asociación Venezolana de Estudios sobre China (AVECH) 委内瑞拉中国研究会, adscrita al CEAA y constituida en 2018, el trabajo se ha centrado en fortalecer ya no solo la enseñanza sino también la investigación y extensión, así como una política sostenida de publicaciones de la mano de autores nuestros, venezolanos, junto a otros reconocidos expertos internacionales que se han sumado a los distintos proyectos editoriales impulsados en las últimas tres décadas.

史前帝国时期的中国
新石器时代和青铜时代

Ahora bien, el balance desde el CEEA y la AVECH refleja un conjunto de obras parciales y de conjunto dedicadas a temas de distinta naturaleza, por ejemplo: mitología e Historia Antigua, filosofía, relaciones internacionales, economía, sociedad, sistema político y cultura, entre otros, no todas en la misma proporción de interés y con una marcada tendencia a lo más contemporáneo o reciente. Ello delata una debilidad que reconocemos debe irse atendiendo de manera gradual, pues comprender a China pasa inexorablemente por conocer sus orígenes, formas de organización, cosmovisiones y grupos humanos que fueron dando forma a esa apasionante civilización. No se trata de una tarea fácil desde Occidente y América Latina en particular, sin embargo, afortunadamente la preocupación de entusiastas investigadores de ese período cuenta en los tiempos que vivimos con una amplia gama de oportunidades en recursos bibliohemerográficos impresos y electrónicos, así como con otras herramientas propias de los avances recientes de la ciencia, que permiten poder avanzar con pasos firmes en esta dirección.

Así como afirmamos que el foco de preocupación de los contados académicos venezolanos dedicados a los estudios chinos ha estado en su Historia Contemporánea y reciente, también es cierto que contamos con uno de los pocos sinólogos en el mundo iberoamericano dedicado a la Historia Antigua, religiosidad y mitología china, de comprobada rigurosidad científica y compromiso institucional, cuya trayectoria académica en décadas la desarrolló en la Universidad Central de Venezuela (UCV) y la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), en la capital Caracas. Nos referimos al doctor Julio López Saco, a quien agradecemos la oportunidad de ofrecer el fruto de sus investigaciones justamente en el área que hemos dicho debe seguirse potenciando en el CEEA y la AVECH, desde Venezuela.

Iniciamos entonces este 2024 consolidando la *Colección Estudios* de la *Biblioteca AVECH* 委内瑞拉中国研究会图书馆, establecida en 2021 como un espacio para acoger obras de mayor profundidad y alcance. El doctor López Saco nos trae en esta oportunidad un libro que lleva por título: *China pre imperial. Neolítico y Edad del Bronce*

史前帝国时期的中国：新石器时代和青铜时代, en el cual reflexiona sobre el origen y formación de la civilización china, su primigenia organización estatal y centralización política, teniendo como soporte las contribuciones realizadas por dos ciencias auxiliares de la Historia: la Arqueología y Antropología, sin las que no sería posible adentrarse en tan complejo proceso. Conformado de doce apartados, López Saco, comienza por la configuración del concepto de historia nacional y civilización, para luego avanzar en la conceptualización y análisis del período Neolítico y la Edad del Bronce, cuya ubicación cronológica para el primer caso va desde el IX milenio hasta mediado el II a.e.c., mientras que, para el segundo, su desarrollo tuvo lugar entre 2000-1700, y hasta el siglo III a.e.c., cuando finalizaba la dinastía Zhou.

También, indaga sobre la escritura, ritualidad, mitos, arte, tradiciones y religiosidad o aspectos sobrenaturales durante las dinastías Shang y Zhou, pequeña muestra de una riqueza cultural que fue propicia para que se diera el proceso de urbanización y organización social jerarquizado. Sin duda, una contribución de singular relevancia en idioma español que cierra sus páginas con un conjunto de anexos en los que pueden consultar las distintas culturas del Neolítico chino –organizadas cronológicamente y por regiones–, los yacimientos de la Edad del Bronce, la evolución de las culturas arqueológicas en la configuración de los orígenes de la historia china, un cuadro comparativo de los caracteres chinos y tres mapas sobre las áreas ocupadas por las variadas culturas neolíticas, el espacio geográfico de las dinastías Shang y Zhou, y por último, las conexiones de Sanxingdui con sitios del Neolítico y con la esfera Shang.

Con esta nueva publicación, ya son siete las obras de acceso abierto que representan a la *Biblioteca AVECH*, al CEAA, a la ULA y a Venezuela, lo que nos permite sentirnos orgullosos por la confianza brindada en pro de afianzar los estudios chinos en el país. No quisiera concluir esta breve nota de presentación sin agradecer de nuevo en primer lugar al doctor Julio López Saco, colaborador incansable de la Unidad Académica que represento; a los profesores e investigadores Laura Torres Calderón, Ramón Alonso Dugarte y José Gregorio

Vásquez, por el trabajo de corrección y cuidado de los textos, así como de edición final del libro; y a la ingeniero Eddy Paredes, por hacer que la producción intelectual de la ULA permanezca siempre activa en el Repositorio Institucional SABERULA.

Estimados lectores: que este recorrido por la antigüedad de China, a través del libro que ponemos en sus manos, sirva para un mayor entendimiento de la riqueza cultural que explica su civilización y abra el espectro para nuevas realizaciones que impulsen esta particular área sobre la que hemos manifestado debe seguirse trabajando.

DR. NORBERT MOLINA-MEDINA
Secretario General – AVECH
Director – CEAA – ULA

史前帝国时期的中国

新石器时代和青铜时代



PREFACIO

No resulta cómodo, desde la óptica de la investigación, ni fácil, desde la perspectiva histórica académica, abordar y adentrarse en los complejos procesos del más remoto pretérito chino que dieron lugar a la sofisticada civilización que hoy conocemos. La arqueología, de una parte y en primer término, ha sido el principal vehículo de conocimiento de los períodos más arcaicos de la historia china. A través de las excavaciones de numerosos yacimientos y el hallazgo, documentación y análisis de objetos de diversa tipología, que van desde cerámicas y textos oraculares en hueso, hasta objetos de jade y decoradas vasijas de bronce (muchas con inscripciones), la arqueología, cuyos primordiales avances acontecieron en la década de los cincuenta del pasado siglo XX fruto de los grandes movimientos de tierra necesarios para la implantación de la requerida reforma agraria maoísta, ha descubierto y puesto a disposición de los especialistas una ingente cantidad de información sobre las etapas más antiguas del proceso civilizador.

La antropología, de otro lado, por medio de la imaginativa explicación de los orígenes de los grupos y clanes, o la fabulación de mitos y leyendas con la activa presencia de dioses, héroes, emperadores míticos

cos y sabios inventores y guerreros, ha querido preservar un específico modo de presentar el ordenamiento de los territorios, la organización estatal y la centralización política. Se trata de una serie de relatos, de historias, que traducen, simbólicamente, la ordenación cultural y hacen comprensible la estructuración jerárquica de las sociedades más arcaicas.

Algunas, realmente escasas, fuentes escritas, acaban colmando determinados conocimientos que la crítica especializada obtiene del pasado chino durante el Neolítico y la Edad del Bronce. La creación de los primeros símbolos gráficos que compondrán la escritura viene reflejada en diversas narraciones de tipo mitológico, como la que menciona al ministro Cang Jie (*Cāngjié*, 倉頡), quien habría inventado los caracteres imitando las improntas dejadas por los animales. Además, la arqueología ha desvelado objetos de terracota con marcas más o menos semejantes a los caracteres, lo que podría ser un indicio de una embrionaria forma de escritura. No obstante, la primera escritura desarrollada en plenitud es la que aparece sobre caparazones de tortuga y huesos planos (textos oraculares), inscripciones usadas, principalmente, como medios de adivinación. La escritura en bronce de finales de la etapa Shang, así como la escritura sigilar, para sellos oficiales o también personales, de la época Zhou Occidental, serían evoluciones posteriores del sistema de escritura.

La dilatada historia y civilización de China cuenta, en consecuencia, con un pasado de gran riqueza cultural. Desde los albores de la humanidad, desde el *Hombre de Pekín* de Zhōukǒudiàn (周口店) pasando por los hallazgos de Harbin (哈爾濱市, el *Homo longi*), el *Hombre de Yuanmou* (*Yuánmóu rén*, 元谋人), el *Hombre de Lantian* (*Lántiánrén*, 藍田人), y hasta el reciente descubrimiento del maxilar inferior de Hualongdong (*huálóng dòng*, 華龍), la presencia humana asociada a los primeros esbozos de cultura, ha estado muy presente. La cerámica, presente desde el final del Paleolítico Superior y asociada incluso a grupos de cazadores y recolectores, es un claro indicador de la temprana explotación de los recursos en el territorio chino.

Los primeros vestigios civilizatorios, alrededor del cultivo de plantas como el arroz o el mijo, se remontan al X y IX milenios a.e.c., aunque habrá que esperar hasta el VII para constatar arqueológicamente un primer Neolítico de aldea, caso de Cishan (*Cí shān wénhuà*, 磁山文化), o Peiligang (*Péi lǐ gǎng wénhuà*, 裴李港文化), previo a un Neolítico urbano, caracterizado por múltiples culturas en diferentes regiones.

El estadio cultural del Neolítico, presente en numerosas culturas, abarca, por consiguiente, un período cronológico que transita desde el IX milenio hasta mediado el II a.e.c., en tanto que las culturas de la Edad del Bronce se desarrollan a partir de 2000-1700, y hasta el siglo III a.e.c., momento final de la dinastía Zhou. Este mosaico cultural se halla desperdigado, sobre todo, en el entorno de los grandes ríos, Amarillo y Yangzi, pero también en regiones del noreste, como Heilongjiang o Jilin, el sureste, caso de Jiangxi, Fujian o Guangdong, además de la zona del curso bajo del río Rojo (*Hónghé* 红河, también río Yuan, *Yuánjiāng*, 元江), así como en el suroeste (Yunnan, Guizhou) y el noroeste de China, concretamente en el curso superior del río Amarillo, en regiones como Qinghai o Gansu.

En las primeras etapas del desarrollo del bronce se produce el proceso de urbanización, acompañado del establecimiento de un orden social complejo y muy jerarquizado. La Edad del Bronce es el período en el que en China, igual que aconteció en otras sociedades, se generó y consolidó la cohesión social mediante una profunda ritualización, lo cual dará lugar al estatismo. Una inmensa mayoría de la parafernalia para los rituales se hizo en bronce, además del empleo de materiales como el jade. Tal ritualidad implicaba una notable función social. Por otra parte, la posesión por las élites de gobierno de los objetos en bronce, tanto aquellos de carácter específicamente ceremonial, como las armas, será un signo de prestigio social, fuerza militar y poderío político.

Durante la Edad del Bronce, una época de consumo de cereales como la cebada y el mijo (el arroz provendría de las regiones meridionales), el rey y los grupos nobiliarios enfatizaban que sus derechos y

privilegios se fundamentaban en sus directas relaciones con los espíritus de sus ancestros, que controlaban el destino del dominio político y el prestigio social. El soberano hacía preguntas a sus antepasados, por mediación de los textos oraculares en hueso, sobre la política, la economía y acerca de aspectos más cotidianos. Era deber del rey, asimismo, complacer a las fuerzas de la naturaleza, deidades y espíritus, para que estos dioses y los espíritus de los ancestros les permitiesen un desempeño acorde a las virtudes.

Tanto el Neolítico, etapa de configuración de las primeras jefaturas y estados territoriales, como la Edad de Bronce, un período trascendental y formativo de la civilización china, se antojan claves para empezar a comprender el inmenso legado histórico y cultural chino hoy, en buena medida, patrimonio de la humanidad. Es en virtud de esta singular relevancia que las consideraciones que el lector va a encontrar en las siguientes líneas adquieren una real importancia. En cualquier caso, no se pretende con ellas solventar todos los interrogantes, singularizar las interpretaciones sobre los diferentes procesos, ni mucho menos agotar un tema que, a buen seguro, mostrará otras novedades en un futuro no muy lejano.



LA CONFIGURACIÓN DEL CONCEPTO DE HISTORIA NACIONAL Y CIVILIZACIÓN

En los años noventa del pasado siglo XX, el célebre arqueólogo Su Bingqi (苏秉琦), estableció un modelo de investigación de nombre *Zhíwù qū xì lèixíng* (植物區系類型) fundamentado en las tipologías cerámicas. Se trataba de un concreto modelo aplicable a la prehistoria china (sistemas regionales y tipos culturales). Dice, en esencia, que después del 10000 a.e.c. seis divisiones regionales más o menos estables (*quxi*) se formaron en el área que abarcó la China histórica: la región norte centrada en las montañas Yan y en la zona de la Gran Muralla; la región oriental focalizada en Shandong; las llanuras centrales (Shaanxi central, Henan occidental y sur de Shanxi); la región suroccidental en torno al lago Tai; la zona suroccidental que incluye el área del lago Dongting y la cuenca de Sichuan; y la zona meridional que abarca el lago Poyang y el delta del río Perla. Tales culturas regionales se dividirían en fases locales (*leixing*).

Cada región tendría su propio origen cultural y su propio desarrollo, aunque interactuarían entre sí para conformar el proceso de despliegue de la civilización china. Otro erudito, en este caso Yan Wenming (嚴文明), sugirió que las llanuras centrales habrían sido algo así

como el centro de una flor, en tanto que las tradiciones culturales en las áreas adyacentes, los pétalos de dicha flor. De este modo, enfatizaba el papel desempeñado por las llanuras centrales en el proceso que condujo a la civilización china, aunque reconociendo la existencia de elementos civilizatorios en la periferia en etapas prehistóricas.¹ Con esta postura, sin embargo, se compromete, en cierta medida, la diversidad cultural.

Los gobiernos nacionalistas primero, y comunista, después, intentaron configurar la población multiétnica de China en una unidad política viable y coherente. El concepto de nación, a partir de los años cincuenta del siglo XX, llegó a hacerse equivalente al de estado, descrito por Fei Xiaotong (费孝通), a fines de los años ochenta, como *Duō yuán yī tǐ* (多元一提, una entidad simple con múltiples componentes). En un proceso formativo, el núcleo dominante sería *Huáxià* (華夏) y las gentes *Hàn* (漢族), si bien la interacción cultural entre *Huáxià-Hàn* y otros grupos étnicos no hubiese sido en una única dirección de difusión, sino de influencias mutuas. De tal modo, el concepto *Zhíwù qū xī lèixíng* en arqueología, y el paradigma *Duō yuán yī tǐ* en una perspectiva sociológica, se compensaron uno al otro en la dinámica de construcción de la historia nacional.²

En los años noventa del pasado siglo Song Jian (宋健), miembro de la *Academia China de Ciencias*, elaboró un proyecto para reconstruir una cronología segura de las Tres Dinastías (el conocido Proyecto Cronológico Xia-Shang-Zhou, *Xià Shāng Zhōu Duàndài Gōngchéng*, 夏商周断代工程),

- 1 Al respecto de la configuración cronológica y espacial, véase Su, Bai (Ed.) *Su Binhqi yu dangdai Zhongguo kaoguxue*, Kexue chubanshe, Beijing, 2001, pp. 14-17; Lee, Yun Kuen, "Building the chronology of early Chinese history", *Asian Perspectives*, 41 (1), 2002, pp. 15-42, sobre todo, pp. 19-23; Su, Bingqi, *Huarenlong de chuanren-zhongguoren: Kaogu xungen ji* 華人-龍的傳人-中國人:考古尋根記, Liaoning daxue chubanshe, Shenyang, 1994, en especial, pp. 34-36. Además, es relevante la consulta de Wenming, Yan & Xingpei, Yuan & Chuanxi, Zhang & Yulie, Lou, *The History of Chinese Civilization. Pre-Qin (Earliest Times-221 B.C.E.)*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, especialmente, pp. 108-113 y ss.
- 2 En lo tocante al establecimiento de paradigmas historiográficos, resulta pertinente Su, Bingqi, *Zhongguo wenming qiyan xintan* 中國文明起源新探, Shangwu yinshuguan, Hong Kong, 1997, en particular, p. 87; y Wang, Tao, "Establishing the Chinese archaeological school: Su Bingqi and contemporary Chinese archaeology", *Antiquity*, 71 (271), marzo, 1997, pp. 31-36, fundamentalmente, p. 32.

en el que empezaron a participar diversos expertos en arqueología, historia y astronomía. La finalidad, no alcanzada, era hacer la civilización china temporalmente comparable a las más antiguas civilizaciones del mundo, sobre todo las de Mesopotamia y Egipto. Una nueva organización investigativa surgió, entonces, desde el seno del Departamento de Arqueología de la Universidad de Beijing, el *Centro para el Estudio de la Civilización*, formalizado en 1999, que determinó hallar el origen último de la civilización china en las culturas del Neolítico.³ En este sentido, la cultura Longshan (*Lóngshān wénhuà*, 龍山文化) se convertiría en el foco de interés primordial.

Siempre ha habido en la arqueología china una tendencia a identificar las culturas y fases arqueológicas, sitios e, incluso, útiles, con específicos grupos antiguos de personas que son nombrados en las leyendas, mitos y en la literatura histórica. Así, la cultura Longshan de Henan se ha considerado el grupo Proto Xia (夏), que daría surgimiento a la dinastía china más antigua registrada; o la expansión de los vasos cerámicos *jue* (爵), representarían el desarrollo históricamente documentado de la migración de las poblaciones Xia y Shang (商).

Términos tomados de las leyendas chinas han favorecido las discusiones académicas sobre la cultura Longshan. Es el caso de *Wúdǐ shídài* (無敵時代) o la era invencible del mítico período de los Cinco Emperadores, que refiere héroes legendarios y sabios que habrían gobernado antes de la dinastía Xia.⁴ Un período de tiempo caracterizado

3 Sobre el controvertido, históricamente hablando, proyecto, véase Li, Xueqin, "The Xia-Shang-Zhou Chronology Project: Methodology and Results", *Journal of East Asian Archaeology*, 4, 2002, pp. 321-333, en específico, pp. 324-325; Yin, Weizhang, "New development in the research on the chronology of the Three Dynasties", *Chinese Archaeology*, 2, 2002, pp. 1-5; Zhang, Peiyu, "Determining Xia-Shang-Zhou Chronology through Astronomical Records in Historical Texts", *Journal of East Asian Archaeology*, 4, 2002, pp. 335-357, en concreto, p. 355; y Liu, Ci-Yuan, "Astronomy in the Xia-Shang-Zhou Chronology Project", *Journal of Astronomical History and Heritage*, 5 (1), 2002, pp. 1-8. Una respuesta crítica, en Keenan, Douglas, "Astro-historiographic chronologies of early China are unfounded", *East Asian History*, 23, 2002, pp. 61-68, en especial, pp. 65-66.

4 Sobre este ámbito mítico, López Saco, Julio, "Heroicidad, sabiduría y realeza en la edad mítica de China (I): fundamentos de la cultura y la historia", *El Futuro del Pasado*, 13, 2022, Universidad de Salamanca, pp. 231-268, en especial, p. 234.

por la coexistencia de muchos estados, cada uno de ellos posiblemente compuesto de una ciudad amurallada y algunas aldeas, una configuración que los hallazgos arqueológicos referidos a la cultura Longshan parecieran corroborar.

El pensamiento teórico concerniente a la evolución cultural en la arqueología china fue dominado durante mucho tiempo por la versión significada del marxismo. Se prefirió una perspectiva unilineal de evolución social que, todavía a mediados de los años ochenta y noventa, algunos arqueólogos suscribían (Tong Enzheng, 童恩正, Shi Xingbang, 石兴邦). Todas las sociedades primitivas progresarían desde una organización clánica matrilineal-matrilocal-matriarcal, hacia una sociedad patrilineal-patrilocal-patriarcal, lo que suponía la transición de una sociedad igualitaria a otra estratificada, como resultado de la diferenciación en los medios de producción económica (sobre todo los útiles de metal).

La división del trabajo formaría la condición esencial para la acumulación de beneficios y el intercambio de mercancías. Así, las ciudades, centros artesanales y centros comerciales se habrían desarrollado, y una clase social basada en la propiedad privada y en la explotación se habría consolidado. Naturalmente, este armazón teórico ha sido puesto en duda porque la evidencia de una sociedad neolítica en China matrilineal y matriarcal es muy vaga, y porque son muy escasos los ejemplos de herramientas de metal usadas para la producción de subsistencia durante el período Longshan, o incluso durante la Edad del Bronce.

El modelo evolucionista se ha amalgamado con los nuevos conceptos de nacionalismo (Li Xueqin, 李学勤), formando el componente esencial, aplicado a través de la arqueología, en la reconstrucción de la historia nacional.⁵

5 El modelo neo evolucionista, que implica la sucesión de banda a tribu, y de ahí a jefatura y estado, no ha sido, en realidad, extensamente adoptado. En relación con los procesos de conformación política y sus problemas metodológico-teóricos, véase Hein, Anke, "The problem of typology in Chinese archaeology", *Early China*, 39, 2016, pp. 1-32, sobre todo, pp. 15-17; Tong, Enzheng, "Thirty years of Chinese archaeology (1949-1979)", en Kohl, Philip & Fawcett, Clare

En la construcción de un esquema evolutivo cultural y social para China, un nuevo concepto, *Gù chēng gǔguó gǔ wénhuà shídài* (故稱古國古文化時代, era o período de ciudades arcaicas, estados arcaicos y cultura arcaica), propuesto por Su Bingqi hace unas décadas, ha ganado bastante popularidad en época reciente. *Gù chēng*, núcleo arcaico, se refiere al tipo de ciudades más antiguo, que se separaron de las villas ordinarias, pero que no se desarrollaron como urbes; *gǔguó*, o estado arcaico, significa entidad política estable e independiente que trasciende la organización tribal basada en el clan. Los dos conceptos se incorporaron posteriormente en la primera parte de una trilogía evolutiva llamada *gǔguó* (古國)-*fangguo* (方國)-*dìguó* (帝國), (estado arcaico, estado regional e imperio). El período *gǔguó*, descrito como equivalente a *Chéngbāng* (城邦, ciudades-estado), habría comenzado en la cultura Hongshan (*Hóngshān wénhuà*, 紅山文化), hace más de cinco milenios en el noreste de China; el período *fangguo*, representaría un tipo maduro de sociedad estatal, y habría sido visible en algunas culturas prehistóricas, como Liangzhu (*Liáng zhǔ wénhuà*, 良渚文化), en el valle del río Yangzi, y en el bajo Xiajiadian. Más tarde habría caracterizado las famosas Tres Dinastías. El último período comenzaría en la etapa de los Reinos Combatientes (476-221, siglo V a.e.c.), cuando algunos estados regionales mayores entrarían en conflicto militar por la dominación política.⁶

(Eds.), *Nationalism, politics, and the practice of archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1995, pp. 177-197, en especial, p. 183. La perspectiva arqueológica ha sido notablemente abordada por Allan, Sarah, (Ed.) *The Formation of Chinese Civilization: An Archaeological Perspective*, Yale University Press, New Haven, 2002, pp. 23-45; y Keightley, David, "Archaeology and Mentality: The Making of China", *Representations*, 18, primavera de 1987, pp. 91-128, en concreto, p. 97. Sobre la configuración de la identidad, Ikawa-Smith, Fumiko, "Construction of National Identity and Origins in East Asia: A Comparative Perspective", *Antiquity*, 73, 1999, pp. 626-629, *passim*.

6 En este orden de cosas, Yan Wenming señala que el proceso de desarrollo de la civilización china puede ser categorizado en tres etapas: *gǔguó shídài* (古國時代), período del estado arcaico, que incluye el período Longshan, equivalente a una jefatura y, por tanto, al origen de la civilización china; *wángguó shídài* (王國時代), período del reino o estado dinástico, que representan las Tres Dinastías, período formativo de la civilización; y *dìguó shídài* (帝國時代) o etapa

Otra estrategia investigadora, como resultado del énfasis puesto sobre el desarrollo cultural regional (*Zhíwù qū xì lèixíng*, ya arriba comentado), ha sido trazar los orígenes de la civilización china en cada región en una época más antigua de lo que se suponía. Se han intentado vincular ciertos logros culturales (manufactura de objetos de jade, construcción de monumentos ceremoniales), con el surgimiento de la civilización, o conectar desarrollos culturales neolíticos regionales con las actividades de los reyes y sabios legendarios.

En consecuencia, sin embargo, los orígenes de la civilización china no se han podido correlacionar, en antigüedad, con sus contrapartidas mesopotámicas o egipcia, si bien el lugar de nacimiento de la dinastía Xia se ha identificado en localidades del norte y también del sur de China.⁷ Ha habido siempre una clara confusión entre civilización y estado, entendiendo la primera como una gran tradición cultural que contiene rasgos definidos, como un estilo artístico refinado, una arquitectura especializada, una escritura, un calendario; mientras el segundo como una forma de organización política.⁸ Ni *Zhíwù qū xì lèixíng* ni los relatos mítico-legendarios proveen información suficiente y completa para un análisis sistemático del desarrollo de la complejidad social en la antigua China.

El primer estado pudo haberse desarrollado en el norte de China, bien sea a partir de la cultura Yangshao (*Yǎngsháo wénhuà*, 仰韶文化), donde se construyó el primer asentamiento amurallado conocido,

imperial, que comienza en la dinastía Qin (*Qíncháo*, 秦朝) y finaliza en la Qing (*Qīng Cháo*, 清朝), cuerpo principal civilizatorio. Véase, Su, Bingqi, *Huaren-long de chuanren...Ob.cit.*, p. 38.

7 Al respecto, Jiao, Tianlong, *The Neolithic of Southeast China: Cultural Transformation and Regional Interaction on the Coast*, Cambria Press, Youngstown, 2007, sobre todo, pp. 32-38.

8 Sobre los aspectos formativos socioculturales, es de necesaria consulta, Xiaotong, Fei, *From the Soil: The Foundations of Chinese Society*, University of California Press, Berkeley, 1992 (*Xiangtu Zhongguo*, 鄉土中國, Guancha, Shanghai, 1948), en especial, p. 76, y Li, Feng, *Early China: A Social and Cultural History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, sobre todo, pp. 43-56. Sobre la específica problemática cultural, Allan, Sarah, "Erlitou and the Formation of Chinese Civilization: Toward a New Paradigm", *The Journal of Asian Studies*, 66 (2), 2007, pp. 461-496, especialmente, pp. 473-475.

por mediación de la cultura Longshan, en donde diversos grupos de sitios amurallados y patrones mortuorios jerárquicos han sido arqueológicamente evidenciados, o desde la cultura Èrlitóu (*Èr lītóu wénhuà*, 二里头文化), momento en el que se desarrolló el primer urbanismo, asociado con complejos palaciales bien definidos, así como una especialización artesanal.

Los estudiosos occidentales, en general, son más conservadores y cautelosos al respecto, y creen que el estado no se desarrolló hasta la etapa dinástica Shang, cuando se hacen observables las características de los estados burocráticos en los registros arqueológicos. Aquí se apuntará que Erlitou pudo haber sido ese primer estado (*vid infra*) caracterizado por una nuclearización de la población, un control político y ritual centralizado, el desarrollo de una actividad artesanal especializada y por una más que presumible expansión territorial.





UNA APROXIMACIÓN AL NEOLÍTICO EN CHINA

Desde el Mesolítico se empiezan a hacer evidentes las diferencias entre el norte y la región meridional de China. En tanto que el norte desarrolla una cultura microlítica, que guarda relación con los microlitos manchurianos y del sur de Siberia, la zona austral se entronca directamente con las culturas hoabinhianas del sureste de Asia.

En el sur, la unidad de trabajo es la familia, y se hace necesario un sistema de organización mayor que la tribu, puesto que son poblaciones autónomas, descentralizadas y autárquicas, que habitan poblados y asentamientos dispersos.⁹ Todo esto indica que la región del Yangzi (sureña) evolucionó a partir de sus propias tradiciones: las culturas Majiabang (*Mǎ jiā bāng wénhuà*, 馬家浜文化) y Hemudu (*Hémǔdù wénhuà*, 河姆渡文化) por ejemplo, cuya economía se basaba en pro-

9 Sobre el Neolítico meridional, Fang, Xiangming, "The Neolithic Revolution in the South ca. 7/6000-2000 bce: Majiabang, Hemudu, Daxi, and Songze Cultures", en Childs-Johnson, Elizabeth (Ed.), *The Oxford Handbook of Early China*, Oxford University Press, Oxford, 2020, pp. 52-72, sobre todo, p. 56; y Wang, Haiming, "Majiabang", en Peregrine, Peter & Ember, Martin (Eds.), *Encyclopedia of Prehistory*, vol. 3: East Asia and Oceania, Springer edit., Berlín, 2001, pp. 206-221, en particular, pp. 209-210.

ductos acuáticos, vegetales y tubérculos, además de frutas, completando su dieta con la pesca, la caza y la recolección.

Entre el 6500 y el 5000 a.e.c. se han datado localidades ubicadas en las proximidades del río Wei (*Wèi Hé*, 渭河), en Shenxi, y en toda la cuenca media del río Huanghe (*Huáng hé*, 黄河), revelando la presencia de una agricultura avanzada, centrada en el mijo y, quizá, el trigo, y una evidente domesticación de animales: cabra, vaca, cerdo, perro y, probablemente, el caballo.¹⁰ Aunque la presencia cerámica es, para esta etapa, escasa y muy tosca, ciertas piezas cerámicas decoradas con motivos cordados han aparecido en el sur, en torno al Yangzi, lo que prueba la existencia de tradiciones neolíticas meridionales que son, sin duda, anteriores al VI o V milenio antes de nuestra era.¹¹

Entre las culturas neolíticas diferenciadas posteriores a esta época se deben individualizar, al menos, tres: Yangshao, Dawenkou (*Dà wèn kǒu wénhuà*, 大汶口文化) y Longshan, siendo esta última el más que probable paso decisivo hacia el bronce.

10 Véase al respecto, Li, Xinwei, "The later Neolithic in the central Yellow River valley, c.4000–3000 BC", en Underhill, Anne (Ed.), *A Companion to Chinese Archaeology*, Blackwell ed., Oxford, 2013, pp. 213-235; y Zhu, Yanping, "The early Neolithic in the central Yellow River valley, c.7000–4000 BC", en Underhill, Anne (Ed.), *A Companion to Chinese Archaeology*, Blackwell ed., Oxford, 2013, pp. 172-193, en concreto, pp. 180-182.

11 Algunas culturas neolíticas también brevemente reseñables son Peiligang (*Péilǐgǎng wénhuà*, 裴李岗文化), Liangzhu y Hemudu. El sitio de Peiligang, en el condado Xinzheng de la provincia de Henan, fue descubierto entre 1977 y 1979. El lugar se compone de una zona de habitación y otra de tumbas (unas 114 orientadas hacia el sur). La mayoría de las casas son semi-subterráneas, y en ellas han aparecido gran cantidad de utensilios cerámicos. La cultura neolítica de Liangzhu, que se encontraba ubicada al norte de la provincia de Zhejiang y en las áreas costeras de la provincia de Jiangsu, se caracteriza por la presencia de herramientas pétreas y formas cerámicas que testifican una sociedad agrícola, sobre todo del arroz, bien desarrollada. La Cultura Hemudu, que se localiza en el bajo Yangze, en la provincia de Zhejiang, con una cronología que abarca desde 5000 al 3300 a.e.c., presenta conjuntos cerámicos, artefactos en hueso y tejidos que han sido desenterrados en este sitio, además de significativos objetos de jade y vasijas lacadas. *Sobre estas culturas*, Chang, Kwang-Chih, *The Archaeology of Ancient China*, Yale University Press, New Haven, 1986, en especial, pp. 22-49; y Liu, Li, *The Chinese Neolithic: Trajectories to early states*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004, concretamente, pp. 124; 143-144.

Yangshao se ubica cronológicamente entre 5000 y 3000 a.e.c. Se desarrolló en las regiones del noroeste de China septentrional, en Gansu, Hebei y Shanxi. Presenta poblados que se estructuran en forma de comunidades rurales, cercanas a los ríos, y en los cuales se han descubierto vestigios de casas (a veces más de un centenar), hornos cerámicos, graneros y cementerios. Las diferentes tipologías de las viviendas, circulares y rectangulares, que se han encontrado en el casi millar de asentamientos que se asocian con Yangshao, han dado pie a la presencia de sectores que se pueden individualizar, como ocurre con Banpo (*Bàn pō*, 半坡). La distribución de las viviendas en Banpo, agrupadas en zonas, cada una con una gran casa comunitaria en el centro, muestra una presumible organización en clanes o linajes, lo cual sería evidencia de una arcaica estructuración social.

Banpo, considerada la primera fase de la Cultura Yangshao, es un sitio arqueológico ubicado en el valle del río Amarillo, al oriente de Xi'an. Configura vestigios de algunos asentamientos neolíticos organizados, caso de Jiangzhai, datado entre 4700 y 3600 a.e.c. Posee viviendas circulares, muchas semi subterráneas, hechas de madera y barro, con techos inclinados, probablemente de paja.¹² Tal vez contuvo específicas zonas de enterramientos comunales. Se trata de la cultura neolítica en China que presenta los más arcaicos hornos de cerámica siendo, además, la primera en emplear el torno cerámico. Su cerámica más representativa presenta diseños figurativos antropomorfos y zoomorfos, destacando dibujos estilizados de peces en color rojo, además de motivos decorativos geométricos.

Podrían identificarse, gracias a las tumbas, rasgos significativos de la sociedad china de la Edad del Bronce, como la diferenciación jerárquica entre los grupos sociales y artesanales, así como aquella existente entre ciudadanos y mandatarios.

Dawenkou, desplegó su influencia entre 4700 y 3650 a.e.c., cubriendo la península de Shandong y buena parte de la llanura aluvial

12 Véase, Chang, Kwang-Chih & Liancheng, Lu & Pingfang, Xu & Wangping, Shao & Zhongpei, Zhang & Renxiang, Wang, *The Formation of Chinese Civilization: An Archaeological Perspective*. Yale University Press, New Haven, 2005, p. 97.

del río Amarillo. Presenta una economía basada, como Yangshao, en el cultivo del mijo; su cerámica es más elaborada y con una decoración a base de aplicaciones o impresiones de cestería. Los enterramientos asociados a esta fase cultural, que vienen marcados por la presencia de ataúdes protegidos con cámaras de madera, y con abundancia de numerosos objetos de finalidad ritual, parecen mostrar una sociedad más compleja y con mayor variedad social que la cultura Yangshao. La cerámica hecha a torno ofrece tipologías novedosas, como el trípode llamado *ding* (*Dǐng*, 鼎) y el recipiente *dou* (*Dòu*, 豆), ambas vasijas de sacrificios (祭器) y antecedentes cerámicos de las grandes vasijas del bronce.¹³

Dawenkou y las culturas sureñas en torno al Yangzi se relacionaron de modo efectivo. La evolución hacia el estado y la realeza arcaica necesitaba de la presencia de una extensa red de núcleos, que propiciara la circulación de bienes, lo cual aumentaría la riqueza.¹⁴ Estas interacciones se materializaron en la denominada cultura Longshan, desarrollada entre 3000 y 2500 a.e.c. en la zona noreste de la China septentrional, en Shandong, sobreponiéndose en Henan a la cultura Yangshao. Presentaba comunidades permanentes, algunas con murallas de tierra apisonada, en cerros que dominan las llanuras. Su cerámica es característicamente negra, de paredes muy finas. A partir de una mayor diferenciación en cuanto a la riqueza y el poder político, la importancia del ritual y el empleo de la violencia de modo coercitivo, este horizonte cultural acabará abarcando las culturas norteñas y se extenderá hacia la región sur, en torno al Yangzi.

Las comunidades Longshan emplean piedra pulida y el hueso para las puntas de flecha, evidenciándose la acción del fuego sobre el

13 En lo concerniente a las vasijas cerámicas, Fang, Lili, *Chinese Ceramics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 65-97; y Elisseeff, Danielle, *Art et archéologie: la Chine du Néolithique à la fin des Cinq Dynasties, 960 de notre ère*, École du Louvre, RMN, Paris, 2008, en especial, pp. 132-139.

14 Sobre la configuración del estado arcaico y la evolución neolítica hacia una sociedad compleja, véanse Liu, Li & Xingcan, Chen, *State Formation in Early China*, edic. Duckworth, Londres, 2003, en especial, pp. 19-63; y Liu, Li, "Caminos hacia la complejidad social en China", *Boletín de Arqueología PUCP*, 11, 2007, pp. 379-403, en concreto, pp. 381-385.

hueso con fines, probablemente, adivinatorios, hecho que anuncia un procedimiento de gran relevancia en época Shang (los huesos oraculares escritos con caracteres, *jiǎ gǔ wén* 甲骨文), aunque aquí no hay todavía restos de escritura. El torno de alfarero y, sobre todo, el jade, adquieren gran popularidad. Las piezas de jade, un material muy difícil de trabajar, aparecen en ocasiones concentradas en algunos enterramientos, lo cual evidencia, gracias a formas como el tubo llamado *cóng* (琮) o el disco funerario *bì* (璧), un ritualismo de un significado cosmológico ya bastante estructurado.¹⁵

Antes de los grandes bronce de las dinastías Shang y Zhou (*Zhōu*, 周), es en estos jades donde aparece por primera vez representada la máscara *tāotiè* (*Tāotiè*, 饕餮), figura conformada a partir de la contraposición de animales, especialmente dragones, que ni representan seres míticos, ni animales reales de la época. Su significado pudiera ser de índole chamánica (*vid infra*).

La presencia ya, en este momento, de algunos sacrificios humanos podría ser, asimismo, un reflejo de posibles conflictos, de la presencia de posiciones sociales desiguales y del empleo de la fuerza por parte de aquellos socialmente más poderosos.

No existe ningún testimonio arqueológico fiable vinculable a la dinastía Xia, para algunos todavía mítica. Sin embargo, es en este contexto de culturas neolíticas avanzadas donde pudo aparecer la ciudad-palacio, lugar en el que se desarrollaría un poder fundamentado en la posesión y empleo de las armas de bronce. En cualquier caso, las condiciones son análogas a las que dieron lugar a las primeras civilizaciones mesopotámicas, de Egipto y del Indo. Parece bastante claro que

15 En diversas tumbas de la cultura Hongshan y Liangzhu se han descubierto variados tipos de artefactos de jade, todos ellos cargados de un gran simbolismo como el conocido *Yù zhū lóng* (玉猪龙), o dragón-cerdo de jade. Esta serie de objetos, de finalidad ritual, fueron habitualmente depositados en las tumbas de los soberanos. Los primeros reyes y emperadores chinos guardaron un solemne respeto por los arcaicos símbolos propios del Paleolítico y el Neolítico. Los incorporaron como muestra de poder, de autoridad y como una forma de honrar a sus antepasados. Véase Comentale, Christophe & Long, Laurent & Peihua, Tong & Jingguo, Zhang, *Les jades néolithiques chinois*, Museum National d'Histoire Naturelle, Paris, 2008, especialmente, pp. 15-19 y ss.

desde fines del Neolítico se formó en el valle del Huanghe un núcleo de civilización original.¹⁶ Es, por lo tanto, razonable relacionar la cultura Longshan con la rica civilización del bronce en China.

16 Al respecto de la originalidad del Neolítico chino, Wiesheu, Walburga, “El neolítico en el plano central del norte. Orígenes autóctonos de la civilización china”, *Estudios de Asia y África*, vol. 25, 2 (82), mayo-agosto, 1990, pp. 274-286.



UN NEOLÍTICO CHINO URBANO: SHIMAO

En la meseta de Loes o Meseta de Huangtu (*Huángtǔ Gāoyuán*, 黄土高原), en Shanxi, Gansu, Shaanxi y Región Autónoma de Ningxia, próxima al desierto de Ordos, en las colinas del río Tuwei, aparecieron una serie de fragmentos de jade, varios de ellos con forma de discos, cetros u hojas de cuchillo. El jade no se halla de modo natural en el norte de la provincia de Shaanxi y no tiene relación con la Gran Muralla. Los arqueólogos chinos, encabezados y dirigidos por Sun Zhouyong (孙周勇), director del *Instituto Provincial de Arqueología* de Shaanxi, ante tal circunstancia, empezaron a indagar y descubrieron los restos de una ciudad fortificada (*Shímǎo*, 石峁), con una muralla de casi diez kilómetros de extensión alrededor de una pirámide y un santuario que contenía objetos de jade, murales pictóricos, así como diversas evidencias de sacrificios humanos.

Los arqueólogos han sacado a la luz también un extenso conjunto de relieves pétreos en forma de animales monstruosos, serpientes e híbridos zoomorfos cuya iconografía recuerda la propia del fin de la Edad del Bronce chino. La datación del yacimiento muestra que determinadas zonas de Shimao se remontan a más de 4000 años, un

período bastante anterior al surgimiento de la civilización china en la Llanura Central, mucho más al sur.¹⁷

Se estima que Shimao floreció entre 2300 y 1800 a.e.c. Sin embargo, parece que de manera repentina y abrupta quedó abandonada a su suerte. Por otra parte, ningún texto antiguo menciona una arcaica urbe de gran tamaño en territorios tan septentrionales, muy al norte de la principal cuna de la civilización china. Se puede afirmar ya que Shimao se ha convertido en el mayor asentamiento neolítico de China, con la presencia de una tecnología y una estética procedente de la estepa septentrional y que, se estima, pudieron influir notablemente en las posteriores dinastías chinas.

Este hallazgo, sumado a otros yacimientos prehistóricos próximos e incluso costeros, ha provocado que los historiadores se hayan interrogado acerca de los inicios civilizatorios chinos. Los especialistas piensan que Shimao surgió como una ciudad cuyo objetivo era afrontar continuos peligros, puesto que fue erigida en una región conflictiva, una frontera que sería testigo de la pugna entre los agricultores de las llanuras centrales y los pastores nómadas de la estepa más septentrional.

Se ha estimado que los grabados pétreos habrían conferido a la pirámide escalonada una suerte de especial prestigio religioso. Como medida de protección ante vehementes rivales, las élites de Shimao habrían diseñado esta pirámide, de una veintena de escalones, en la colina más elevada. Tales grupos elitescos se protegerían viviendo en el piso superior de la plataforma, la cual incluye un gran complejo palaciego que contaba con talleres de artesanía y, muy probablemente, templos para rituales y ceremonias diversas. Desde la pirámide central irradiaban las murallas perimetrales interiores y exteriores, marcando un diseño urbano embrionario que sería remedado por las ciudades chinas durante siglos. Es factible que las dimensiones de Shimao re-

17 Sun Zhouyong & Hu Songmei & Shao Jing & Owlett, Tricia, "Food between the country and the city: The politics of food production at Shimao and Zhaimaoliang in the Ordos Region, northern China", *Archaeological Research in Asia*, Vol. 14, Junio 2018, pp. 46-60, sobre todo, p. 49.

quiriesen la colaboración de pequeñas ciudades satélite que estarían en su órbita. De hecho, se han desenterrado unas ochenta ciudades de piedra de época neolítica (de la cultura Longshan), en el norte de la provincia de Shaanxi, diez de las cuales están ubicadas en la cuenca del río Tuwei, lugar de Shimao. Es posible que todos estos pequeños núcleos sentasen las bases sociales para la formación estatal de Shimao.

El sistema defensivo del asentamiento incluía barbacanas (estructuras defensivas con puertas flanqueadas por torres), baluartes y puertas que permitían la entrada en un único sentido. Estos muros fortificados, con más de dos metros de espesor, rodeaban la ciudad. Dentro de las murallas de piedra se emplearon vigas de madera usadas como refuerzos, un método de construcción que se creía iniciado en época dinástica Han (*Hàncháo*, 漢朝), mucho tiempo después. Bajo la muralla del lado este de la ciudad salieron a la luz ochenta cráneos humanos inhumados en seis fosas. Las dos fosas más próximas a la entrada principal a la ciudad contenían veinticuatro cráneos, cada una en una determinada disposición. Las cantidades sugieren la evidencia de una decapitación ritual en el momento del establecimiento de los cimientos del muro, al modo de un ritual fundacional de la ciudad.

Se estaría, en consecuencia, ante el ejemplo más antiguo documentado de sacrificio humano en la dilatada historia china. La mayoría de las víctimas eran mujeres jóvenes, tal vez prisioneras que formaban parte de un grupo rival. Estos cráneos de Shimao presagian la evidencia de sacrificios humanos durante el desarrollo de la cultura Shang, entre 1750 y 1080 a.e.c. Los restos humanos podrían ser indicación de que la puerta oriental señalaba la entrada a un mundo diferente. A esta presencia humana se suman los rombos tallados en algunos bloques de piedra en las murallas en terraza, un hecho que les otorgaba el aspecto de ojos vigilantes sobre la puerta este.

Asimismo, en las paredes de piedra, y a intervalos regulares, se encontraron fragmentos de jade verde oscuro y negro, una especie de ornamentos brillantes que podrían tener la función de alejar el mal

y proteger tanto el poder como la riqueza de las élites de Shimao.¹⁸ La enorme abundancia de artefactos de jade sugeriría, por otra parte, que el núcleo importaba grandes cantidades de tal material de aliados comerciales distantes. Además del jade, también fueron descubiertos restos de piel de caimán, que debieron de llegar desde una zona pantanosa más meridional. En relación con la presencia de las pieles de estos reptiles se puede señalar que es probable que se utilizasen en tambores para determinadas ceremonias rituales.

Shimao no permaneció aislada del mundo exterior, en tanto que debió intercambiar tecnología y bienes con un amplio grupo de culturas, desde la estepa de Altái hasta las regiones costeras cercanas al mar Amarillo. Shimao, al igual que otras muchas zonas, demuestra que la civilización china tuvo varias raíces diferentes, y no surgió única y exclusivamente a partir de un desarrollo en la Llanura Central, a lo largo del curso medio del río Amarillo. Las estructuras de piedra, asociadas con la estepa más que con la Llanura Central, el pastoreo de animales, bueyes u ovejas, así como la metalurgia, son tecnologías que China adoptaría incorporándolas en su cultura.

Otro descubrimiento notable fue el hallazgo de una veintena de fragmentos de huesos delgados, curvos y lisos, todos ellos idénticos. Los arqueólogos pensaban que se trataban de peines u horquillas, pero los huesos resultaron ser arcaicos ejemplos de un instrumento de lengüeta denominado arpa de boca o birimbao. Del mismo modo, se hallaron evidencias de bustos y estatuas humanas que debieron estar ubicadas en las murallas alrededor de la puerta oriental.

18 Brook, Larmer, "Mysterious carvings and evidence of human sacrifice uncovered in ancient city". *National Geographic*, agosto, 2020, en <https://www.nationalgeographic.com/history/article/mysterious-carvings-evidence-human-sacrifice-uncovered-ancient-city-china>, en línea. (Consultado el 1 de septiembre de 2023). Véase, asimismo, Sun Zhouyong & Lyu Yufei & Shao Jing, "The Alignment of the East Outer City Gate at the Ancient Chinese City of Shimao", en Orchiston, Wayne & Sule, Aniket & Vahia, Mayank (Eds.), *The Growth and Development of Astronomy and Astrophysics in India and the Asia-Pacific Region*, ICOA-9, Pune, India, 15-18 November 2016, Hindustan Book Agency & Springer edic., Singapur, 2019, pp. 481-527, en concreto, pp. 489-501.

Un interrogante que ha llamado la atención de los arqueólogos es el motivo por el cual Shimao quedó abandonada a su suerte. Parece ser que los motivos no tienen que ver con desastres naturales, del tipo de inundaciones, terremotos o plagas. Es posible que, al menos en parte, la población fuese ahuyentada por una guerra, aunque algunos científicos opinan que el cambio climático pudo tener su influencia. En el tercer milenio a.e.c., el clima era relativamente cálido y húmedo, lo cual atraería población a la meseta de Loes. Sin embargo, los registros históricos muestran un acelerado cambio entre 2000 y 1700 a.e.c, hacia un clima bastante más seco y frío. Los bosques ausentes y los lagos secos propiciarían, de esta manera, que los desiertos se agrandasen, lo cual motivaría una migración de los habitantes de Shimao.



天一洞

打開門第一

聖起揚臺



EL NEOLÍTICO DE ERLITOU Y XIAQIYUAN. PRELUDIO DE LAS PRIMERAS DINASTÍAS

El establecimiento de la dinastía Xia (2100-siglo XVI a.e.c.) simboliza la emergencia del estado chino más arcaico. Los restos de la cultura material de esa dinastía parecen estar representados por la cultura Erlitou (1900-1500 a.e.c), centrada, en esencia, en la cuenca del Yiluo, en el Henan occidental. Incluso, ciertos arqueólogos apuntan a que el sitio de Erlitou habría sido la capital de la dinastía Xia tardía.¹⁹ No obstante, la entidad política que representó Erlitou no habría sido la única. Su rival contemporáneo habría sido la cultura Proto Shang la cual, implique a un grupo étnico o a varios, pudo estar estrechamente asociada a la cultura Xiaqiyuan (*Xià qī yuán*, 下七垣) o a una porción

19 Con relación a tales vínculos, resultan de radical interés Gao Wei, “Longshan shidai de lizhi”, en *Qingzhu Su Bingqi Kaogu Wushiwu Nian Lunwenji*, Wenwu Press, Beijing, 1989, pp. 235-244, en especial, p. 237; y Chang, Kwang-Chih, “Zhongguo xianghu zuoyongquan he wenming de xingcheng”, en *Qingzhu Su Bingqi Kaogu Wushiwu Nian Lunwenji*, Wenwu Press, Beijing, 1989, pp. 1-23, en concreto, pp. 6-9.

de la misma, en el norte de Henan y el sur de Hebei.²⁰ Sería un claro antecedente de la dinastía Shang.

La cultura Erlitou recibió su nombre de un sitio de la Edad del Bronce nombrado Erlitou, localizado en Yanshi, en la provincia de Henan occidental, y cuya superficie fue de unas trescientas hectáreas. Las excavaciones, llevadas a cabo desde finales de los años cincuenta del pasado siglo, han desenterrado una serie de restos culturales que incluyen fundamentos de palacios o templos, talleres para el trabajo del hueso y el bronce, cimientos de viviendas, piezas cerámicas, hornos, objetos rituales en bronce y jade y enterramientos de diferente estatus social. La práctica mortuoria en Erlitou muestra que algunos enterramientos de élite se localizaron dentro del recinto palacial, completamente separados de las inhumaciones de las gentes comunes.

El período cultural se divide, en función de los estilos cerámicos, en cuatro fases. Se han hallado unos doscientos sitios con conjuntos materiales Erlitou en las regiones de los valles medios de los ríos Yangzi y Huanghe. Aunque la mayoría de los yacimientos se concentran en el sur de Shanxi y en Henan, algunos aparecen difundidos en Shaanxi oriental y Hubei. Erlitou representa una jerarquía de asentamientos de cuatro niveles: un centro mayor, Erlitou; dos menores, Fucun y Shaochai, once grandes pueblos de entre quince y veinticinco hectáreas de superficie, y un elevado número de pequeñas villas de menos de trece hectáreas. Los más grandes sitios se concentran en el área nuclear cerca de Erlitou, en la referida región de Yiluo. Este modelo de asentamientos indica la presencia de un sistema sociopolítico altamente integrado y ya centralizado.

La cultura se divide en dos variantes regionales, distintas según sus estilos cerámicos. Por un lado, la variante Erlitou, en los sitios

20 Al respecto de estas culturas en estas regiones de China, Zhao Zhiqian, "Lun Erlitou yizhi wei Xiandai wanqi", *Huaxia Kaogu*, 2, 1987, pp. 196-204, en especial, pp. 198-199; Wang Lixin, *Zao Shang Wenhua Yanjiu*, Gaodeng Jiaoyu Press, Beijing, 1998, p. 127; Li Boqian, "Zhongguo wenming de qi yuan yu xingcheng", *Huaxia Kaogu*, 4, 1995, pp. 18-25, en particular, p. 19; y Yang Guijin, "Qinshui xiayou de Xia wenhua yu xian Shang wenhua", *Zhongyuan Wenwu*, 2, 1997, pp. 32-38, concretamente, pp. 35-37.

en Henan; y por el otro, la variante Dongxiafeng (*Dōngxiàféng yízhǐ*, 东下冯遗址 / 東下馮遺址) en los yacimientos del sur de Shanxi.²¹ Los datos cerámicos y funerarios sugieren que la primera variante se desarrolló localmente desde la cultura Longshan, en el Henan central, a través de un período intermedio denominado fase Xinzhai (período entre Longshan tardío y Erlitou Fase I). Por el contrario, la continuidad de la cultura material de la cultura Longshan y Erlitou en la variante Dongxiafeng es muy escasa.

Los restos cerámicos más antiguos Erlitou en el sur de Shanxi y el valle del río Qin, del norte de Henan, corresponden a la Fase II, un conjunto cultural que pareciera una combinación de las tradiciones materiales locales y de regiones vecinas. Como las tradiciones culturales locales Longshan, en el sur de Shanxi, desaparecieron en la variante Dongxiafeng, mientras una asociación en la cultura material entre Erlitou en el Henan occidental y esta variante, se documenta bastante bien, se ha señalado que el cambio de la cultura arqueológica en el Shanxi meridional puede haber sido el resultado de una expansión de la cultura Erlitou desde su área central nuclear a las regiones del noroeste.²² Henan central, que parece ser, en consecuencia, el origen de la fase Xinzhai, es el foco primordial del surgimiento del estado Erlitou.

Ahora bien, que el centro primario de Erlitou haya sido el valle del río Yiluo más que el Henan central, donde la mayoría de los sitios Xinzhai se localizan, es un verdadero misterio todavía no resuelto. Los textos antiguos dicen que los reyes Xia reubicaron su capital en diversos sitios, muchos de ellos identificados en el área nuclear de la cultura Erlitou en el centro de Henan, donde el conflicto intergrupar y los constantes cambios de centros políticos son características comunes

21 Al respecto, Zhao Qingchun, "Xinzhai qi de queren jiqi yi", *Zhongyuan Wenwu*, 1, 2002, pp. 21-23; y Zhao Zhiquan, "Lun Erlitou... *Ob.cit.*", p. 199.

22 La región central de la fase Xinzhai se ubica en el lugar donde sitios de la cultura Longshan tardía, como Wangchenggang, Guchengzhai y Wadian, se establecieron posteriormente. Véase, Li Boqian, "Zhongguo wenming...*Ob.cit.*", p. 22, y Li Weiming, "Zaiyi Dongxiafeng leixing", *Zhongyuan Wenwu*, 2, 1997, pp. 23-31, específicamente, pp. 25-27.

predominantes de la cultura Longshan tardía.²³ Es probable, entonces, que ciertas reubicaciones de la capital Xia fuesen consecuencia de guerras intergrupales, aunque también el resultado de la adivinación o de la elección deliberada de un gobernante específico.²⁴

El primer centro urbano en Erlitou surgió en dependencia de un terreno agrícola fértil, de la disponibilidad del medio ambiente natural para la defensa militar, y del fácil acceso a las regiones circundantes a través de vías de agua para el transporte de mercancías. Así, fue asociado a diversos tipos de producción artesanal (cerámica, bronce, artefactos manufacturados en hueso). La producción de bronce, por su parte, fue notable, sobre todo bronces rituales en la forma de vasijas para beber y cocinar, que fueron usadas en las ceremonias del culto ancestral, simbolizando, además, poder y estatus social. La metalurgia del bronce se evidencia en un par de centros regionales del período Erlitou, Nanguan y Dongxiafeng.²⁵

No obstante, el desarrollo del núcleo de Erlitou pudo ser el resultado de una migración poblacional desde algún lugar o el desenlace de una amalgama de diversas villas de la región. Aunque el proceso de urbanización comenzó en la Fase II, su culmen fue en la III, momento

-
- 23 En lo que se refiere a Xia, Allan, Sarah, "The Myth of the Xia Dynasty", *Journal of the Royal Society of Great Britain and Ireland*, 2, 1984, pp. 242-256; en concreto, p. 249; Du, Zhengsheng, "Xiandai kaogu jiqi guojia fazhan de tansuo", *Kaogu*, 1, 1991, pp. 43-56, en especial, pp. 51-52; y Thorp, Robert, "Erlitou and the Search for the Xia", *Early China*, 16, 2006, pp. 1-38, sobre todo, pp. 3-9 y ss. Además, An, Zhimin, "Archaeological research on Neolithic China", *Current Anthropology*, 29 (5), 1988, pp. 753-759, p. 754.
- 24 Sobre los elementos originarios, Keightley, David, *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in late Shang China (ca. 1200-1045 B.C.)*, Institute of East Asian Studies, Berkeley, 2000; también Keightley, David, "The Shang: China's first historical dynasty", en Loewe, Michael & Shaughnessy, Edward (Eds.), *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 232-291. Además, puede verse Chang, Kwang-Chih, "China on the eve of the historical period", en Loewe, Michael & Shaughnessy, Edward (Eds.), *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 37-73.
- 25 Shelach, Gideon & Yitzchak, Jaffe, "The Earliest States in China: A Long-term Trajectory Approach", *Journal of Archaeological Research*, 22 (4), 2014, pp. 327-364.

en el que la población del recinto urbano pudo haber alcanzado entre veinte y treinta mil habitantes. Es en la Fase III cuando se construyó un complejo de palacio-templo, con más de treinta estructuras, distribuidas de forma que probablemente tuvieron distintas funciones administrativas. Tras la Fase IV (nombrada como período Shang antiguo), el núcleo se redujo en tamaño y la población disminuyó y se dispersó. Como en las regiones adyacentes a Erlitou no se han descubierto bienes de prestigio, como jades o bronces rituales, se supone que las relaciones económicas entre el asentamiento urbano y aquellos rurales debieron ser asimétricas, lo que sugiere un sistema tributario.²⁶

La formación del estado de Erlitou incluyó una rápida expansión territorial colonizando las regiones adyacentes, zonas periféricas en el sur de Shanxi, Hubei y Shaanxi, en donde abundan ricas fuentes naturales, sobre todo sal y metales. Tal expansión cultural fue fruto, muy probablemente, de migraciones de población dirigidas por un estado centralizado para procurarse fuentes materiales vitales. La expansión de la cultura material Erlitou en distintas direcciones pudiera sugerir, en consecuencia, diversos intentos de alcanzar un dominio político y de colonizar una periferia rica en fuentes primordiales. De hecho, Erlitou mantuvo contactos, directos o indirectos, con lejanos lugares con la intención de adquirir bienes exóticos. Es el caso de los caracoles, cuyo posible origen debió encontrarse en la región oceánica de India, así como de los motivos decorativos que presentan características de culturas centroasiáticas, como se evidencia en algunos enterramientos elitescos de Erlitou. La relación entre el centro y la periferia de la entidad apunta al desarrollo de un control económico y político cen-

26 En lo que concierne a la formación estatal antigua, Flannery, Kent, "The ground plans of archaic states", en Feinman, Gary & Marcus, Joyce (Eds.), *Archaic States*, School of American Research Press, Santa Fe, 1998, pp. 15-58, en especial, p. 24; del mismo Flannery, Kent, "Process and agency in early state formation", *Cambridge Archaeological Journal*, 9 (1), 1999, pp. 3-21, en especial, pp. 11-16; de otra parte, Wright, Henry, "Recent research on the origin of the state", *Annual Review of Anthropology*, 6, 1977, pp. 379-397; y Wright, Henry, "Prestate political formations", en Earle, Timothy (Ed.), *On the Evolution of Complex Societies: Essays in Honor of Harry Hoijer*, Undena Publication, Malibu, 1984, pp. 41-77, sobre todo, pp. 49-54.

tralizado, hacia la nuclearización de la población que acompaña el urbanismo y a una expansión política y militar.

Cuando la cultura Longshan se desarrolló en la Erlitou, se produjeron una serie de cambios en los modelos de asentamiento y en la cultura material. Decreció el número de sitios arqueológicos y se nuclearizaron los asentamientos, haciéndose mucho más grandes y, en consecuencia, la estructura política cambió, de la coexistencia de múltiples entidades políticas en competencia, a una sola en la cual un único gran centro dominó otros más pequeños y a un número significativo de villas en una región muy extensa. Apareció también una nueva categoría de símbolo de estatus, además del moldeado del bronce, en forma de armas y vasos rituales. La producción de bronce pudo haber sido una industria controlada por el estado, que aseguraría así su monopolio de los objetos de este material para uso ritual y militar.

Por su parte, los estilos cerámicos alteraron su diversidad. De las seis variantes de la cultura Longshan, se pasó a una cierta uniformidad, a través de las dos variantes de Erlitou, un hecho, probablemente, relacionado con el crecimiento de la centralización económico-política. La supresión de pequeñas entidades políticas, un mayor y más libre movimiento de los artesanos en las zonas controladas por el estado, y la expansión de la influencia cultural Erlitou, pudieron ser factores que expliquen la reducción de la variabilidad estilística. En cualquier caso, no se puede asegurar si la distribución de la cultura material Erlitou coincidió con el territorio del estado, si bien la entidad política estableció una dominación económica y política sobre un territorio mucho más extenso que cualquier otra entidad neolítica.

Como entidad centralizada, Erlitou puede caracterizarse como un estado territorial.²⁷ El sistema político-económico Erlitou ha sido

27 En relación con el ordenamiento y control del territorio, Trigger, Bruce, "Shang political organization: A comparative approach", *Journal of East Asian Archaeology*, 1 (1-4), 1999, pp. 43-62; sobre todo, pp. 49-51; y Liu, Li, "Urbanization in China: Erlitou and its hinterland", en Storey, Glenn (Ed.), *Urbanism in the Preindustrial World: Cross-Cultural Approaches*, University of Alabama Press, Tuscaloosa, 2005, pp. 161-189, concretamente, pp. 172-176.

descrito también como un sistema mundial; esto es, la presencia de un centro dominante (urbano) con diversas regiones periféricas subordinadas, de carácter rural.²⁸ El estado pudo formar una red interregional focalizada en la producción y distribución de bienes de prestigio, sobre todo bronce. Tal red o entramado, incorporaría dos sectores interdependientes, que se han señalado como centro y periferia. El centro, dominante, controlaría la producción de esos bienes prestigiosos, mientras que la periferia, subordinada, proveería materias primas, como los lingotes de metal o la sal. La élite Erlitou, en el centro o el núcleo, habría alcanzado el dominio a través de la fuerza militar, estableciendo puestos avanzados en la periferia para asegurar el flujo de materiales e informaciones. Este sistema mundo sería sostenido ideológicamente por un sistema de creencias ya formado y centrado en los cultos a los ancestros.

Los tipos cerámicos de la cultura Xiaqiuyan son similares a aquellos de la cultura Erligang, vinculados con la dinastía Shang antigua. El límite entre las dos culturas se puede trazar en el río Qin y en una parte del río Amarillo. Al oeste del río Qin y al sur del Amarillo encontramos la cultura Erlitou, mientras que al oriente del primer río y al norte del Huanghe encontramos la cultura Xiaqiuyan.²⁹ Tal demarcación cultural, arqueológicamente confirmada, parece coincidir con el desarrollo del territorio de la dinastía Xia tardía.

La cultura Xiaqiuyan probablemente derivó de una tradición mixta vinculada a la cultura Longshan en el norte de Henan y en el Shanxi

28 Sobre el sistema mundo, entre otros, Frank, André, "Abuses and uses of world systems theory in archaeology", en Kardulias, Nick (Ed.), *World-Systems Theory in Practice*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1999, pp. 275-296, sobre todo, pp. 276-278; Kohl, Philip, "The use and abuse of world systems theory: the case of the pristine West Asian state", *Advances in Archaeological Method and Theory*, 11, 1987, pp. 1-35; o Stein, Gil, *Rethinking World-Systems: Diasporas, Colonies, and Interaction in Uruk Mesopotamia*, The University of Arizona Press, Tucson, 1999, en especial, pp. 12-21.

29 Sobre este ambiente cultural, Hebi Liuzhuang, *Xiaqiuyan wen hua mu di fa jue bao gao*, Kexue chubanshe, Beijing, 2012, en especial, p. 24; y Zhang Lidong, "Lun Huiwei wenhua", *Kaoguxue Jikan*, 10, 1996, pp. 206-256, específicamente, pp. 211-214; 224.

central. Puede dividirse en dos variantes, Zhanghe y Huiwei. Se han identificado casi cuarenta sitios de esta cultura.³⁰ Los arqueólogos han concebido la posibilidad de que la cultura Proto Shang en Henan del norte, como su predecesora Longshan, se haya caracterizado como un sistema de jefaturas en competencia. Los textos de la antigüedad registran que Xia y Shang estuvieron frecuentemente engarzados en guerras con otra serie de grupos étnicos. Algunos autores han visto una correlación de la variante Zhanghe con Proto Shang, mientras la variante Huiwei con el estado Wei, que fue derrotado por los Shang.³¹

Así pues, si la cultura Xiaqiyuan se vincula con Proto Shang, estos, difícilmente debieron haber sido un único grupo étnico o una simple entidad política, sino un número determinado de jefaturas, probablemente en competencia con otra forma de dominación regional. Esta cultura Xiaqiyuan parece ser la red de unas entidades políticas de moderado tamaño más que una simple entidad política megalítica dominando un pequeño número de entidades. El estado Erlitou, por su parte, parece haber emergido de un conjunto de jefaturas y haber continuado coexistiendo con muchas de ellas (que mostrarían diferentes grados de complejidad social), llevando a cabo un proceso de expansión sobre el territorio. En definitiva, por consiguiente, el estado fue creado, más que evolucionado, del contexto de grupos de jefaturas en competencia, cuando una de ellas adquirió poder

30 Las llanuras centrales (*Zhōngyuán*, 中原), es un término con un doble significado geográfico. En un sentido estricto se refiere a la región de Henan, pero en un sentido amplio, define el entero territorio que comprende el valle medio y bajo del río Amarillo. Habitualmente, la expresión se emplea para cubrir una región que incluye Henan y el sur de Shanxi, los lugares donde los primeros estados, Erlitou y Shang, se desarrollaron. Al respecto de los yacimientos, véase Liu Xu, "Lun Wei Huai diqu de Xia Shang wenhua", en *Jinian Beijing Daxue Kaogu Zhuanye Sanshi Zhounian Lunwenji*, Wenwu Press, Beijing, 1990, pp. 171-210, en especial, pp. 189-192; y Zhao Zhiqian, "Lun Erlitou yizhi... *Ob.cit.*, pp. 199.

31 No obstante, también se ha sugerido que la entidad política en el área Mengzhuang representó el estado Wei. Véase Zou Heng, *Xia Shang Zhou Kaogu Lunwenji*, Wenwu Press, Beijing, 1980, pp. 17-43.

sobre sus vecinos, a los que convirtió en provincias de una mayor entidad política consolidada.

史前帝国时期的中国
新石器时代和青铜时代

大



寺山金島海臨

光緒

年

金島海



XIA Y LOS INICIOS DE LA ARQUEOLOGÍA DINÁSTICA

Después del mítico período de los Tres Augustos y los Cinco Emperadores, se encuentra la considerada primera dinastía, Xia, ubicada cronológicamente entre los siglos XXI al XVI a.e.c. Esta dinastía sigue envuelta en las brumas propias del mito, pues no presenta constatación histórica segura, si bien algunos arqueólogos aseguran su existencia real. Sus diecisiete soberanos, según relata Sima Qian (*Sīmǎqiān*, 司馬遷) en sus *Memorias Históricas* (*Shǐjì*, 史記) establecieron las sedes de su gobierno en lo que hoy en día es el sur de la provincia de Shanxi y el occidente de la provincia de Henan. Después de controlar y poner fin a la inundación caótica y a las catástrofes que suscita, el héroe Yu, apoyado por diversas tribus, funda esta primera dinastía china.

Debido a la escasez de documentos, ciertos historiadores ponen en duda la existencia de esta dinastía. No obstante, basándose en los detallados datos genealógicos incluidos en *Shǐjì* (también *Registros del Gran Historiador*, 太史公書) de Sima Qian los arqueólogos se afanan en encontrar restos que ayuden a esclarecer la certeza del período.

La tradición relata que previamente a la instalación de la dinastía Xia, eran habituales los conflictos entre la tribu Xia y el mítico monstruo Chīyóu (蚩尤), líder principal de la tribu Jiǔ lí (九黎), hasta que fue derrotado por el Emperador Amarillo (*Huángdì*, 黃帝). La tribu Xia se iría desarrollando alrededor de la época de Zhuanxu (*Zhuānxū*, 顓頊), uno de los míticos Cinco Emperadores (*Wǔdì*, 五帝). Según el *Clásico de los Ritos* (*Lǐjì*, 禮記) y el referido *Shìjì*, Yu el Grande (*Dà Yǔ*, 大禹) sería el nieto de Zhuanxu, lo cual haría factible que las gentes del clan Xia fuesen los descendientes de Zhuanxu.³²

Este Yu el Grande se vio en la obligación de detener una devastadora inundación, lo cual consiguió canalizando las aguas hacia el mar. Este logro unificaría varias tribus, facilitando la producción agraria. De esta forma, se consolidó el poder de la tribu Xia, convirtiéndose Yu en el líder de todas las tribus circundantes. Con Yu se establecería el inicio de la dinastía Xia.³³ Al final de su vida, deja en el trono a su hijo Qi (*Qì*, 启) y no a una persona de mayor mérito o capacidades, forjando el precedente del gobierno dinástico con base en el sistema hereditario. En tal sentido, la dinastía Xia daría comienzo a un período de control clánico.

La dilatada brecha temporal entre la época de los Xia y las primeras referencias escritas sobre la dinastía han propiciado serias dudas acerca de la historicidad de la propia dinastía, entendiéndose que la narrativa tradicional de su devenir histórico es incierta. La llamada Escuela Escéptica de la historia china temprana, auspiciada por Gu Jie-

32 Sobre las controversias y debates vinculados a la dinastía, puede verse, sobre todo, Mair, Victor & Brooks, Bruce, "Was There a Xia Dynasty?", *Sino-Platonic Papers*, 238, 2013, pp. 1-39, en particular, p. 16, además, Liu, Li, "Academic freedom, political correctness, and early civilisation in Chinese archaeology: the debate on Xia-Erlitou relations", *Antiquity*, 83 (321), 2009, pp. 831-843, en especial, pp. 837-838; Asimismo, sobre las peculiaridades dinásticas, Jun Li, *Chinese Civilization in the Making, 1766-221 BC.*, Springer edic., Singapur, 2016, p. 119; y Tan Koon San, *Dynastic China: An Elementary History*, The Other Press, Nueva York, 2014, en concreto, pp. 23-29 y ss.

33 En lo relativo a las artes empleadas en el control de la devastadora inundación, Lewis, Mark Edward, *The Flood Myths of Early China*, SUNY Press, Nueva York, 2012, en espeial, pp. 110-114.

gang (顧頡剛) en la década de los años veinte del siglo pasado cuestionó de forma sistemática la tradición de la historia temprana china. Tan es así, que no pocos historiadores han dejado entrever que los gobernantes Zhou (*Zhōu*, 周) habrían inventado la dinastía Xia como un pretexto para justificar su conquista de Shang.³⁴ Lo cierto es que son notables algunos paralelismos entre la narrativa tradicional de la historia de Xia y su homóloga Shang, lo cual sugeriría esa probable fabricación Zhou o, como mínimo, un estético embellecimiento de la historia Xia.

Autores de la talla de Sarah Allan han destacado que numerosos aspectos de los Xia son contrarios de aquellos considerados emblemáticos de los Shang. El dualismo mítico de Shang radica en que mientras éstos representan soles, aves, el cielo, el punto cardinal este y la vida, los Xia simbolizan las lunas, los dragones, el inframundo acuático, el occidente y la muerte.³⁵ De aquí se infiere que esta mítica dinastía Xia fue reinterpretada por los Zhou como una dinastía gobernante que habría sido reemplazada por los Shang, en forma de un paralelo con el propio reemplazo que Zhou hace de Shang.

La existencia de Xia sigue sin probarse con seguridad, a pesar de los esfuerzos de los arqueólogos chinos para vincularla con la cultura Erlitou de la Edad del Bronce. Hay que señalar que es posible que la voluntad por fusionar las dataciones arqueológicas con las fechas históricas puede responder a ese sentimiento nacionalista que ha resumado en el empeño de explicar la cronología de las Tres Dinastías.

En cualquier caso, con anterioridad a las excavaciones de 1928, en yacimientos de la Edad del Bronce en Anyang (*Ānyáng*, 安陽), provincia de Henan, no había indicios arqueológicos de la existencia de los Xia. Pero, desde entonces, numerosas excavaciones modernas parecieran confirmar la existencia de una cultura del

34 Sobre estos aspectos, Wang, Haicheng, *Writing and the Ancient State: Early China in Comparative Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, en especial, pp. 45-64.

35 Cf. Allan, Sarah, *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, State University of New York Press, Albany, 1991, pp. 16-19.

bronce que podría identificarse con los Xia.³⁶ En 1959 se excavó un yacimiento en Erlitou, en la ciudad de Yanshi (Henan), en donde se encontraron dos grandes palacios, y que se piensa pudo ser la capital de esta dinastía. La mayoría de las herramientas desenterradas en el yacimiento arqueológico de Erlitou son de piedra, hueso y cuerno. No se han hallado, por lo contrario, grandes piezas de bronce, aunque sí abundantes cuchillos, punzones, puntas de flecha, vasijas de vino y otras herramientas, armas y diversos recipientes.

Asimismo, se han descubierto talleres de fundición, moldes de cerámica, objetos de jade, adornos e instrumentos musicales. Todo ello parece demostrar que ya existía la división del trabajo en la cultura de Erlitou y que, por tanto, era una sociedad compleja.³⁷

En la dinastía Xia se elaboró el primer calendario chino, en el que se computan los doce meses según la posición de la Osa Mayor, se ofrecen explicaciones sobre astrología e, incluso, se determinan las labores agrícolas y actividades políticas más convenientes para cada mes. Con independencia de la verosimilitud de las historias legendarias sobre los soberanos Xia que aparecen escritas en crónicas posteriores, como la mencionada de Sima Qian, podríamos considerar la civilización Xia como un periodo evolutivo de transición entre las culturas del Neolítico septentrional, como Longshan, y la sociedad urbana, militar y del bronce de los Shang.

La interpretación marxista de la historia, habitual y sistemática en la República Popular China hasta no hace mucho, argumenta que la

36 Con relación a la arqueología Xia y Erlitou, se pueden consultar, Lung, Rachel, *Interpreters in early imperial China*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 2011, sobre todo, pp. 38-44; y Li Chi, *Anyang*, University of Washington Press, Washington D.C., 1977, en especial, p. 74.

37 En tal sentido, véase Liu, Li & Xu, Hong, "Rethinking Erlitou: legend, history and Chinese archaeology", *Antiquity*, 81, (314), 2007, pp. 886-901, en especial, pp. 889-893; y López Saco, Julio, "Transición Longshan-Erlitou. Elementos esenciales en la formación del arcaico estado chino", *Humana del Sur. Afrovenezolanidad*, (ULA, Mérida), 21, enero-junio de 2017, pp. 87-100, en específico, pp. 96-97. Asimismo, sobre los avatares de las culturas neolíticas, Fiskesjö, Magnus & Chen, Xingcan, *China Before China: Johan Gunnar Andersson, Ding Wenjiang, and the Discovery of China's Prehistory*, Museum of Far Eastern Antiquities, Estocolmo, 2004, en concreto, p. 19.

sociedad Xia siempre se consideró, sin datos fehacientes de ninguna clase, una sociedad de corte esclavista. El territorio controlado por los Xia abarcaría, tentativamente, como ya se ha dicho, la actual provincia de Henan, un sector del occidente de Shandong y parte del sur de Hebei.





FIGURAS HUMANAS NEOLÍTICAS: RELACIÓN CULTURAL ESTE-OESTE

Un conjunto diverso de figuras cerámicas antropomórficas, halladas en varios sitios neolíticos en el valle medio y bajo del río Amarillo, aportan datos relevantes sobre las culturas del Neolítico en China. Algunas de las más destacadas son aquellas de Jiangxicun (*Jiāngxī cūn*, 江西村) en Fufeng; las de Liujiahe (*Liújiāhé*, 劉家河), en Ankang, en el sur de Shaanxi, que datan de la fase Miaodigou (*Miào dǐ gōu*, 廟底溝), del período Yangshao medio;³⁸ y las de Dengjiazhuang

38 El horizonte conocido como Miaodigou (I), datado en la primera mitad del cuarto milenio, destaca por la producción de cuencos bruñidos y una cerámica roja fina, en algunos casos ornamentada con espirales, puntos y líneas sinuosas. Fue sucedido, tras una fase intermedia llamada *Shíling xiá* (石嶺峽), por la variedad de culturas Majiayao (*Mǎ jiā yáo wénhuà*, 馬家窯文化, finales del cuarto al tercer milenio a.e.c.) en el oriente de Gansu, el norte de Sichuan y el este de Qinghai. Las tres fases de la cultura Majiayao son Majiayao propiamente dicha (3300-2500 a.e.c.), Banshan, entre 2500 y 2300 y, finalmente, Machang (2300-2000 a.e.c.). Sobre esta cultura y su impronta, Hung, Ling-yu, *Pottery Production, Mortuary Practice, and Social Complexity in the Majiayao Culture, NW China (ca. 5300-4000 BP)*, Washington University, San Luis, 2011 (Tesis doctoral, <https://openscholarship.wustl.edu/etd/589>).

(*Dèngjiāzhuāng*, 鄧家莊), en Lintong, también en Shaanxi, y del mismo período cultural: Yangshao.

Las figurinas humanas neolíticas encontradas a todo lo largo y ancho de esta región pudieran ser reflejo de imágenes de practicantes rituales con toda su vestimenta característica. Una de ellas, muy particular, encontrada en el yacimiento de Zhouyuan (*Zhōuyuán*, 周原, que acabaría siendo la primera capital Zhou), en Fufeng, porta un signo sobre la cima de su gorro que es idéntico a la inscripción oracular en hueso para wu (*wū*, 巫), que significa mediador ritual (algunas veces traducido, incluso, como chamán). Se ha sugerido que las figuras en cuestión pueden representar a los Saka (塞) del Asia central, quienes fueron ejecutantes de magia, o que reflejen magos de origen iranio, quizá de la cultura Andronovo,³⁹ como los que sirvieron como adivinadores en la corte real Zhou.

Sin embargo, es difícil asegurar si esos individuos foráneos actuaban como simples entretenedores o como sacerdotes con especial poder en la corte Zhou. Muchas de las figuras encontradas en Fufeng, cerca del río Wei, que se datan entre el IV y el I milenio a.e.c., tienen rasgos caucasoides. El valle de este río fue una región en la que los grupos étnicos del oeste y el oriente entraron en contacto. En tal sentido, los practicantes rituales con orígenes centroasiáticos representados en las figurillas, parecen poseer tanto rasgos mongoloides como caucasoides. Estilísticamente, no obstante, la mayoría de las figuras centroasiáticas son diferentes de los ejemplos Yangshao. Es el caso de una figura masculina de Kara-Depe, en Turkmenistán, que lleva barba, un anillo en la nariz y un gorro apuntado, así como el de varias figuras femeninas halladas en Geoksyur, también en Turkmenistán,⁴⁰ que aparecieron sin cabeza.

39 En lo que respecta a las conexiones con la región centro asiática, es interesante Jianjun, Mei, "Cultural Interaction between China and Central Asia during the Bronze Age", *Proceedings of the British Academy*, 121, 2023, pp. 1-39. Véase, asimismo, Akiner, Shirin, *Cultural Change & Continuity in Central Asia*, edit. Routledge, Londres, 2013, sobre todo, pp. 76-87.

40 Ambos sitios mencionados datan de la cultura Namazga III, entre 3500 y 3000 a.e.c. (cuyo precedente sería la cultura Anau), siendo contemporánea del período

No se puede aclarar del todo si la civilización china antigua recibió alguna inspiración cultural desde el occidente. Los hallazgos de horquillas con cabezas caucasoides en Zhouyuan, y de diversos artefactos con características centro asiáticas en Erlitou, el primer sitio urbano de la Edad del Bronce en Henan, ha despertado un excitante interés en destacar las interacciones culturales entre la antigua China y los límites occidentales más allá de las fronteras de la China moderna. Las similitudes entre las figuras Yangshao y aquellas del Asia central parecen apoyar el argumento de que los contactos culturales entre este y oeste ocurrieron desde la prehistoria, mucho antes del establecimiento de la Ruta de la Seda.

Las más probables fuentes de la influencia cultural centroasiática pudieron haber estado en la región noroeste de la China actual, en Xinjiang. En esa zona, las tradiciones culturales han sido similares a las de la parte occidental de Asia central, reflejándose en una adaptación a un modo de vida de pastores en condiciones medioambientales semejantes, en las que se combinan desierto, estepas, montañas y oasis. Las regiones centroasiáticas se conectaban tradicionalmente con el este, con las llanuras centrales del norte de China, a través del famoso Corredor del Gansu, conocido cuando se estableció la Ruta de la Seda en los siglos III-II a.e.c.⁴¹

Los descubrimientos de momias bien preservadas en la cuenca del Tarim sugieren que ciertas poblaciones caucasoides se asentaron en esta región hace bastante tiempo, al menos desde el 2000 a.e.c. La presencia de sombreros de varios estilos, de fieltro o de lana, decorados con plumas, cortos o apuntados, pudiera ser un reflejo de la costumbre regional que surge de la adaptación al medioambiente desértico de Asia central.

Yangshao tardío. Su ubicación, no obstante, es muy alejada de los territorios Yangshao: más de cuatro mil kilómetros. Al respecto, Baumer, Christoph, *The History of Central Asia: The Age of the Steppe Warriors*, I.B. Tauris, Nueva York, 2012, sobre todo, p. 117; 126.

41 Sobre las relaciones y vínculos, es de gran utilidad, Beckwith, Christopher, *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*, Princeton University Press, Princeton, 2009, pp. 28-34.

Es probable que las gentes de la región de Xinjiang empleasen gorros de varios estilos durante los milenios V y IV a.e.c. También es bastante probable que algunos de ellos, incluyendo practicantes rituales o magos, hubiesen viajado hacia las regiones orientales, dejando su imagen e impronta en los restos materiales que se encuentran en los sitios Yangshao.

Al margen de estos supuestos o probables contactos culturales, no se puede aseverar si la influencia centro asiática tuvo un destacado papel en los cambios sociopolíticos que acontecen en el Neolítico chino. Las figurillas en arcilla se han desenterrado en todos los contextos arqueológicos, en los sitios calcolíticos y de la Edad del Bronce de Asia central, desde basureros y habitáculos domésticos, hasta en el ámbito de la arquitectura monumental. Pudieron ser usadas, tal vez, en rituales, aunque no existe indicación alguna de actividades ceremoniales centralizadas focalizadas sobre tales figuras. Además, no se puede saber si los individuos representados en las figuras se integraron formalmente en las sociedades Yangshao, o solamente fueron individuos itinerantes que iban de poblado en poblado ejecutando ceremonias locales.

La antropología física no ha identificado, al menos hasta la fecha, esqueleto caucásico alguno entre las poblaciones Yangshao. Esto supondría que la dinámica de los cambios sociales derivó, con mayor probabilidad, de las propias sociedades indígenas (Yangshao) más que de las culturas distantes y foráneas.



LA ESCRITURA: ENTRE EL NEOLÍTICO Y LA EDAD DEL BRONCE

La configuración de signos rayados o pintados sobre cerámicas neolíticas, encontradas en tumbas de personalidades de alto estatus y condición social, debieron contar en el Neolítico con dos impulsos mayores, el naturalista-realista y el diagramático o esquemático asociados, sobre todo el segundo de ellos, con las culturas Liangzhu (Jiangsu) y Dawenkou (Shandong y regiones del norte de Jiangsu), culturas orientales en las que durante los milenios IV y III a.e.c., los caracteres empezaron a surgir.

Muchos de tales signos se localizaron sobre cerámicas, inscritos a menudo antes de la cocción, que se empleaban como vasijas para conservar alimentos. Se ha pensado que representaban marcadores sociales que, localizados en los enterramientos, servirían también para propiciar alguna función ritual desconocida.⁴²

42 En lo que refiere a los orígenes y soportes arcaicos de los caracteres, son de gran relevancia los trabajos de William Boltz, en especial *The Origin and Early Development of the Chinese Writing System*, American Oriental Series n° 78, American Oriental Society, New Haven, 1994; y "The Invention of Writing in China", *Oriens Extremus*, n° 42, 2000-2001, pp. 1-17, sobre todo pp. 6-9. Además,

Como ejemplo destacado de la tradición naturalista se ha propuesto la imagen de una grulla blanca pintada sobre una urna en Yancun (Henan), cuyo significado sería el de un nombre de lugar o el de un clan asociado con él. El hacha (*yue*, 鉞) que, asimismo, también se representa, haría las veces de un atributo honorífico, indicando rango o estatus, aunque se ha propuesto (de parte de personalidades como Li Di, 李迪, o Lu Sixian, 呂思賢) que la forma del hacha equivaldría a *Sui* (歲), palabra para edad, año.

Como paradigma de la tradición diagramática, por su parte, se han propuesto los pictogramas del sol y el pájaro encontrados sobre un pequeño número de jades Liangzhu datados hacia 3000 a.e.c. Estos pictogramas podrían tratarse como emblemas del *Tàiyáng niǎo* (太陽鳥) o Pájaro del Sol (también *Yáng niǎo*, 阳鸟), lo que se cree sería el nombre de un pueblo (en base a textos posteriores), que habría habitado en la región oriental entre el río Amarillo y el Yangzi.

Es pertinente señalar que esos pictogramas no tendrían por qué ser necesariamente escritos ni ser necesariamente caracteres. Tendrían un significado, pero no se pueden caracterizar asociándoles una pronunciación convencional.⁴³ En cualquier caso, las poblaciones neolíticas Liangzhu y Dawenkou, mostraban ya, en diferentes partes de China, algunos signos, lo cual es un indicador de un uso extendido.

Podría destacarse que un significativo número de signos neolíticos representaban objetos rituales, como hachas, cetros y azuelas. Tales imágenes pudieron haber sido los ancestros de los emblemas

acerca de los hallazgos y vestigios, pueden verse Cheung Kwong-Yue, "Recent Archaeological Evidence Relating to the Origin of Chinese Characters", en Keightley, David, (Ed.), *The Origins of Chinese Civilization*, University of California Press, Berkeley, 1983, pp. 323-391, y más recientemente, Demattè, Paola, "The Origins of Chinese Writing: the Neolithic Evidence", *Cambridge Archaeological Journal*, 20, 2010, pp 211-228, en especial, pp. 216-218.

43 Véase en tal sentido, Hansen, Ch., "Chinese Ideographs and Western Ideas", *Journal of Asian Studies*, 52, 1993, pp. 373-399, sobre todo, p. 375; Harris, R., *Rethinking Writing*, Athlone edic., Londres, 2000, pp. 12-19, y 26; y Keightley, David, "The Origins of Writing in China: Scripts and Cultural Contexts", en Senner, Wayne, (Ed.), *The Origins of Writing*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1989, pp. 171-202, en particular, p. 177.

pictográficos, a menudo tomados como insignias y nombres de clan aunque, en todo caso, distintos de la escritura regular Shang, inscrita esencialmente sobre piezas de bronce. Los emblemas pudieron haber servido, no obstante, tanto de ornamento como de símbolo.

A pesar de la incapacidad de asociar nombres específicos y valores fonéticos a las marcas o signos neolíticos, se puede estar tentado a identificarlos como una proto escritura. Quizá se esté ante algo ambiguo, intermedio entre la semiografía, que incluye sistemas de comunicación visibles que indican ideas directamente, y una glotografía, sistema que provee una representación visible de alocuciones del lenguaje hablado.

Algunos signos neolíticos, sin embargo, incluyen la representación de figuras humanas o de animales en hachas de jade, considerados objetos relacionados con personas de alto estatus, y en tubos *cóng* (琮), propios de la élite de los enterramientos Liangzhu en el área del delta del Yangzi. Parecen haber sido escritos en un estilo naturalístico y en código o estilo esquemático, lo cual sugiere que en esta etapa la legibilidad de ciertos signos sobre objetos rituales estaría reservado a unos pocos *iniciados*, aquellos que podrían leer tal código.

El impulso a reemplazar representaciones, más naturalísticas, con grafías, más estilizadas y esquemáticas, pudiera estar ya presente en estas épocas. La preferencia de la grafía sobre la imagen, del signo codificado sobre la representación naturalista, pudo deberse al hecho de que la forma naturalista, aunque más fácilmente legible por los no iniciados, podría haber sido más difícil de grabar en el jade que los motivos más esquemáticos, con sus líneas simples y círculos.⁴⁴ La versión esquemática debió haber sido más atractiva para los artesanos, sien-

44 En lo que concierne a la funcionalidad de la escritura, véase Postgate, Wang & Wilkinson, Toby, "The Evidence for Early Writing: Utilitarian or Ceremonial?", *Antiquity*, n° 69, 1995, pp. 459-480; y Sampson, Geoffrey, *Writing Systems: A Linguistic Introduction*, Stanford University Press, Stanford, 1985, en especial, pp. 45-87. Además, puede revisarse, Lewis, Mark Edward, *Writing and Authority in Early China*, State University of New York Press, Albany, 1999, en especial el capítulo 2.

do más fácil de producir y más llamativa también a las élites sociales, puesto que encarnaba un código más esotérico.

Varios y diversos signos, generalmente incisos sobre cerámicas, han sido hallados en el sitio de Erlitou, de la época del Shang Antiguo, hacia el siglo XVI a.e.c., en el norte de Hernan central, aunque no hay modo de leer su significado. Unos pocos símbolos y grafías se han encontrado también en artefactos de época del Shang Medio, sobre todo en yacimientos como Erligang (*Èr lǐ gǎng wénhuà*, 二里崗文化), datado en el siglo XV a.e.c.⁴⁵ Algunos de estos objetos pueden haber sido los precursores de las formas gráficas de los huesos oraculares, pues se han encontrado inscripciones, con diferentes sistemas de signos, en tres fragmentos óseos. Por otra parte, algunos bronzes rituales de Erligang, los nuevos símbolos de prestigio, fueron moldeados con inscripciones.

La escritura china, en su forma totalmente desarrollada, en los huesos con textos oraculares (*jiǎ gǔ wén*, 甲骨文) y en las inscripciones en bronce del Shang Tardío, fue logográfica; esto es, se usaban grafías para registrar palabras. No fue ideográfica, empleando grafías para registrar ideas o cosas sin mediación del lenguaje. La escritura Shang no consistió, en general, en pictografías escritas.⁴⁶ Las inscripciones ora-

45 Cultura del Bronce, con una cronología entre 1600 y 1400 a.e.c., relacionada directamente con la cultura Shang. El principal yacimiento de la misma es Panlongcheng (*Pánlóngchéng* 盤龍城). Presenta unos bronzes cuya técnica y estilo surgieron a partir de las de la cultura Erlitou. Asimismo, *Bā* (巴), un arcaico estado del Sichuan oriental, señalado como una confederación o agrupación de cacicazgos o jefaturas, en base a la presencia de varios clanes independientes afiliados que reconocían a una suerte de soberano común, puede ser el origen de algunas de las grafías más antiguas encontradas, específicamente sobre cerámica. Mencionado en los huesos oraculares Shang, este estado Ba pudo haber apoyado a los fundadores de la dinastía Zhou en la tarea de derrocar a los Shang en la conocida batalla de Muye (*Mùyě zhī Zhàn*, 牧野之戰). En cualquier caso, los escasos símbolos neolíticos hallados sobre jade, hueso o cerámica, en distintos sitios culturales en China, resultan polémicos, sin que haya consenso sobre si alguno de los mismos se puede relacionar de modo directo con la escritura Shang. Véase al respecto, Unger, Marshall, *Ideogram: Chinese Characters and the Myth of Disembodied Meaning*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2004.

46 Véase Li Ling, *Zhongguo fangshu xukao*, Dongfang chubanshe, Beijing, 2000, p. 64; y Lu Sixian & Li Di, *Tianwen kaogu tonglun*, Zijin cheng chubanshe, Beijing, 2000, en particular, pp. 54-66.

culares en hueso representan el primer gran *corpus* de textos escritos en un sistema bien desarrollado, cuyos principios, fonética combinada y elementos semánticos, pueden identificarse como los propios de la escritura posterior, digamos clásica.

Más de cuarenta mil huesos oraculares, muchos de ellos con numerosas inscripciones individuales, han sido reproducidos en el denominado *corpus Heji* (*Héjǐ yǔliàokù* 合集語料庫), en tanto que otros varios miles más en otras colecciones. Los huesos oraculares ofrecen mucha información acerca de cómo los reyes buscaban adivinar. El vigésimo primer rey Shang, Wu Ding (*Wǔ Dīng*, 武丁, 1200-1189 a.e.c.) utilizó la adivinación en un extenso rango de tópicos, como campañas militares, sacrificios, expediciones de caza, la fortuna que le esperaba en determinado día de la semana de diez días Shang, sobre la agricultura, las enfermedades, el tiempo atmosférico, el nacimiento, los sueños, la construcción de edificaciones, la asistencia divina, el pago de tributos o las solicitudes dirigidas a los poderes naturales y ancestrales.

La escasez de fuentes pareciera querer advertir que la escritura en la antigua China fue usada, primariamente, en contextos religiosos o adivinatorios. Sin embargo, el carácter perecedero de algunos materiales, como la madera, la seda o el bambú pudo implicar la presencia de otros escritos que no han llegado hasta nuestros días.

Existen razones para pensar que las inscripciones oraculares en hueso representaron un secundario, más que primario, registro de los rituales llevados a cabo por los adivinadores de la dinastía y los reyes. Los adivinadores debieron, en un significativo número de casos, haber mantenido un registro inicial, presumiblemente escrito con un cepillo sobre materiales perecederos como las tiras de bambú.⁴⁷ Los grabadores, que no serían los adivinadores, establecerían la información primaria que había sido registrada en esa suerte de libros de notas de los adivinos y habrían grabado el registro final en los huesos planos de bóvidos o en caparazones de tortuga, un tiempo después de

47 Sobre la participación ritual y su significado, Keightley, David, "Art, Ancestors, and the Origins of Writing in China", *Representations*, 56, 1996, pp. 68-95.

que los eventos pirománticos fuesen realizados y registrados. Así, por tanto, algunas inscripciones sugieren que fueron copias de textos que se han perdido.

Las inscripciones oraculares en hueso únicamente muestran que los Shang mantuvieron registros numéricos de las conscripciones militares, sobre los conflictos con los Qiang (*Qiāngzú*, 羌族) u otros enemigos, al respecto de los animales ofrecidos en sacrificio o capturados en las cacerías, acerca de las ofrendas en forma de tributos de los caparazones de tortuga, los rebaños de ganado, medidas de vino y demás datos misceláneos.

Dada la naturaleza teocrática del estado Shang la distinción entre escritos seculares y religiosos no resulta fácil de hacer. Sin embargo, parece muy probable que un considerable conjunto de escritos no se enfocase primariamente sobre el culto y el ritual. Un número relativamente pequeño de escritos Shang no oraculares ha sobrevivido sobre hueso, piedra, cráneos humanos y de animales, cerámica y jade.⁴⁸ Tales registros sirvieron como anotaciones de los tributos, ejercicios de esculpir, etiquetas de las tablillas de los ancestros, registros de sacrificios, genealogías y marcas de ceramistas.

En los períodos tardíos, textos como los manuales de los rituales, regulaciones oficiales, listas de bienes funerarios o calendarios fueron mayormente escritos sobre tiras de bambú o de madera. De tal modo, es razonable sospechar que las gentes Shang también realizaron distinto tipo de documentos escritos sobre tiras de madera.

Las inscripciones antiguas en China, sean sobre bronces, hueso o cerámica, se caracterizaban por el cercano vínculo entre el objeto inscrito mismo y el texto, de tal modo que el texto propiamente dicho se refería al objeto. Así, por ejemplo, una inscripción oracular sobre hueso puede ser vista como una *etiqueta* que informa acerca de un

48 Al respecto de las producciones, Liu, Li, "The products of minds as well as of hands: production of prestige goods in the Neolithic and early state periods of China", *Asian Perspectives*, 42 (1), 2003, 1-40, en concreto, pp. 3-6. Véase, asimismo, Flad, Rowan, & Chen, Pochan, *Ancient Central China: Centers and Peripheries along the Yangzi River*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, sobre todo, p. 14.

hueso que determinado adivino echó al fuego en un día concreto, conteniendo un particular tópic. Una inscripción sobre un bronce es también una etiqueta que informa de que ese específico vaso ritual fue realizado para usar en los rituales ofrecidos a un determinado ancestro. Las insignias pictográficas de clanes en bronce rituales o en artefactos como un arma o un instrumento musical pudieron haber cumplido, en tal sentido, una función similar.

Las inscripciones fueron autorreferenciales; no fueron textos independientes que hayan tenido una existencia autónoma por sí mismas. Parece improbable que una cultura capaz de etiquetar objetos en esta manera con considerable frecuencia se hubiese limitado a sí misma escribiendo etiquetas y nada más. Debió existir en consecuencia, documentos sobre bambú o madera, por ejemplo, referidos a eventos que acontecieron de modo independiente del acto y el objeto de la inscripción.





EDAD DEL BRONCE CLÁSICO: SHANG Y ZHOU

La dinastía Shang o Yin, arcaica civilización de la Edad del Bronce en China, desplegó su influencia, especialmente, en la provincia de Henan, en torno al núcleo de Anyang, entre 1766 y 1122 a.e.c., según la cronología tradicional, y 1750 a mediados del siglo XI a.e.c. según los diversos registros arqueológicos. No obstante, la arqueología de la última capital Shang (*Dàyì Shāng*, 大邑商),⁴⁹ ocupada por los últimos once reyes de la dinastía, de los más de treinta que tradicionalmente se le atribuyen, ha demostrado la presencia de tradiciones Shang en Shandong occidental, Hebei y norte de Anhui, además de en la provincia de Henan.

Esta cultura supone el inicio de lo que se ha venido denominando la época histórica en China, evidenciada en los yacimientos arqueológicos, las informaciones tradicionales de textos de época Zhou y los conocidos como textos oraculares de hueso, así como el comienzo de

49 Se trata de una denominación genérica del estado. En realidad, la última ciudad capital fue Zhaoge (*Zhāogē*, 朝歌), en la provincia de Henan, cercana a Anyang, y que posteriormente sería la capital del Wei (*Wèi*, 衛), fundado en la dinastía Zhou Occidental (*Xīzhōu*, 西周).

un período formativo de la alta cultura china, plasmada en la fundición de vasijas de bronce rituales y sacrificiales, con sus sugerentes motivos decorativos (entre ellos el dragón, *Lóng*, 龍 y la máscara *Tāotiè*, 饕餮), además de un arte animalístico, ausente en el Neolítico, y que pudiera provenir del noreste de Asia, en la Siberia meridional y de la cultura Karasuk (entre 1500 y 800 a.e.c., a partir de la fusión de varias culturas siberianas regionales y elementos indoiranios), en el uso del caballo y el carro de guerra, así como las técnicas arquitectónicas, en las prácticas adivinatorias, en la presencia de ciudades amuralladas y de sistemas de gobierno desarrollado y, finalmente, en la creación de la lengua escrita, verificable en pequeñas inscripciones sobre hueso o en marcas en las vasijas de bronce identificables como blasones familiares, si bien es relativamente probable la presencia de vestigios escritos rudimentarios sobre vasijas neolíticas, como los enigmáticos signos hallados en recipientes pertenecientes a la ya referida cultura Ba.⁵⁰

La ciudad amurallada, el carro de guerra, y las armas y vasijas de bronce son típicos de una clase noble, aristocrática, que nutrirá los diferentes cargos públicos, conformando la base del estado burocrático, además de guerrera, que emplea esclavos tanto en las tareas domésticas como agrarias, y cuya superioridad militar estriba en el dominio del carro y en la posesión y empleo, funcional o ritual, de las armas de bronce. Esta clase dominante puede definirse, en definitiva, por su participación en los sacrificios, en los rituales mágicos y en la guerra.

El orden social estaba encabezado por el rey o wang (*wáng*, 王), cuyo centro de actividad, ceremonial y bélica, es el palacio, seguido por una administración cortesana, conformada por los ministros y parientes del rey; la administración, esta vez provincial, con la presencia de nobles con tierras propias y en posesión de un dominio bastante efectivo sobre las mismas y, finalmente, un campesinado, sólo entre-

50 Sobre las consideraciones generales de la cultura Shang, véase Barnes, Gina, *Archaeology of East Asia: the rise of civilization in China, Korea and Japan*, Oxbow edic., Oxford, 2015, en especial, pp. 32-38 y ss.; Chang, Kwang-Chih, *Shang civilization*, Yale University Press, Londres, 1980, sobre todo, pp. 45-66; y Thorp, Robert, *China in the Early Bronze Age: Shang Civilization*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2005, en especial, pp. 14-45; 56-67 y ss.

visto, cuya base esencial es la familia agrupada en torno al trozo de tierra que trabaja. Este esquema indica una indiferenciación genérica entre las funciones religiosas, políticas, administrativas, económicas y guerreras. El linaje real encabezaría una organización clánica en la que los jefes de linaje serían, al tiempo, jefes del culto familiar.

Desde un punto de vista económico, la agricultura sigue siendo la base alimenticia, en especial el mijo, la avena, el trigo y el sorgo, si bien la caza tiene alguna relevancia, aunque únicamente para las clases superiores, mientras que la artesanía en las ciudades cobra cierto auge como medio para colmar las necesidades suntuarias de las clases dirigentes.⁵¹ A todo esto, hay que añadir la aparición y el uso de monedas, si bien en forma de sartas de conchas. En esta época es cuando, con bastante probabilidad, y gracias a la presencia del loes fértil de las llanuras y de los valles del Huanghe, se forja el ideal del sentido profundamente agrícola del chino, alejado, separado o de espaldas al mar, concepto que, sin ser necesariamente erróneo, tampoco es fiel a la realidad de poblaciones con una profunda vocación marina, evidenciada desde la antigüedad y con su célebre cenit en las grandes campañas de la impresionante flota de Zheng He (*Zhèng Hé*, 鄭和), a comienzos del siglo XV.

Aquello que es distintivo de la civilización Shang son sus prácticas religiosas: el culto a los antepasados, el debido a los reyes difuntos; el carácter fastuoso de los sacrificios; los recursos mágico-advinatorios y los sacrificios humanos. Las diversas tumbas de personajes nobles descubiertas, con ricos ajuares compuestos por armas, viandas, caballos, mujeres y joyas, hace posible que las gentes Shang mantuviesen una desarrollada creencia en la vida de ultratumba.⁵² En particular, la

51 Al respecto del ámbito social y económico, Chang, Kwang-Chih, *Zhong-guo Qing-tong Shi-dai*, Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, 1982, p. 78; López Saco, Julio, "Dinastías Shang y Zhou: fundamento tradicional de la antigüedad china pre-imperial", *Revista de Arqueología*, 325, mayo, 2008, pp. 44-53, sobre todo, p. 49; y Folch, Dolors, *La construcción de China*, edit. Península, Barcelona, 2002, en particular, pp. 35-39 y ss.

52 En lo tocante a los hallazgos arqueológicos, un buen recurso es Bagley, Robert, "Shang archaeology", en Loewe, Michael & Shaughnessy, Edward, (Eds.), *The Cambridge History of Ancient China*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 124-231.

práctica adivinatoria de someter al fuego los huesos de animales con inscripciones es prácticamente privativa de Asia oriental que, en cambio, no practica el minucioso examen de las vísceras, como hacían los arúspices, tan característicos del mundo etrusco y de la Roma antigua.

Esta actividad real, iniciada en el Neolítico, propicia una verdadera ciencia adivinatoria que era privilegio de grupos de especialistas. Los sacerdotes-escribas de las cortes, que ayudaban a ejecutar las ofrendas, y a los que se les confiaba los oráculos, crean, a partir de los comentarios a las inscripciones, verdaderos archivos de ciencia adivinatoria que constituyen, quizá, la forma más antigua de la historiografía china, caracterizada por su estrecha vinculación con la actividad política. El contenido de los textos oraculares de hueso revela que lo que se decían el rey y sus interlocutores, los espíritus, dependía del objetivo que quería lograr el soberano. Dicho objetivo era doble: por un lado, el rey pretendía saber qué hacer ante determinada disyuntiva, y por otro, deseaba inclinar a los interlocutores a su favor antes de acometer cualquier empresa o de tomar una determinada decisión. Estos ritos no tenían carácter propiamente privado, sino de estado, seguían un calendario predeterminado y riguroso, y eran el centro de la toma de decisiones políticas de la casa de Shang.

Sin lugar a duda, los textos oraculares en huesos son los registros de unos diálogos que indicaban a los reyes Shang cómo debían proceder y gobernar el mundo de los vivos según los consejos y las contestaciones que recibían de los interlocutores espirituales. Estas entidades inmateriales eran espíritus de los antepasados reales después de su muerte y tras su deificación; espíritus de la Naturaleza; los espíritus de antiguos ministros de los soberanos Shang; aquellos de los familiares difuntos; y, principalmente, el espíritu del fundador de la familia Shang, que sería identificado con la figura que encarnaba el poder supremo, el Emperador en lo Alto, el Señor de Arriba, Deidad Suprema (*Shàngdì*, 上帝), un término que designará a los soberanos míticos del remoto pasado y que servirá al primer emperador para crear el vocablo *huangdi* (*Huángdì*, 皇帝), que originó la idea de una divinidad superior, garantizadora del orden político y natural. La adi-

vinación se aplicaba a todas aquellas actividades relacionadas con la función real: el culto de los antepasados, el nombramiento de cargos, las expediciones militares, la construcción de ciudades, las campañas agrícolas o las enfermedades.

El carácter de los sacrificios humanos, por su parte, parece relacionarse con los ritos de consagración de las construcciones, con el culto funerario o con el honor debido a los reyes difuntos.⁵³ Con el tiempo, subsistirá, y de modo esporádico, la práctica por la que los compañeros y allegados próximos, así como las concubinas del príncipe, seguirán al soberano en la muerte, aunque las víctimas serán, cada vez más a menudo, sustituidas, ya desde el primer milenio a.e.c., por figurillas y maniqués, denominados mingqi (*míngqì*, 冥器 / 明器).⁵⁴

Entre las principales evidencias arqueológicas Shang sobresale el magno complejo de tumbas de Anyang (Henan), cuyas excavaciones permitieron atestiguar la existencia histórica de la dinastía Shang. Además de la necrópolis real, saldría a la luz la cosmopolita capital dinástica, Yin (*Yīn*, 殷).

Una serie de huesos oraculares hallados en la aldea de Xiaotun (*Xiǎo tún*, 小屯), en los alrededores de Anyang, cuyas inscripciones inicialmente fueron estudiadas en el primer cuarto del siglo XX por el historiador Wang Guowei (王國維), se convertirían en la primera evidencia escrita y arqueológica que probaba la existencia de la dinastía Shang. Gracias a estas evidencias, se empezó a conocer la *vida de las élites Shang, con la presencia de ofrendas sacrificiales*, informaciones de las cosechas, anotaciones sobre los viajes del soberano, o breves reseñas de actividades como la guerra y la caza. Se reconstruyó la genealogía de los reyes Shang, coincidente con las informaciones proporcionadas por el historiador Sima Qian.

53 Véase, Stark, Miriam, *Archaeology of Asia*, edic. Wiley-Blackwell, Nueva Jersey, 2006, pp. 108-117; y Scarpari, Maurizio, *Ancient China: Chinese Civilization from the Origins to the Tang Dynasty*, A.B.A. edic., New York, 2006, en especial, p. 20.

54 Se trata de distintos y muy variados bienes funerarios, caso de los instrumentos musicales, armaduras y armas, pero también objetos íntimos y de uso cotidiano. Se definen como objetos espirituales al igual que como recipientes para espíritus.

Las excavaciones arqueológicas principiaron en 1928, por iniciativa del gobierno republicano, siendo posteriormente interrumpidas en 1937 con motivo de la invasión japonesa. A partir de los años cincuenta, sería el *Instituto Arqueológico de la Academia China de Ciencias Sociales* (中国社会科学院考古研究所) el encargado de continuar la labor arqueológica. Se desenterraron los vestigios de Yin (*Yīnxū*, 殷墟, ruinas de Yin), última capital de los Shang (entre 1300 y 1046 a.e.c.), con la presencia de varios palacios, una serie de viviendas semi subterráneas, fundiciones del bronce, templos, carros con caballos, huesos oraculares y vasijas de bronce, además de las tumbas de los reyes.

Una suerte de archivo de miles de huesos oraculares fue descubierto en la tumba H127, en Xiaotun. Se trata de archivos que reflejan la costumbre Shang de preservar en detalle su actividad oracular, hecho indicativo de una fuerte burocratización de la clase política china, y un referente de una antigua veneración por los tiempos pretéritos. En el cementerio real de Anyang, en Xibeigang (*Xībēi gǎng*, 西北港), se han localizado varias grandes tumbas con presencia de restos de numerosos sacrificios humanos, además de más de un millar de pozos de inmolación.⁵⁵ Sobresale la gran tumba M1001, de la que se ha dicho que pudo ser la sepultura del mencionado rey Wu Ding, (gobernó entre 1250 y 1192 a.e.c).

La tumba tiene forma de una cruz. La cámara funeraria, a la que se accede por rampas, fue construida en madera. Se encontraron los restos de casi cien cortesanos, con ricos ajuares, además de más de sesenta personas decapitadas, una docena de caballos y once perros. Bajo la cámara se disponían nueve pozos sacrificiales con una víctima humana en cada uno. Los cuerpos estaban armados con una alabarda de bronce y tenían a su lado un cerdo. Es muy probable que se trate de los guardianes del sepulcro.

55 Para un acercamiento minucioso al contexto funerario de Anyang, Koji Mizoguchi & Junko Uchida, "The Anyang Xibeigang Shang royal tombs revisited: a social archaeological approach", *Antiquity*, 92 (363), 2018, pp. 709-723, en concreto, pp. 711-714. Véase, además, sobre los modos funerarios, Parker Pearson, Michael, *The archaeology of death and burial*, Stroud edic., Sutton, 1999, en especial, p. 87.

Xibeigang, sobre la orilla norte del río Huan, al norte de la villa de Houjiazhuang, contiene, plausiblemente, los restos de ocho de los nueve últimos reyes dinásticos de la dinastía Shang. Las grandes sepulturas, realizadas con diversas rampas de entrada, se orientaban hacia las cuatro direcciones cardinales, de ahí que su forma sea la de una cruz, y se hayan considerado como posibles representaciones simbólico-funerarias del cosmos. Muchas de las víctimas humanas, en un total que ronda los cinco mil cuerpos, han aparecido, en efecto, sin cabeza, y acompañados de cuchillos, hachas e, incluso, carros desmantelados y diversos animales. Xibeigang pudo haber sido el lugar donde se harían sacrificios a los ancestros que, naturalmente, no están enterrados aquí.

Pero la tumba más destacable de todas es la siglada como M5, descubierta y excavada en 1976. Se conoce como el sepulcro de Fu Hao (Fù Hǎo, 婦好), notable mujer que llegó a ser sacerdotisa, general del ejército y una de las consortes favoritas del rey Wu Ding. Ha sido el único enterramiento real encontrado que no fue previamente vulnerado.

En su interior, en un pozo sin rampas de acceso se encontraron al lado de los vestigios de Fu Hao, restos de huesos de varias víctimas humanas, además de tigres y perros.⁵⁶ Al tiempo, también se halló casi medio millar de objetos de bronce, muchos de los cuales eran vasijas rituales, además de cerca de ochocientas piezas de jade.

En definitiva, en época Shang se establecen algunos de los elementos culturales tradicionales chinos, que pervivirán durante siglos. En síntesis, la decoración de los bronce, como un desarrollo estético y religioso; el comienzo de la monarquía de lazos rituales, que desembocará en el ideal del imperio; el culto a los antepasados, fundamento ético-moral, a través de la piedad filial (*Xiàoshùn*, 孝順) del confucianismo, futura ortodoxia ideológica oficial desde la dinastía Han (*Hàncháo*, 漢朝); el inicio de un estado de burócratas y funcionarios, y el

56 En relación con las personalidades míticas e históricas de esta época de la Edad del Bronce, Yoffee, Norman, *Myths of the archaic state: evolution of the earliest cities, states, and civilizations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, en especial, pp. 5-8.

mantenimiento de la agricultura como la base vital del pueblo chino, mientras que la artesanía y el comercio, acabarían desempeñando un papel siempre secundario.

Hacia mediados del siglo XI a.e.c., un reino de la región de Shanxi, en torno a la cuenca del río Wei, exterior al dominio Shang, y caracterizado por costumbres guerreras, los Zhou, instaurará la época de los principados, un período de características feudales en la historia antigua de China.⁵⁷ La tradición cuenta cómo el último rey de los Shang, Zhouxin (*Zhòu Xīn*, 紂辛 o *Shāng Dì Xīn*, 商帝辛), es sucedido por el rey Wu, primero de los Zhou (*Zhōu Wǔ Wáng*, 周武王) tras la batalla de Muye, que gana Wu, inspirado por el espíritu de su fallecido padre Wen (*Zhōu Wén Wáng*, 周文王, quien habría gobernado en torno a 1150 a.e.c.).

Esta usurpación, quizá arbitrariamente justificada en una pérdida de la voluntad del Mandato del Cielo (*tiānmìng*, 天命) hacia el rey Shang, debido a un comportamiento nada virtuoso, verificado en un cambio de la importancia de su clan por el de su esposa, y en diversas faltas de carácter ritual, supone el asalto legítimo al poder Shang organizando el ejército y a través de otra serie de mecanismos burocráticos. Para asegurar el dominio sobre los antiguos territorios de los Shang o Yin, los Zhou acabarían ubicando al frente de las ciudades a miembros de su linaje o de aquellos de familias aliadas.

La historia tradicional, que parece ser confirmada por la arqueología, nos señala un período de expansión entre los siglos XI y IX a.e.c., hacia el Gansu, el Xinjiang oriental y el noreste de Shandong, así como una etapa de luchas contra las etnias quanrong (*Quǎnróng* 犬戎). La historiografía tradicional divide la dinastía en dos etapas: Zhou del

57 El denominado sistema Fēngjiàn (封建) consistía en una suerte de ideología política de la dinastía Zhou tardía, centrada en una estructura social que configuraba un sistema descentralizado de gobierno cuyo fundamento eran las cuatro categorías de personas o de oficios (士農工商 / 四民 eruditos nobles, campesinos, mercaderes y artesanos). Por mediación del mismo, los soberanos Zhou enfeudaban a sus guerreros, sobre todo sus generales, así como a parientes o familiares, estructurando, de este modo, grandes dominios de tierra. Se le ha llamado a esto un feudalismo de parentesco.

oeste (*Xīzhōu*, 西周), con capital en Zhouzong, en la región del río Wei, entre el fin del siglo XI y el año 771 a.e.c., y Zhou del este (*Dōngzhōu*, 東周) con capital en Zhengzhou, cerca de Luoyang, en Henan, hasta el comienzo de mandato imperial de Qin en 221 a.e.c.⁵⁸ Esta última etapa dinástica se subdivide, a su vez, en período de Primavera y Otoño (*Chūn qiū shí dài*, 春秋時代, 771-484 a.e.c.), nombre recibido a partir de los *Anales del reino de Lu* (春秋) en Shandong, momento en que se independizan algunos estados feudales, como Zhao (趙) Song (宋), Qi (齊) Chu (楚) o Yan (燕), y período de los Reinos Combatientes (*Zhàn-guó Shí dài*, 戰國時代, 484-221 a.e.c.), una época de incesantes luchas entre diversos estados feudales, que precede a la unificación imperial del año 221 a.e.c.

En términos genéricos, esta época corresponde a la presencia de un mosaico de estados surgidos de los antiguos feudos de nobles de la etapa Shang. El poder nominal familiar Zhou es relativamente precario frente a un sistema tildado de feudal en el que los reinos poseían sus propios ejércitos y sus territorios estaban amurallados. Buena parte de lo que se conoce de la dilatada dinastía Zhou proviene de una crónica llamada *Tradiciones de Zuo* (*Zuǒ chuán*, 左傳), recopilada entre los siglos V y IV a.e.c., que permite reconstruir, con la inestimable ayuda de otras fuentes escritas y de la arqueología, el tipo de sociedad de los principados chinos.

La base fundamental consiste en una jerarquía de dominios y cultos familiares que presenta en la cúspide el dominio real y el culto a los antepasados. El rey porta ahora el título de *Tiānzǐ* (天子) o Hijo del Cielo, porque ha recibido directamente su mandato del Señor de Arriba, a

58 Un marco histórico de referencia general en Montenegro Duque, Angel, *Historia de la China antigua*, edit. Istmo, Madrid, 1974, en especial, pp. 46-67; López Saco, Julio, *La antigüedad china. Reflexiones de Historia Antigua de Oriente*, edit. Comala.com, Caracas, 2008, sobre todo, pp. 34-46; y Ebrey, Patricia Buckley & Walthall, Anne & Palais, James, *East Asia: A Cultural, Social, and Political History*, Houghton Mifflin Company, Boston, 2006, p. 98. Sobre los diferentes aspectos civilizatorios de la antigüedad china y de períodos posteriores, se sugiere, López Saco, Julio, "La Historia (1). Desde los orígenes hasta el fin del Imperio de China", en García-Noblejas, G. (Ed.), *China. Pasado y presente de una gran civilización*, Alianza edit., Madrid, 2012, pp. 93-125, en especial, pp. 94-101.

quien sólo él tiene el derecho de ofrendar sacrificios. En cada ciudad el poder es ostentado por familias cuya fuerza se fundamenta en la posesión de carros, en sus privilegios religiosos, en sus vínculos con la casa real y en la posesión de emblemas. Los territorios se extendieron al modo de un enjambre; esto es, el sistema de feudo, que permitía entregar a una familia noble un poder militar y religioso sobre un dominio perfectamente delimitado,⁵⁹ cuya cohesión se garantizaba a través del ordenamiento jerárquico de los cultos familiares.

La organización de los diversos principados (*Guō*, 郭, ciudad rodeada de muralla), asemeja la de la casa real: alrededor del jefe del principado, que lleva el título de señor (*Gōng*, 公), se encuentran los ricos barones (*Dàfù*, 大富) y los grandes oficiales. Ahora, en definitiva, ya no priva la soberanía religiosa o guerrera de los reyes, aunque siga siendo una costumbre recurrir a ellos para arbitrar litigios o apoyarse en su autoridad moral. La dispersión geográfica que, lógicamente, acentúa las diversidades regionales, amén de la tendencia de los principados a engrandecerse, formando grandes unidades políticas, modificará el equilibrio previo, hasta precipitar la posterior unificación imperial.⁶⁰

En el período de Primavera y Otoño, las incursiones de algunas poblaciones bárbaras de la China septentrional, ayudaron a que los príncipes de algunos de los reinos más poderosos, como Jin (*Jin*, 晋) o Qi, se convirtieran en jefes de confederaciones de estados y en pro-

59 Sobre las configuraciones territoriales y los marcos sociales dinásticos Zhou, Shaughnessy, Edward, *Sources of Western Zhou History. Inscribed Bronze Vessels*, University of California Press, Berkeley, 1992, sobre todo, pp. 65-77; Shaughnessy, Edward, "New Sources of Western Zhou History: Recent Discoveries of Inscribed Bronze Vessels", *Early China*, 26, 2001, pp. 73-98, en especial, pp. 76-77; y Rawson, Jessica, "Western Zhou Archaeology", en Loewe, Michael & Shaughnessy, Edward (Eds.), *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 352-448, en concreto, p.374.

60 Sobre estos aspectos, resulta decisivo Li, Feng, *Landscape And Power In Early China: The Crisis and Fall of the Western Zhou 1045-771 BC*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, en específico, pp. 19-28. Asimismo, véase Li Xueqin, *Eastern Zhou and Qin civilizations*, Yale University Press, New Haven & Londres, 1986, p. 87.

tectores de muchos reinos, dando lugar a la proliferación de las hegemonías o *Bà* (霸). Este mecanismo servirá para que los reinos más poderosos impongan su voluntad a los más débiles. Las condiciones geográficas favorables de algunos estados y la preponderancia de factores militares en una sociedad cuyas bases eran rituales, afectarán las relaciones tradicionales y apoyarán confrontaciones y usurpaciones que preludian las guerras del período de los Reinos Combatientes, anunciando la concentración de poder en unas únicas manos, aquellas militarmente más poderosas, así como la formación de un estado centralizado de carácter imperial.

Este período, y en parte también el siguiente, es, de modo irónico, intelectualmente muy fértil, pues es el momento de surgimiento de las escuelas de filosofía más relevantes de la historia china antigua (*zhūzǐ bǎijiā*, 諸子百家, Cien Escuelas de Pensamiento), entre las que destacan la escuela confuciana, que será el fundamento de *Rú Jiā* (儒家) o la Escuela de los Letrados, escuela confuciana de pensamiento, y que empezará a consolidar, a partir de una mayor preocupación por un pueblo necesitado frente al servicio tradicional de los dioses, un racionalismo y un humanismo que ensalza al hombre como mediador entre el Cielo y la Tierra; *Mòzǐ*, (墨子 / *Mò dí*, 墨翟), cuya pretensión era crear una sociedad igualitarista, basada en la ayuda, en la solidaridad mutuas y en la dedicación al bien común, condenando el lujo, la acumulación de riquezas o la guerra; los legistas o legalistas (*Fǎ jiā*, 法家), que establecen que el poderío y la riqueza del estado descansa en las instituciones político-sociales, y en el sometimiento de los súbditos a la soberanía de la ley escrita, imperativa y objetiva, que arrincona las bases tradicionales de antaño; y las corrientes que conoceremos como taoístas, tanto aquellas religiosas como las filosóficas (*Dàojiào*, 道教 y *Dàojiā*, 道家 respectivamente), estas últimas representadas por el mítico Laozi (老子) y por el relativista Zhuāngzǐ (莊子), que propugnan, a partir de tradiciones mágicas arcaicas, un ideal de vida autónomo, natural, libre, en armonía con la naturaleza, y la práctica de procedimientos

que permitan acrecentar la potencia vital, alcanzando la inmortalidad, entre otras varias metas.⁶¹

Algunas de estas escuelas enviaban a sus aprendices y discípulos a las capitales para aconsejar a aquellos nobles acosados por grupos bárbaros o por otros nobles feudales más poderosos, de modo que algunos se convirtieron en eficaces e influyentes asesores de corte.

A pesar del sistema de principados imperante, empezamos a vislumbrar en esta época una economía basada en el dinero que, relativamente, sustituye al antiguo concepto de riqueza, fundamentado en la propiedad del suelo y en el trabajo. En este ámbito económico y social, no se debe olvidar que los artesanos en las ciudades trabajarán para cubrir las necesidades de la clase dirigente, conformada por la realeza, los nobles guerreros y los funcionarios de la corte, que configuran un sistema patriarcal y hereditario, mientras que los campesinos serán los que laboren en las tierras de los nobles feudales. En los siglos IV-III a.e.c., finalmente, una etapa de rápido desarrollo económico y de grandes invenciones técnicas, como las intensas roturaciones, una agronomía desarrollada, el desecamiento de amplias zonas pantanosas y el drenaje de salinas, además de las obras de irrigación, que propician la puesta en cultivo de nuevas tierras, contribuirá, decisivamente, al reforzamiento del futuro poder central, pues proporcionará al nuevo líder la posibilidad de liberarse de la tutela de las grandes familias y la adquisición de nuevos recursos regulares, a la vez que se asegurará el control directo sobre la población campesina, que ya no dependerá, como en las antiguas ciudades, de la alta nobleza.

61 Con relación a las antiguas corrientes de pensamiento, un primer acercamiento en Mosterín, Jesús, *Historia de la filosofía. La filosofía oriental antigua*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, en concreto, pp. 65-87; Schwartz, Benjamin, *The World of Thought in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1985, sobre todo, p. 107; y Lai, Karyn, *An Introduction to Chinese Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 23-70. Sobre las formas de pensamiento taoísta, Graham, Angus Charles, *Disputers of the TAO: Philosophical Argument in Ancient China*, edit., Open Court, Chicago, Illinois, 1993, *passim*; y Fowler, Jeaneane, *An Introduction to the Philosophy and Religion of Taoism: Pathways to Immortality*, Sussex Academic Press, Brighton, 2005, en especial, p. 96.

Al producirse el desmembramiento del reino de Jìn en otros tres, Hán (韩), Zhào, (赵) y Wèi, (魏), comenzó un periodo en el que siete reinos ostentaban el poder en proporciones análogas. Aquellos reinos colindantes con las estepas empezaron a construir sus propias murallas, uniendo las principales fortificaciones entre sí y generando, de esta forma, una barrera geográfica, además de un estratégico punto de avistamiento y defensa. Aunque tales defensas, torres y fortificaciones no eran del tenor de la conocida Gran Muralla (*Cháng Chéng*, 长城) consiguieron poner freno a las poblaciones esteparias. Si bien estas construcciones defensivas lograron detener algunas incursiones foráneas, también permitieron que los esfuerzos de los reinos pasaran de defender el territorio a pugnar por el poder.

Alrededor de 371 a.e.c., se inicia la lucha por hacerse con el poder regional. En unas pocas décadas los señores de Qí y Wèi acuerdan reconocerse mutuamente como reyes. En el 325 a.e.c. hace lo propio el señor de Qín (秦) para luego seguirle Hàn, Sòng y Zhào. La dinastía Zhōu ya había perdido todo el poder. Al este, el reino Qín crecía y se hacía poderoso, aunque se encontraba amenazado por los pueblos de las estepas.⁶² Mientras, el reino de Chǔ, el más grande y fuerte de la región, comenzó a conquistar terrenos cercanos en un intento de propiciar una unificación bajo una nueva dinastía.

El reino de Qín comenzó a reclutar milicias y a entrenarlas como soldados profesionales, logrando aglutinar al mayor ejército profesional de China, aunque perdió fuerza de trabajo. Sin embargo, numerosas familias de otros reinos migraron a Qín para trabajar la tierra y beneficiarse de ciertas ventajas legales.

Sū Qín (苏秦), el estratega político y filósofo (siglos IV-III a.e.c.), intentó forjar alianzas entre todos los reinos contra Qín. Todos aceptaron conformar una alianza, excepto Qí, lo cual propició una ofensiva contra Qín. Sin embargo, fue un fracaso, quedando patente cuál era el reino más poderoso. En 247 a.e.c., finalmente, ascendió al trono Qín Wáng Zhèng (秦王政), quien soñaba con eliminar las divisiones entre

62 Véase, Higham, Charles, *The Bronze Age of Southeast Asia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, en particular, pp. 90-102.

los reinos y unificarlos bajo el mismo gobierno. Esta acción permitiría una paz duradera, sin continuas luchas de poder entre reyes, de forma que todo el esfuerzo estatal podría estar orientado a defender las fronteras y a llevar a cabo proyectos a gran escala dentro del territorio.



ANTROPOLOGÍA DEL NEOLÍTICO Y LA EDAD DEL BRONCE. MITOS Y TRADICIONES

El conocido mito de los Tres Augustos y los Cinco Emperadores (*sān huáng wǔ dì*, 三皇五帝), en el que han prosperado una serie de figuras, esencialmente, como héroes culturales o gobernantes sabios y virtuosos, refleja la evolución histórica china, representa la personificación de los diferentes estados de desarrollo de la cultura de la antigüedad y se refiere a la actuación de divinidades tribales o nombres de tribus o clanes específicos presentes en el Neolítico y en la Edad del Bronce. Estos clanes, mezclados entre sí, un factor que pudo motivar, asimismo, sucesivas confusiones, producirían la nación china (*huáxià*, 华夏) y su civilización.

Estos soberanos serían, en consecuencia, una especie de ancestros comunes al pueblo chino y pioneros de su cultura, tal y como sus leyendas relatan. Sólo tardíamente imperó la necesidad de confeccionar secuencias genealógicas generacionales que sirviesen para ordenar racionalmente estos acontecimientos y que así pudiesen ser asimiladas.

Las mezclas de héroes-soberanos son bastante consistentes con la sintetización de las variadas culturas arqueológicas chinas en la región central. La primacía de Huangdi (Emperador Amarillo) implica, evidentemente, la anterioridad de otras culturas primitivas que acabaron sometidas a su poder centralizador. Su lucha con el monstruoso Chiyou (*Chīyóu*, 蚩尤), supondría, de este modo, el paso de una sociedad arcaica a otra más civilizada y, por supuesto, uniformizada.⁶³ En resumen, se harán esenciales esta serie de actuantes míticos para sistematizar la cultura material, pero también para clarificar la sociedad política y el desarrollo espiritual:

En la Edad de la remota antigüedad los seres humanos eran pocos, mientras que había muchos pájaros y bestias, y los hombres eran incapaces de superar a las aves, bestias, insectos y serpientes. De este modo, surgió un sabio que sujetó árboles y ramas juntas e hizo nidos, de manera que todo daño fue evitado. La gente se maravilló con esto y le convirtieron en gobernante del mundo, confiriéndole el título de "Constructor de Nidos..."⁶⁴

Inicialmente, los Tres Augustos, cuyo significado es brillante, se referían a los rectores soberanos del Cielo, de la Tierra y de los seres humanos, como elementos constitutivos del mundo, para luego ser identificados con algunos personajes míticos relevantes. Estos Soberanos Supremos, Celestiales y Terrestres, pudieron ser símbolos arcaicos de una divinidad suprema, posibilidad que los asociaría con el primigenio Único Supremo, que representa el Tao (道) metafísico, ancestros o espíritus naturales de carácter totémico.⁶⁵ En cualquier caso, y siempre

-
- 63 Al respecto, Birrell, Anne, *Chinese Myths*, British Museum Press & University of Texas Press, Londres y Austin, 2000, sobre todo, pp. 29-30; Wangheng Chen, *Chinese Bronzes: Ferocious Beauty*, Asiapac Books, Singapur, 2001, pp. 62-65; y Changwu, Tian, "On the Legends of Yao, Shun, and Yu and the Origins of Chinese Civilization", *Chinese Studies in Philosophy*, Vol. XIX, 3, 1988, pp. 21-68, en especial, pp. 22-23. También, sobre el proceso de conformación de la cultura, Puett, Michael, *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*, Stanford University Press, Stanford, CA, 2001, pp. 90-93.
- 64 Cf. Watson, Burton, *Han Fei Tzu: Basic Writings*, "The Five Vermin", Columbia University Press, Nueva York, 1964, p. 96.
- 65 Sobre los aspectos totémicos, véanse, Hsiao-lien, Wang, *Chung-kuo te she-hua*

desde una perspectiva genealógica, abren el espacio a tres sucesivos períodos míticos: el primero, con el reinado dinástico de doce hermanos celestes, regidos según el elemento madera (*mù*, 木); el segundo, con otros once soberanos terrestres, vinculados al fuego (*huǒ*, 火) y, el tercero, con nueve reyes humanos, hermanos entre sí, cada uno de los cuales controla una de las nueve provincias en las que se divide el reino, entiéndase la China clásica,⁶⁶ construyendo ciudades y civilizando.

Tras ellos se instalaría un período de Cinco Dragones, después del último de los cuales surgirían los Cinco Soberanos, encabezados por Huangdi. Con su presencia, se cubriría el período que abarca desde la creación misma hasta el comienzo del denominado período de los Reinos Combatientes. Los Cinco Soberanos o Emperadores son potencialidades abstractas, anónimas y de carácter trascendente, que se refieren, en principio, a los Cinco Elementos o Fases, que cada uno controla, a las estaciones anuales, así como a los puntos cardinales, incluyendo el centro como un oriente más. La acción sucesiva de los elementos o fases triunfando unos sobre otros facilitó, a partir de esta elite primordial, la conformación de la organización mítica como hechos históricos sucesivos en el tiempo, donde unos héroes luchan contra otros por el poder. Su poderío civilizador se produce al irradiar una fuerza ordenadora que se difunde en el tiempo y el espacio, constituyendo la futura unidad del Imperio.

Como fundadores de grandes familias nobles o principescas, se consideran auténticas hipóstasis del soberano celeste (denominado *Shàngdì*, 上帝, Soberano de lo Alto, Suprema Deidad), y emblemas conectados con animales míticos significativos (tigre, dragón, tortuga, serpiente y pájaro). En este sentido, podríamos verlos como antepa-

yü ch'uan-shuo, Lien-ching, Taipei, 1977, en específico, pp. 293-295; y Mori, Yasutaro, *Huang-ti ch'uan-shuo: Chung-kuo ku-tai shen-hua chih yen-chiu*, Diping xian Publications, Taipei, 1970, en concreto, pp. 85-86.

66 Acerca de Wu Xing (*wǔxíng*, 五行), Cinco Agentes, Fases o Elementos, López Saco, Julio, "Cinco Fases-Agentes (五行): un conocimiento del orden natural y un modo de legitimación histórico-política", en *FEIAP-Universitat Autònoma de Barcelona*, Barcelona, 2014. Disponible en www.jornades.uab.cat/feiap (20 pp.), *passim*. Además, Levi, Jean, "Le Mythe de L'Age d'Or et les théories de l'évolution en Chine Ancienne", *L'Homme*, XVII (I), 1977, pp. 73-103.

sados que son emanaciones de un lugar fundacional que propició el inicio de la familia o de una dinastía concreta.

No sería nada anómalo, por consiguiente, considerar a estos monarcas míticos como recuerdos de jefaturas neolíticas o de grupos legendarios de antepasados predinásticos de la Edad del Bronce, probablemente de los Shang (segunda dinastía, siglos XVIII-XI a.n.e.). Más tarde, estos soberanos acaban siendo también identificados con diversos personajes heroicos, como Fuxi (*Fúxī*, 伏羲) o Shennong (*Shénnóng*, 神農).⁶⁷

Además de estos emperadores celestiales, existió otro grupo de monarcas terrestres entre los que destacan Yao (*Yáo*, 堯), Shun (*Shùn*, 舜) y Yu el Grande (*Dà Yǔ*, 大禹), humanos semi divinos o emperadores-héroes de extrema sabiduría,⁶⁸ y cuyas vinculaciones parecen recordar las relaciones feudales entre señores y vasallos, o entre nobles en una administración de tenor casi feudalista, donde gobernaba nominalmente el primero de ellos, Yao.

Los Soberanos, como los Augustos, mantuvieron una relación de continuidad y no de parentesco, de desempeño administrativo basado en el mérito, mecanismo útil, político, para vincular de manera oficial a individuos que representan, en realidad, clanes diferentes pertenecientes, fundamentalmente, al Neolítico chino. Las sucesiones entre los Soberanos, especialmente entre los mencionados, son por abdicación, usurpación o sucesión natural, pero no de padres a hijos, es decir, no son hereditarias. Este hecho hace plausible pensar que los tres

67 Al respecto de estas entidades míticas, puede verse Zhang, Song Nan, *Five Heavenly Emperors. Chinese Myths of Creation*, Tundra Books, Toronto, 2002, en particular, pp. 4-6; García-Noblejas, Gabriel (Ed.), *Mitología clásica china*, edit. Trotta, Madrid, 2004, sobre todo, p. 50 y ss.; Yuan, Ke, *Zhongguo Shenhua Da Cidian*, Sichuan Cishu Chubanshe Chengdu, 1998, pp. 25-29; López Saco, Julio, "Las mitologías de la antigua China: Pluralidad, humanización y didactismo", en *Cuadernos de China*, nº 1, agosto, 2019, AVECH, ULA, Mérida, en especial, pp. 27-31; y Birrell, Anne, *Chinese Mythology. An Introduction*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993, sobre todo, pp. 36-44.

68 Véase Yuan, Ke, *Gu Shenhua Xuanshi*, Renmin wenzue, Beijing, 1996, en concreto, pp. 243-245; Wang Quangen, *Huaxia Quming Yishu* (華夏取名藝術), Zhishu-fang Chuban Jituan, Taipei, 1993, sobre todo, pp. 41-43, y Changwu, Tian, "On the Legends of...*Ob.cit.*", pp. 61-63.

referidos representarían diversos reinos que habrían ido surgiendo sucesivamente, y uno al otro se habrían sucedido en la jefatura de las alianzas de esos territorios ya culturizados.

Desde una perspectiva arqueológica, esta situación pudo corresponderse con la cultura Longshan, en cuyo seno hubo diversas comunidades internas.⁶⁹ Así pues, entre ellos las relaciones son del orden soberano-vasallo, en tanto que un parentesco indirecto, de tipo político, relaciona sus respectivos clanes. Estos soberanos mitológicos terrenales son, en tal sentido, el fundamento de las Tres Dinastías, es decir, de las primeras del espectro político anterior a la unificación imperial: Xia, Shang y Zhou.

Todos ellos son vestigios de la conformación de la autoridad política, que requirió diversos factores: segmentación de linajes, la creación de la *auctoritas* moral, una fuerza coercitiva imprescindible para el control de la población, y un acceso a una sabiduría elitesca a través de la exclusividad del manejo del ámbito ritual-adivinatorio por mediación del culto a los venerables ancestros del clan.

Estos reyes legendarios de carácter mítico, abstractos en su naturaleza, héroes culturales y ancestros de clanes, moralmente superiores en el seno del poder político-social chino, merecieron la consideración de ser honrados en cultos a los antepasados por sus hazañas, y que se les rindieran sacrificios en virtud de que ofrecieron leyes, evitaron o sofocaron calamidades y salvaron a la humanidad de males y desastres de diversa índole.⁷⁰ Muchas de sus hazañas fueron sobrenaturales y mágicas, su comportamiento se convirtió en un ejemplo a seguir por

69 Al respecto, Shao, Wangping, "The Longshan Period and incipient chinese civilization", *Journal of East Asian Archaeology*, 2, 1-2, 2000, pp. 195-226, en especial, pp. 213-216.

70 En lo que se refiere a los ancestros familiares, son pertinentes, Chang, Kwang-Chih, *Art, Myth and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1983, concretamente, p. 124; Liu Li, "Who were the ancestors? The origins of Chinese ancestral cult and racial myths". *Antiquity*, 73, 28, 1999, pp. 602-613, en particular, p. 604; y Xunsheng, Xu, *Zhongguo Gushi de Chuanshuo Shidai*, Wenwu Press, Beijing, 1985, p. 200-203 y ss.

los futuros gobernantes, en una experiencia generadora de autoridad porque se consideraban guías para los habitantes del mundo presente.

En su catalogación como remanentes de antiguas divinidades tribales, esta serie de personalidades mitológicas pudieron haberse vinculado con el chamanismo y con un explícito reconocimiento del poder de la naturaleza, aunque sus asociaciones chamánicas fueron, ulteriormente, modeladas por las virtudes morales ejemplarizantes de tendencia confuciana. De hecho, muchos de estos héroes civilizadores habían sido, en un principio, animales fundadores totémicos de los clanes, en particular, serpientes, dragones, osos y aves y, sólo posteriormente, serían convertidos en grandes y sabios fundadores.

La idea más común en el arcaísmo chino, era, en efecto, que los sabios de la remota antigüedad habían sido generados por sus madres, emparejándose con criaturas no humanas, como dragones, o fuerzas de la naturaleza, que aportarían los elementos propios de divinidad en ellos. Muchos tienen apariencias no humanas, híbridas, zoomorfas, un recuerdo, entre otras cosas, de que los antiguos sabios podían hablar con los animales y entenderlos. Los rasgos terioantrópicos, con colas de serpiente, cuernos de bovinos o alas de pájaros, funcionan como emblemas de fertilidad o agresión. Sólo las figuras míticas clásicas de la ortodoxia, de tradición masculina, se representan como plenos seres humanos, portando emblemas funcionales de fuerte carácter cultural, es el caso del arado o la draga. Tanto los Tres Augustos como los Cinco Soberanos han sido asociados con el Supremo Uno, Gran Unidad o Unidad Primigenia, Taiyi (*Tàiyī*, 太一 / 泰一). La vinculación divina está visiblemente presente, por ejemplo, en el título póstumo para honrar a los ancestros reales que fue usado como titulación imperial (*Huáng* o *Huángdì*). Los sabios-reyes arcaicos pueden, por consiguiente, estar íntimamente vinculados a una divinidad personal o a espíritus ancestrales dependientes del Ser Supremo, un factor que los relaciona con la cosmogonía filosófica de raigambre taoísta.⁷¹ Con todas sus características divinas y heroicas,

71 Sobre los aspectos teológicos en la antigüedad china, pueden revisarse Chamberlain, Jonathan, *Chinese Gods: An Introduction to Chinese Folk Religion*,

no se deja de ver aquí reyes realistas y humanizados, de gran actividad creadora y salvadora, cuyos actos, decisivos para el desarrollo cultural, e inspirados en patrones observados y copiados de la naturaleza, se verifican históricamente en las diferentes etapas neolíticas locales.

La tradición china personaliza, en consecuencia, los avances técnicos y sociopolíticos propios del Neolítico y la Edad del Bronce, a través de héroes humanizables y sabios virtuosos creadores de una civilización nacional. Representan una *Arcadia* modélica e ideal, a la que únicamente se accede a través de la propagación de virtudes cívicas y de acciones que portan cultura. Los herederos de Augustos y Soberanos serán, de este modo, gobernantes históricos, que han perdido su condición divina o semidivina, pero han conservado, por el contrario, un aura de sacralidad, magnificada por la filosofía y recordada por el ritual.⁷²

Los mitos recuerdan, de forma antropomorfizada, situaciones primordiales de carácter étnico-histórico: los pueblos del sur, denominados Sanmiao (*Miáozú*, 苗族) serían descendientes de la gran familia de Huangdi; los Qiang (*Qiāng zú*, 羌族), origen de los tibetanos, serían descendientes de Yándì (炎帝, Señor Ígneo, dios del sur y el verano), y Yu, entre los pueblos Xia o Huaxia del oeste, sería considerado su patrón. En resumidas cuentas, los soberanos míticos, concebidos como mitificaciones de las tradiciones rituales y como padres de la humanidad, son auténticos estados de civilización, símbolos de las fases preparatorias de la sociedad china.⁷³

Blacksmith Books, Hong Kong, 2009, p. 123; y Didier, John, "In and Outside the Square: The Sky and the Power of Belief in Ancient China and the World, c. 4500 BC-AD 200", *Sino-Platonic Papers*, 192, septiembre de 2009 (3 vols.), Universidad de Pensilvania, Vol. 2, "Representations and Identities of High Powers in Neolithic and Bronze China", pp. 42-43 y ss.

72 Sobre estos aspectos, de Bary, William Theodore, (Ed.), *Sources of Chinese Tradition*, Columbia University Press, Nueva York, 1964, específicamente, pp. 179-181; y Ching, Julia, *Mysticism and kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*, Cambridge Studies in Religious Traditions, Cambridge, MA, 1997, pp. 62-63.

73 Sobre la soberanía mítica, son de gran utilidad algunas obras ya clásicas: Granet, Marcel, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, (2 vols.), Presses Universitaires de France, Université de France-París, 1959. (Primera edición en *Annales du*

Sus invenciones, formas de componer el mundo, sus leyes o formas de eliminar temibles monstruos, representan un modo de escenificar el orden universal. Sus capacidades responden más al poder organizador que poseen como jefes que a una actividad intelectual o una habilidad especial. Dentro de este marco civilizador numerosos monarcas-sabios se relacionan con la agricultura, con el desarrollo de sus operaciones de producción y con el surgimiento de la división social y la especialización laboral; es decir, con varios de los elementos considerados clave del estadio cultural de neolitización.

En este mismo sentido, se asocian con la invención y el tratamiento artesanal especializado en función de las diferentes necesidades sociales: objetos de jade, instrumentos musicales, cerámica u objetos de metal de carácter ritual o guerrero. En algunos mitos queda subrayada la intensificación de la división entre ricos y pobres, la aparición de la esclavitud y el sistema de rangos que implica diferentes identidades sociales, marcadas por la variedad de ropas, alimentos, costumbres o rituales, hecho que la arqueología neolítica y de la Edad del Bronce ha demostrado con suficiencia.

Estos reyes-sabios son constructores de ciudades y de fortalezas, rasgos clave de la cultura urbana, que la arqueología ha sacado a la luz en localidades como Anyang, Erlitou, Sanxingdui (*Sānxīngduī*, 三星堆), Zhengzhou (*Zhèngzhōu*, 郑州) o Fenghao (*Fēnghào*, 豊镐). Este factor hace de ellos personalidades que crean un conocimiento cultural profesional: escritura, diagramas simbólicos, matemáticas o estudios científicos del comportamiento de los fenómenos celestiales.⁷⁴ Todo

Musé Guimet, Bibliothèque d'Études, 1926), en especial, pp. 351-356; Levi, Jean, "Le Mythe de L'Age d'Or...*Ob.cit.*, en concreto, p. 75; y Needham, Joseph, "Le Temps et l'homme oriental", en Needham, Joseph (Ed.), *La Science chinoise et l'Occident*, edit. Le Seuil, París, 1973, pp. 155-203, sobre todo, 199-202.

74 En relación con los prototipos culturales y la presencia de diversos objetos arqueológicos, véase Liu Yang & Capon, Edmund (Eds.), *Masks of Mystery: Ancient Chinese Bronzes from Sanxingdui*, Art Gallery of New South Wales, Sydney, 2000, p. 119; Cervera, Isabel (Ed.), *Arte y cultura en China*, edic. El Serbal, Barcelona, 1997, en especial, pp. 12-17; y Bagley, Robert (Ed.), *Ancient Sichuan: Treasures from a Lost Civilization*, Seattle Art Museum & Princeton University Press, Princeton, NJ, 2001, en concreto, pp. 11-23.

ello reafirma el papel de artífices culturales de estos sabios-reyes, creadores de las necesidades básicas para los grupos humanos como un reflejo de la división social del trabajo propio del desarrollo urbano de fines del Neolítico y la Edad del Bronce, de la especialización de funciones y de la existencia de grupos o clanes distintos y diferenciados entre sí, que acabarían agrupándose, bajo la jefatura militar y legal, impositiva y dominadora del primer imperio.⁷⁵

En un principio, Huangdi se asoció con una deidad local, entendida mitológicamente como un ancestro de las tribus bárbaras Jung (榮格), Ti (鈇), Miao (苗) y Mao (毛澤東), todas identificadas con lo caótico y, por ende, con Hundun (*Hùndùn*, 混沌, confusión, caos). A través de sus diversos sobrenombres (You Nai, 您乃, Xiong Shi, 龔式 o Xuan Yuan Shi 軒苑師), Huangdi pudo haber representado a un líder histórico de una confederación tribal de la cultura neolítica Yangshao.⁷⁶ Las guerras tribales míticas entre el Emperador Amarillo y Chiyou, contadas en el *Taiping Yulan* (*Taiping Yùlǎn*, 太平玉蘭), del siglo X y compilado por Li Feng (黎峰), reflejan el momento en que vencido el monstruoso Chiyou, Huangdi comienza a liderar las diferentes tribus de las planicies de la China central.

La tribu Jiu Li (李長久) en Shandong y Anhui, estaba liderada por el monstruoso Chiyou. Cuando esta tribu inició su expansión hacia el oeste se encontró de frente con las tribus Yan di (炎帝) y Huang di. Se entabló un conflicto y Jiu Li fue derrotada, integrándose una parte con

75 Puett, Michael, *To Become a God. Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Harvard-Yenching Institute, Monographs Series 57, Cambridge-MA, 2002, sobre todo, pp. 252-258; y Bottom, Flora, *China, su historia y cultura hasta 1800*, El Colegio de México, México D.F., 1984, pp. 38-41.

76 Véase, Girardot, Norman, *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (Hun-Tun)*, University of California Press, Berkeley, 1983, sobre todo, p. 94; López Saco, Julio, "El Emperador Amarillo. Un acercamiento mítico-simbólico al patriarca chino", en San Ginés, Pedro (Ed.), *Cruce de miradas, relaciones e intercambios*, CEIAP (Colección Española de Investigación sobre Asia Pacífico), 3, edic. Universidad de Granada, Parte 9, capítulo 43, Zaragoza, 2010, pp. 689-697, en particular, p. 692; Eberhard, Wolfram, *The Local Cultures of South and East China*, E.J. Brill, Leiden, 1968, pp. 65-78; y Yu, David, "The Creation Myth and Its Symbolism in Classical Taoism", *Philosophy East and West*, University of Hawai'i Press, 31 (4), Octubre, 1981, pp. 479-500.

las tribus victoriosas, mientras que otra parte se dirigió hacia las zonas de Jing y Chu, mezclándose con los Miao. Tras varias batallas entre los Yan y los Huang, ambos clanes se establecerían con algunos miembros de Jiu Li, en las planicies, y profesarían, desde ese instante, su respeto y devoción a Huangdi.⁷⁷ De este modo, el conflicto podría entenderse como un reflejo de la resolución de los problemas territoriales intertribales del Neolítico chino.

En su papel de prototipo de gobernante sabio y civilizador, que crea las comunicaciones, los números y el calendario que rigen la vida humana, no tiene más remedio que enfrentarse al desafiante del poder establecido, que encarna, en su facha monstruosa-caótica, Chiyou. Es el enfrentamiento entre la hueste humanizante y la monstruosa, la civilizadora frente a la de la barbarie, el buen gobierno frente a la brutalidad, la legalidad frente a la usurpación ilegítima.

Su definitiva victoria es, así, el triunfo del cosmos sobre el caos. La victoria de Huangdi, mejor armado que su oponente, especialmente con carros de guerra, es, por consiguiente, una muy probable alusión a los enfrentamientos entre jefes tribales, conflictos propios de grupos rivales neolíticos o de la Edad del Bronce.

La alusión a Huangdi como un personaje con cuatro caras, que podrían mirar de modo simultáneo hacia todos los orientes, supone enfatizar su deseo de tener bajo su gobierno los cuatro puntos cardinales y, quizá, la plasmación de una alianza con otros cuatro líderes políticos, en una especie de confederación para gobernar de modo centralizado, unitario, en modo análogo a como hace el centro respecto de la periferia. A partir del Emperador Amarillo se traza, convencionalmente, el linaje de los reyes y emperadores de las dinastías Xia, Shang, Zhou y Qin.

Se le presenta como el ancestro de las tribus con el tótem del dragón, del que descenderían los habitantes del pueblo Xia, tradicionalmente considerado como las gentes de la primera dinastía, semi mítica. Su específico sobrenombre Xuan Yuan (禪淤庵) parece una referencia a la afiliación tribal patrilineal, que lo hace inventor de ade-

77 Sobre esto ya hemos escrito previamente. Véase, López Saco, Julio, "Heroicidad, sabiduría y realeza...*Ob.cit.*, en concreto, p. 264.

lantos técnicos como el compás o el carro, pero su otro apodo (Shi / ji 施 / 季), pudiera vincularle a filiaciones tribales matriarcales y matri-lineales, lo cual le otorgaría la representación de la virtud de la tierra en el seno de la metafísica china, puesto que el carácter *huang* también alude al color amarillo de la tierra, que simboliza la soberanía total y que puede estar asimismo en relación, tras su apoteosis mítica, con su papel solar, ya que aunque este color es el de la tierra, del mismo modo lo es del oro (*Huángjīn*, 黄金), metal que es una esencial solar.

El nombre del país que gobierna en sus mitos más arcaicos, llamado *You xióngjí* (您熊吉) o país del oso, debe interpretarse, no obstante, como los esfuerzos agrícolas del gobernante en el seno de tribus patriarcales neolíticas.





LA RELIGIOSIDAD Y LOS ASPECTOS SOBRENATURALES SHANG Y ZHOU

La religión china ha funcionado esencialmente como un medio de invocar poderes y fuerzas sobrenaturales para alcanzar un cierto control sobre la existencia mortal. Pero a la par, ha provisto también premisas morales, explicaciones para las faltas cometidas, el sufrimiento y la disposición de los muertos, además de establecer metáforas y símbolos referentes a la estructuración del orden social y la autoridad temporal y planteamientos en torno a las disciplinas físicas, espirituales y rituales destinadas a alcanzar la inmortalidad.

Sin embargo, la religión china nunca produjo una concepción de lo divino como algo aparte del cosmos. El mundo de los seres humanos no aparece gobernado por leyes establecidas por una deidad creadora trascendente. Lo divino y lo mundano han permanecido orgánicamente conectados; cada uno de ellos sujeto a los poderes del cambio y las transformaciones inherentes al mundo físico. Si bien tales poderes han sido a menudo representados como divinidades, la civilización china ha producido también tradiciones filosóficas que concibieron al cosmos autogenerado espontáneamente, un producto místico no de-

史前帝国时期的中国
新石器时代和青铜时代

bido en lo moral a algún dios o a una voluntad externa del mismo. Lo sagrado se ha unido a la habilidad para manipular el poder divino en persecución de alguna aspiración humana.

Esta religiosidad china también ha reconocido la inclusión de espíritus menores, en especial los fantasmas de los fallecidos, en los asuntos humanos. Mientras las deidades exaltadas permanecían distantes del reino de los mortales, los espíritus de los muertos, tanto los ancestros como las legiones anónimas de fantasmas errantes, han sido siempre presencias vívidas en la vida cotidiana.

Han existido correspondencias entre las imágenes populares de los seres sobrenaturales y las categorías de identidad e interacción sociales. Una división de lo espiritual en tres grupos, dioses, ancestros y fantasmas, ha tenido su reflejo en las percepciones populares acerca de las principales divisiones de la vida social (oficialidad, familia y la amorfa masa de foráneos o extraños, con los que uno no tiene parentesco). No obstante, algunas categorías de seres divinos, en particular las del panteón budista y las deidades femeninas, no encajan con facilidad en esta suerte de modelo tripartito de mundo sobrenatural. No se puede olvidar que las categorías de este modelo tripartito, ancestros, deidades y fantasmas, fueron bastante inestables a lo largo del tiempo. Muchas divinidades, especialmente deidades tutelares locales, se originaron como fantasmas, en tanto que los ancestros eventualmente pueden transformarse en dioses, y en ciertos casos, las imágenes de los antepasados poco difieren de otros fantasmas comunes.

La congruencia entre el mundo sobrenatural y la experiencia social vital se extendería a las relaciones de poder y a las obligaciones recíprocas que incumben a mortales y espíritus. Aunque los remotos dioses poseían un gran poder, apenas influían en la existencia social cotidiana. En contraste, los ancestros demandaban una constante atención en la forma de su adoración y el sacrificio a ellos, de modo que supervisaban cercanamente la conducta moral de sus descendientes. Los fantasmas, espíritus de muertos sin relación de parentesco, permanecían al margen. Las almas de vagabundos o de bandidos eran fantasmas con un aura de malignidad que evocaban temor y aversión.

Es relevante señalar que la concepción de lo divino se fundó sobre los principios de la autoridad burocrática y la jerarquía derivada del modelo de gobierno imperial que prevaleció en China durante dos milenios. La religiosidad china es, en consecuencia, un producto de experiencia histórica y social.

Los antropólogos han establecido modelos de los aspectos religiosos chinos de la antigüedad, fundamentados en el comportamiento contemporáneo y en todas las prácticas rituales. Los historiadores, sin embargo, han tendido a categorizar la religiosidad en términos de las tradiciones hieráticas dominantes, las llamadas Tres Enseñanzas o *Sanjiao* (*sānjiào*, 教教, daoísmo, confucianismo, religión de estado y budismo). Es decir, la religión institucional.⁷⁸

Cada una de tales tradiciones puede ser identificada en términos de una diferente teología, un cuerpo de escritos sacros, prácticas rituales y preceptos concretos relativos a la conducta en la vida diaria, además de un cuadro de hombres letrados que autorizan las prácticas y las enseñanzas de la tradición. Desde no hace mucho tiempo los historiadores han empezado a incluir la religión popular como una tradición religiosa distinta. Se trata de lo que ha sido catalogado como religión difusa, en la que las prácticas, creencias y organización son inseparables de la vida secular.

La religión difusa fue crucial en el refuerzo de la cohesión social y económica de las instituciones seculares, como los linajes, las familias, los gremios, las villas, fraternidades y demás asociaciones, así como en la justificación del orden político normativo del estado imperial.

Los historiadores han definido el concepto de religión popular como un cuerpo de creencias y prácticas comunes a las personas laicas de todas las clases sociales, en contradicción al mundo religioso de las tradiciones escritas y las autoridades eclesiásticas. Esta es atrac-

78 El budismo, el daoísmo y la religión de estado pueden ser integrados en una religión vernácula, que denota un discurso local y común, expresado en el ritual, pero también en la creencia, con la finalidad de expresar e interpretar ideas que derivan de un complejo y cambiante conjunto de ideologías y prácticas religiosas.

tiva a sus practicantes porque no ha sido encumbrada por las rigideces teológicas y doctrinales de la religión organizada. Como la religión popular no posee escrituras canónicas ni un sacerdocio establecido, sus heterogéneas creencias y valores han sido reproducidos y transmitidos, en forma de símbolos, mitos y rituales, en el folclore, el arte y la cultura familiar.

La religiosidad en China puede crear, simultáneamente, tanto una coherencia ideológica como una diferenciación social. Las particulares tendencias de las comunidades locales llegaron a ser sublimadas dentro de un orden universal cosmopolítico. La primacía de la acción ritual sobre la creencia en lo religioso implica que la estandarización del ritual sustenta y mantiene una cultura unificada en la sociedad china.

La religión china no es, sin embargo, para ciertos autores, un sistema de creencias, sino un conjunto de acciones con propósito (rituales en su sentido más amplio),⁷⁹ efectuados para llevar a cabo alguna transformación sobre el mundo y el lugar que el individuo ocupa en él. En tal sentido, la ortopraxis ritual actuaría como una poderosa fuerza para la homogeneización cultural.

En un determinado y relevante sentido, la religión en China es local. Únicamente examinando las historias de las comunidades locales podemos apreciar las relaciones dialécticas existentes entre la religión y la sociedad. La cultura religiosa se concentra en ciertas orientaciones básicas relativas al rol del poder divino y la acción humana en la formación del curso de la vida humana.

La cultura religiosa china ha tenido dos orientaciones a lo largo de la historia. Una de ellas eudaimonística, de propiciación y exorcismos, que regulaban las relaciones entre los mundos espiritual y humano, y la otra, una creencia en un equilibrio moral inherente en el cosmos, aunque muy frecuentemente mediado por el accionar de poderes

79 El núcleo básico de la acción ritual pudo haber sido la comida en común con los espíritus ancestrales. En tal sentido, el ritual comunal constituirá un culto en la religión china. Esta visión antropológica es un tanto diferente a la de los historiadores, que se han focalizado en la creencia y, en especial, en los cultos de las deidades prominentes.

divinos. Una y otra tendrían sus orígenes en las civilizaciones de la Edad del Bronce. La primera se atestigua en la religión cortesana de la dinastía Shang, mientras que la segunda fue nuclear en el culto al Cielo (*Tiān*, 天), desarrollado desde los inicios de la dinastía Zhou. Ambas orientaciones serían incorporadas, con posterioridad, a las tradiciones hieráticas de las Tres Enseñanzas, aunque siempre hubo entre ambas una tensión difícil de reducir.

El sustrato de la mentalidad religiosa en la antigüedad se orientó a garantizar el beneficio personal a través de la adquisición de conocimientos y poderes mánticos. La religiosidad del pueblo común consistió, primariamente, de transacciones con lo divino a través de la adivinación y el sacrificio, sin presencia de componente moral alguno. Las aflicciones y miserias de la existencia se atribuían a las acciones de seres sobrenaturales. El sufrimiento era causado por espíritus malévolos y también por ancestros intemperados, fantasmas desafortunados o dioses vengativos. En las actitudes religiosas cotidianas no había diferencias reales entre fantasmas, deidades y espíritus.

Los regímenes mánticos y las terapias de los exorcismos, que ayudaban a ahuyentar las aflicciones, no alcanzaban a poseer una dimensión moral. Desde el inicio de la época imperial el calendario de festividades y rituales se estructuró, en intervalos regulares, alrededor, sobre todo, de la imperiosa necesidad de purgar los espíritus maléficos y apaciguar a los antepasados caprichosos.

La introducción de un *ethos* moral en la cultura religiosa vernácula fue acompañada de la expansión de la cosmología correlativa o asociativa (*Yǔzhòu lùn de sīxiǎng*, 宇宙論的思想), una visión del mundo asentada en la creencia en una naturaleza orgánica del cosmos, según la cual el individuo y la sociedad en general, además del mundo natural, estaban sujetos a ciclos homólogos de cambios y mutaciones.⁸⁰ Tal

80 Acerca del concepto Cielo, véase Chang, Ruth, "Understanding Di and Tian: Deity and Heaven From Shang to Tang", *Sino-Platonic Papers*, 108, 2000, pp. 1-54. El equilibrio moral que gobernaba las relaciones entre los mundos cósmico-divino y humano recibe el nombre de Doctrina del Cielo y la Humanidad (*Tiān rén shuō*, 天人說). Se basaba en la creencia en una resonancia correlativa, inductiva (*Gǎnyìng*, 感應) que mediaba entre los diferentes órdenes de la

cosmovisión enfatiza el armonioso equilibrio y la coherencia que animaba todos los fenómenos y fuerzas que actuaban en el mundo. Desde el siglo IV a.e.c. cada faceta de conocimiento, gobierno, filosofía, medicina, religiosidad, ciencias y estrategia militar, así como su aplicación a cada vida humana, estuvo profundamente coloreada por los preceptos de la cosmología correlativa.

Las manifestaciones del poder divino, como en los milagros y acciones sobrenaturales, testifican la habilidad de las deidades para afectar los destinos humanos, pero también define y autentifica las relaciones sociales entre sus adoradores. La relación entre una deidad y sus adoradores se verifica en un circular intercambio de sacrificio y devoción, por un lado, y protección y ayuda, por el otro. Muchas divinidades parecen ser, en consecuencia, moralmente ambivalentes o incluso demoníacos en su naturaleza.⁸¹

Podría decirse que hubo dos momentos cruciales en la transformación de la religión china durante la dilatada etapa imperial, uno en la dinastía Han y el otro en época Song (*Sòng Cháo*, 宋朝). En la etapa Han emergieron nuevas ideas acerca de la muerte y la vida del Más Allá que dieron lugar a un cambiante culto de los muertos que sería la piedra de toque en la formación de las religiones salvíficas, tanto las de tradición

realidad. Los acontecimientos en el mundo humano estimulan (*Gǎn*, 感) respuestas (*yìng*, 應) en el cosmos. De modo análogo, las acciones humanas, morales y rituales, evocan respuestas del mundo de lo divino y de los espíritus y deidades que en él habitan. Los errores y faltas humanas provocan signos de oprobio divino, en forma de portentos y presagios, e invitan al castigo, tanto personal como en forma de calamidad conjunta. La resonancia entre ambos órdenes (humano y divino) conlleva el concepto de retribución o reciprocidad (*Bàoyìng*, 報應), análogo al de *karman*.

81 Las deidades Wutong Shen (五通神), propias de regiones meridionales, simboliza la interpenetración de lo divino y lo demoníaco en la cultura religiosa china. Al igual que en la Grecia arcaica es apropiado pensar lo “demoníaco” (los demonios de las plagas o los duendes de las montañas, por ejemplo), como una propensión de los espíritus, dioses y humanos hacia la hostilidad y la malevolencia, más que como una específica categoría de seres divinos. Wutong podían ser buenas o malas; o bien hacer las veces de un curador de enfermedades o bien, en otras ocasiones, actuar como demonios repelentes y siniestros. Puede verse Von Glahn, Richard, *The Sinister Way. The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*, University of California Press, Berkeley, 2004, en especial, pp. 235-238.

indígena (daoísmo), como las importadas (budismo). En época dinástica Song la cultura religiosa fue transformada por un proceso de vernacularización de la práctica ritual y de las artes mágicas, factor que se tradujo en que lo divino fuese más asequible a los seres humanos ordinarios.

Se podría decir que la emergencia de poderes sobrenaturales fue, de modo sucesivo, de la siguiente manera: primero los ancestros, luego los fantasmas y, finalmente, los dioses. Los reyes Shang derivaron su autoridad de los poderes sobrenaturales por mediación de sus ancestros deificados. Los mandatarios, y la entera clase noble, se comunicaban con sus antepasados fallecidos por medio de la adivinación. Proyectaban la jerarquía social y política del ámbito mundano más allá de la muerte y sobre el mundo de lo divino y, además, se dirigían a sus antepasados muertos como espíritus deificados, imaginando que los fallecidos aumentaban, a su vez, su majestad y poder.

La jerarquía divina, organizada en líneas de parentesco, replicaba la secular. Los poderes taumatúrgicos que los soberanos shang podían ejercer a través de la adivinación y los sacrificios ancestrales les capacitaba para obtener buenas cosechas o victorias en las batallas, lo cual, asimismo, les afianzaba su autoridad carismática.

Los Shang creyeron en una deidad suprema conocida como *Di*, (帝) que nunca impuso su voluntad moral sobre la humanidad. Se trata de un dios impersonal, indiferente a los asuntos mortales e inaccesible a las súplicas de las personas. Los gobernantes buscaron favorecer a *Di* a través de la intercesión de sus ancestros deificados, quienes eran los que podían comunicarse de modo directo con el dios supremo. Solamente recibiendo regulares y suntuosas ofrendas sacrificiales los ancestros podían mantener su exaltado lugar dentro del reino de lo divino. En consecuencia, la economía política del estado Shang se fundamentaba en el tributo –en forma de sacrificios– de animales y humanos, de vino, granos y objetos rituales, especialmente vasijas de bronce,⁸² que se ofrecían a los dioses-ancestros a cambio de ayuda y para obtener bendiciones directas de *Di*.

82 En los bronce rituales Shang se representaban imágenes de criaturas fantásticas, espíritus o sacerdotes portando máscaras animalescas. La representación más

La comunicación entre los gobernantes y sus antepasados a través de los procesos de adivinación era crucial para el gobierno, ya que todas las decisiones relevantes se cimentaban en esos oráculos. Los huesos oraculares (textos en hueso) mostraban, así mismo, que los Shang creyeron en numerosas divinidades de la naturaleza, espíritus de los ríos, de las montañas, del fuego, la lluvia o el viento, asociados a determinados lugares. Es probable que tales deidades naturales hayan sido previamente dioses tutelares totémicos de los linajes locales gobernantes. Imponiéndose sobre esos grupos locales, los Shang habrían acogido como suyas esas deidades o espíritus. El soberano, a través de una correcta representación de las acciones rituales, podría manipular a esos espíritus y manejarlos a su voluntad.

La religiosidad Shang no se abocó, por tanto, hacia la mitología porque se centró más en enfatizar los roles prescritos del rito y el parentesco de los ancestros, que en celebrar sus aspectos individuales o contar sus historias vitales.

Las deidades Shang nunca llegaron a ser, en función de lo anteriormente comentado, dioses de las masas, ni de la comunidad como una totalidad. Las ciudades amuralladas Shang fueron, además de capitales políticas, centros culturales, sitios de ubicación de los templos ancestrales, de las tumbas reales y de los linajes nobles. Así, las funciones ceremoniales de los núcleos Shang reforzaban más que mitigaban la estratificación social. La asimilación de dioses locales en el culto ancestral del linaje gobernante daba como resultado la inevitable exclusión de los habitantes plebeyos urbanos (artesanos, esclavos) de la vida religiosa.⁸³ La religión Shang no separaba, en definitiva, entre lo bueno y lo malo, o entre lo divino y lo demónico.

destacada fue, como se mencionó, el *tāotiè*, un zoomorfo fantástico que se distinguía por sus prominentes ojos, colmillos y cuernos, y que solía asociarse con un tirano monstruoso, insaciable de lujuria y avaricia. Las figuras humanas emplumadas, con gorros en la cabeza y máscaras de animales que decoraban las piezas de jade de la cultura neolítica Liangzhu (III milenio a.e.c., en el bajo Yangzi), parece un claro paralelo de las representaciones *tāotiè*.

83 En lo que concierne a la religiosidad Shang, es relevante Vandermeersch, León, *Wangdao ou la Voie royale: Recherches sur l'esprit des institutions de la China*

La religión Zhou concibió una nueva deidad suprema, denominada Cielo, impersonal y todopoderosa. A diferencia del mencionado *Di*, *Tiān* o Cielo se percibió como una deidad inmanente que intervenía en los asuntos humanos. El Cielo subordinaba al rey y a todos los súbditos de éste a una ley moral universal, imponiendo su voluntad sobre la humanidad, seleccionando al gobernante de entre los miembros del reino de los mortales. A través del Mandato del Cielo la autoridad real se sacralizaba, y se subordinaba al soberano a una sanción moral.

La religiosidad Zhou, por lo tanto, renunció a la creencia Shang en el poder carismático de los dioses ancestrales, suplantando el indeleble vínculo biológico entre el rey Shang y sus antepasados con un parentesco metafísico entre *Tiān* y el monarca terrenal.

Es posible que *Tiān* se haya originado como una deidad tutelar del pueblo Zhou, particularmente de su linaje gobernante. Los Zhou hicieron que el rey fuese el único canal de acceso al poder divino. Su mitología prestó escasa importancia a la narración de teogonías y a la creación de un cosmos mundano y de sus mortales habitantes. Los mitos Zhou se focalizaron en lo que significa pasar de un mundo primigenio y caótico con humanos, dioses y bestias mezclados, a otro civilizado y humanizado.⁸⁴ Los antiguos sabios-reyes presentes en las leyendas y las canciones Zhou contribuirían al decisivo avance de la civilización humana, inventando útiles productivos y tecnologías sociales imprescindibles en la cultura, como la agricultura, las leyes, el fuego o los códigos rituales.

Estos reyes, portadores de sabiduría (*en el sentido taoísta, zhēnrén, 真人, persona verdadera o maestro espiritual*), dominaron el mundo natural haciéndolo habitable para el ser humano, establecieron la disciplina y la armonía en la comunidad humana instalando códigos de conducta social, y trajeron orden al cosmos organizando límites que separaban el cielo de la tierra, la civilización de la barbarie y, en esencia, lo humano de lo bestial.

arçaique, (Vol.I). *Structures cultuelles et structures familiales*, École Française d'Extreme-Orient (EFEO), París, 1977-1980, en especial, pp. 125-127.

84 Véase, Birrell, Anne, *Chinese Mythology...Ob.cit.*, en especial, p. 49.

Los sacrificios ancestrales fueron centrales también para la vida religiosa Zhou. Como en época Shang, las ciudades sirvieron de asiento a los linajes nobles e hicieron las veces de centros ceremoniales. Se creía que los antepasados eran espíritus que sentían y que residían en lo alto, al lado del Cielo, ejerciendo influencia sobre las vidas de sus descendientes. Los sacrificios ancestrales tomaron la forma de fiestas comunales celebradas con la presencia física de los antepasados, quienes descendían en el cuerpo de representantes o figurantes para participar de las ofrendas de alimentos.

Tanto las canciones rituales (*Shījīng*, 詩經, *Libro de las Odas*), como las inscripciones en los bronce Zhou, reafirman la idea de que los nobles antepasados eran y actuaban como espíritus poderosos que traían buena fortuna a su parentela viva, les protegían de cualquier enemigo y les garantizaban el disfrute de una vida placentera.⁸⁵ Sin embargo, el significado del culto ancestral cambió, pues para los Zhou la nobleza consistía en la excelencia moral y en la capacidad de desplegar un gobierno virtuoso.

El surgimiento de una aristocracia guerrera y la preeminencia de los conflictos armados entre estados en competencia transformaron, con cierta sutileza, el significado de los sacrificios ancestrales, así como su relación con la autoridad política. Los antepasados siguieron teniendo poder y presencia vital en las vidas de sus descendientes, y la autoridad política se enraizó, de nuevo, en el culto a los ancestros, pero a través de la presentación de *Xuèjì* (血祭) o sacrificios sangrientos, a los espíritus ancestrales en los templos de los antepasados y en los Altares del Suelo (*Dimiàn jìtán*, 地面祭壇). La Guerra se convirtió en

85 Loewe, Michael, "Shih ching 詩經", en Loewe, Michael (Ed.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Institute of East Asian Studies, University of California Berkeley, Berkeley, 1993, pp. 415-423. Sobre los aspectos religiosos públicos, véase Eno, Robert, "Shang State Religion and the Pantheon of the Oracle Texts", en Lagerwey, John & Kalinowski, Marc (Eds.), *Early Chinese Religion: Part One: Shang Through Han (1250 BC-220 AD)*, E.J. Brill, Leiden, 2008, pp. 41-102, en especial, pp. 55-58. En lo que se refiere a las inscripciones, Cook, Constance & Goldin, Paul, *A Source Book of Ancient Chinese Bronze Inscriptions*, Society for the Study of Early China, Cambridge University Press, Cambridge, 2020, en especial, pp. 12-16.

un ritual sacrificial por el cual los descendientes ganaban gloria para el linaje ancestral. La caza, la guerra y el sacrificio cruento de animales llegaron a ser entronizados como una trinidad de liturgias homólogas realizadas al servicio del linaje, que tomaban vida para nutrir a los espíritus ancestrales.

Las inscripciones en los bronce de la época Zhou más antigua retrataban a los ancestros como espíritus poderosos que bendecía a sus descendientes con larga vida y buena fortuna; en tanto que con posterioridad, sobre todo en el período de Primavera y Otoño, las inscripciones magnificaban los méritos y las dignidades de los descendientes, y escasamente se mencionaba a los ancestros.⁸⁶ El culto ancestral en el mencionado período enfatizaba la primacía de los vivos, cuyas hazañas gloriosas aseguraban la prosperidad de las futuras generaciones en nombre de los antepasados, que simbolizaban, eso sí, el legado eterno del linaje.

La cultura guerrera del período de Primavera y Otoño igualó el honor y la virtud con el progreso marcial, no con el pedigrí moral ni con la deferencia al orden ritual. Las relaciones entre estados estuvieron gobernadas ahora por juramentos y pactos santificados por sacrificios de sangre. Se trata de acuerdos y juramentos en los que los ancestros y otros espíritus actuaban como testigos y garantes del cumplimiento de los mismos y como agentes de castigo para los que violasen los votos.

Las relaciones entre vivos y muertos siguieron sufriendo transformaciones mayores. Si bien el aspecto ritual de los ancestros evolucionó en la dirección de una cada vez mayor abstracción y sistematización, ahora se creía que tanto los individuos como los antepasados tenían su propia existencia, su propia alma, y su destino particular en la otra vida. A los ojos de las personas vivas, el fallecido encarnaba cada vez un mayor número de personalidades, aunque su preeminen-

86 En relación con la religiosidad china, resulta muy recomendable, Fenggang Yang & Lang, Graeme (Eds.), *Social Scientific Study of Religion in China: Methodology, Theories, and Findings*, E.J. Brill, Leiden, 2011. Son numerosas las denominaciones referidas a la religiosidad: *mínzú zōngjiào* (民族宗教, religión étnica); *Zhōnghuájìào* (中華教, religión de China); *Shénjiào* (神教, *Shenismo*, una de las más aceptadas); o *mínsú zōngjiào* (民俗宗教, religión indígena o nativa).

cia ritual disminuyese. El culto honorífico de la aristocracia guerrera fortaleció vívidas imágenes de los ancestros como figuras heroicas cuya robusta vitalidad no podía estar circunscrita a los vericuetos de la existencia de los mortales. En ocasiones, los espíritus de los muertos aparecieron como titanes que resplandecían con vestimenta de batalla, aunque la mayoría llevaba una patética existencia como fantasmas que dependían de sus descendientes para su sostenimiento.

Al margen de los sacrificios ancestrales quedaban los fantasmas huérfanos, condenados a una existencia sombría como espíritus perturbados que no conocían descanso.

La cultura de los Zhou Orientales (*Dōngzhōu*, 東周, entre 771 y 221 a.e.c.), fue permeada por el temor a los fantasmas o espíritus de muertos que permanecían en el mundo de los vivos o eran reluctantes a dejarlo. Uno de los propósitos cruciales de la adoración de los ancestros era mantener al muerto en su lugar. Adecuadamente cuidadas, las almas de los muertos podían permanecer en la tumba y no buscaban, entonces, retornar al mundo de los vivos. La razón más probable por la cual los fantasmas de los muertos permanecían más tiempo del debido en el mundo terrenal era porque su propia vida no se había extinguido por completo, dejando un residuo de vitalidad liminal en la forma de un espectro o fantasma. Este hecho era especialmente cierto cuando alguien moría de forma violenta o se suicidaba, o bien cuando un niño fallecía durante su infancia.

Si un espíritu no recibía ofrendas propias de sus descendientes, se veía obligado a retornar al reino mundano en busca de nutrición. La morbilidad de tales fantasmas podía dañar la fuerza vital de alguien vivo, causándole enfermedades o la muerte. Se pensaba que las víctimas de violencia eran proclives a la malevolencia, pues buscaban venganza contra aquellos responsables de sus muertes.⁸⁷

87 La cultura de la violencia y del ciclo sin fin de venganzas, que inspiraba verter sangre, fue nuclear en la cultura de la aristocracia guerrera de los Zhou Orientales, que produjo muchas almas fantasmales, incapaces de hallar paz hasta que las injusticias que habían sufrido hubiesen sido vengadas. En la *Crónica de Zuo (Tradiciones de Zuo)*, abundan historias relativas al accionar de fantasmas vengativos.

En las *Crónicas de Zuo* hay referencias a las almas *po* (魄) y *hun* (魂) que marcan la emergencia de la concepción dualista del alma *post mortem* que llegará a ser crucial en época Han. Los seres humanos poseían una identidad somática y otra psíquica. Al morir, las almas *po* y *hun* se dividían, cada una buscando su propio lugar de reposo. El alma *hun*, espíritu-nube consciente de la persona, salía del cuerpo y se disolvía. El alma *po*, blanca, por su parte, continuaba residiendo con el cuerpo, si bien lo abandonaba también en el momento en que aquel empezaba a degradarse.

A partir del siglo IV a.e.c. las clases nobles se enfrascaron en la idea de escapar de la muerte. Eso explica la proliferación de descripciones de paraísos terrenales poblados por inmortales. En algún tiempo, ellos mismos mortales, los *Xiān* (仙), o inmortales, lograban, tras arduos regímenes de dieta, ejercicios de yoga y la ingestión de elixires, purgar su cuerpo de sus propiedades groseras y se transformaban en seres de luz, etéreos y capaces de ascender a paraísos situados en las nubes. Los *Xiān* alcanzaban así la inmortalidad escapando de la muerte. Se imaginó que estos inmortales vivían en islas remotas o en el monte Kunlun (*Kūnlún Shān*, 崑崙山). Esta montaña estaba situada en el lejano occidente, donde moraba la Reina Madre de Occidente (*Xiwangmu*, 西王母), quien resurgió en la mitología Han como la guardiana de los secretos de la inmortalidad, que únicamente transmitía a los más augustos príncipes del ámbito mortal.

Al decaer la autoridad Zhou también declinó el culto de *Tiān*. Los gobernantes de los estados independientes orientaron su atención a los cultos regionales, sobre todo a las deidades tutelares de sus propios dominios. La noción de un ser supremo que actuaba como árbitro de los destinos humanos persistió, esta vez en la forma de Shangdi o *Tiān Di*. Pero era una deidad, como antaño, distante, inescrutable. Con los fundamentos morales de la monarquía en ruinas, dejó de buscarse el orden moral en el cosmos. Era el inicio del período de los Estados o Reinos Combatientes que derivaría en la primera formación imperial en China, Qin.

El legalismo (*fǎjiā*, 法家), corriente que se impondría bajo el predominio Qin, negaba cualquier fuerza sobrenatural de legitimación moral y política. Pero a pesar de la austeridad y el racionalismo comprometido de la filosofía legalista, los gobernantes de Qin y de sus estados rivales antes de la unificación, confiaban en presagios y profecías que les ayudasen a triunfar en las contiendas entre ellos. El racionalismo escéptico se vio contrabalanceado por una ansiosa búsqueda de un significativo patrón que entendiera los asuntos humanos y cósmicos como un conjunto.

Hombres letrados se acercaron a las cortes de los monarcas más poderosos para ofrecerles conocimiento esotérico y formulaciones mágicas que les capacitasen para alcanzar una inmortalidad política y también personal. Estos maestros de las artes ocultas (*fāngshì*, 方士), poseían un extenso repertorio de habilidades mánticas cuya eficacia descansaba en un fundamento ontológico común, la cosmología correlativa.

Se ha dicho, finalmente, que la unidad esencial de la religiosidad china debe encontrarse en un substrato chamanístico que subyace bajo las distintas tradiciones.⁸⁸ Sobre este enunciado, se ha hecho un ligero complemento, advirtiendo que la posesión espiritual, mediada por *fashi* (法師, maestros del ritual) dentro del contexto de los rituales de exorcismos y terapéuticos, fue la base común de la práctica religiosa china de la antigüedad.

88 Con relación a los aspectos relacionados con el chamanismo, el esoterismo y la inmortalidad, Lagerwey, John, *China: A Religious State*, University of Hong Kong Press, Hong Kong, 2010, pp. 15-37; Ngo Van Xuyet, *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*, Librairie You-Feng, París, 2002, en especial, pp. 43-47; y Weller, Robert & Shahar, Meir (Eds.), *Unruly Gods. Divinity and Society in China*, University of Hawai'i, Honolulu, 1996, p. 136; 145 y ss.



SANXINGDUI Y QIJIA. PROLIFERACIÓN DE CULTURAS DEL BRONCE

Sanxingdui (Montículo de la Triple Estrella), es una cultura principal de la Edad del Bronce en China, cuyo principal emplazamiento arqueológico se encuentra en la provincia de Sichuan. Aunque el hallazgo se remonta a finales de los años veinte del pasado siglo, fue en los ochenta cuando se excavó el sitio, en el que aparecieron objetos de bronce de gran relieve, datados entre los siglos XII y XI a.e.c. El yacimiento tipo fue identificado con el antiguo reino de Shu (*Shǔ*, 蜀), en la llanura aluvial de Chengdu.

En conjunción con las tumbas Xingan (*Xìng'ān mù*, 興安墓) en Jiangxi, Sanxingdui ha desafiado la narrativa oficial que afirmaba que la civilización china se había expandido desde las llanuras centrales del río Amarillo, lo que ha dado pie a que los investigadores hayan adoptado ahora la idea de la presencia de múltiples centros de innovación como factores ancestrales clave de la cultura china. El sitio arqueológico, en Nanxing (Guanghan, Sichuan), en las bancadas del río Yazi, ha evidenciado la presencia de una ciudad amurallada (datada en torno a 1600 a.e.c.), en la que se han recuperado objetos en bronce y

en piedra en hoyos sacrificiales, del tipo esculturas con rostro animalesco, campanas, animales como dragones, aves o serpientes, hachas, máscaras y esculturas de personajes masculinos.

Algunos cinturones y máscaras estaban hechos de oro, mientras que ciertas hachas, anillos y cuchillos, de jade. También aparecieron objetos en marfil y conchas de moluscos. El estilo artístico, totalmente novedoso, fue lo que más atención despertó entre los investigadores, pues era desconocido en el arte de China hasta entonces.

Los animales, relacionados desde el Neolítico con los cuadrantes celestiales, los orientes y las estaciones, esto es, el dragón, el tigre, la serpiente y los pájaros, predominan en Sanxingdui, lo que implicaría que los bronzes podrían simbolizar el universo. Se debate, a falta de registros escritos, si tales bronzes eran parte de algún ritual orientado a la comunicación con los espíritus del universo o con los ancestros. Por su lado, los jades de esta cultura parecen correlacionarse con los seis tipos de jades rituales de la antigüedad en China,⁸⁹ asociados a los cuatro puntos cardinales principales, además de: al cielo y la tierra.

En las campañas de excavación efectuadas entre 2011 y 2016 ha salido a la luz la sección norte de la muralla de la ciudad (que podía ser parte de dos pequeños asentamientos previos), además de unos pocos objetos en oro y jade. El sitio permanecía próspero, sin duda, durante el período antiguo de la dinastía Zhou, entre 1050 y 771 a.e.c.

Los hallazgos de mayor relevancia aquí han sido las máscaras y las cabezas de bronce (éstas con máscaras cubiertas de láminas de oro), que presentan rasgos humanos angulosos y ojos oblicuos de gran tamaño, algunos de los cuales muestran las pupilas oculares salientes y grandes orejas. Este diseño pudiera indicar que tales cabezas se ubicaban sobre soportes de madera, en forma de tótems, y tal vez se cubrían de algún tipo de vestimenta. Otros objetos de bronce incluyen pájaros con picos parecidos a los de aves rapaces como águilas, ade-

89 Véase Pope-Hennessy, Una, *Early Chinese Jades*, Read Books, Lightning Source, Vergne, TE, 2008, sobre todo el capítulo 4.

más de sierpes y tigres; máscaras zoomorfas; campanas y elementos decorativos, en forma de rayos de bronce y de escudos.⁹⁰

Algunas otras culturas de Sichuan pudieron estar muy próximas a Sanxingdui. Es el caso de la cultura Jinsha (*Jīnshā*, 金沙), cuyo yacimiento fue descubierto accidentalmente en 2001. El sitio floreció alrededor del siglo XI a.e.c., siendo los objetos allí hallados muy parecidos a los desenterrados en Sanxingdui. Han aparecido objetos de marfil, artefactos de jade, piezas de bronce y de oro, además de tallados en piedra. Parece plausible que esta cultura Jinsha haya sido una fase final de la cultura Sanxingdui, representando una relocalización del poder político central en el reino Shu.

La cultura pudo colapsar debido a desastres naturales, ya que se han hallado evidencias de inundaciones masivas y de movimientos telúricos (se ha registrado en los textos un terremoto en 1099 a.e.c. en la capital de la dinastía Zhou, en Shaanxi), pero también por la presencia invasora de otras gentes de cultura diferente.

La cultura de la Edad del Bronce, conocida como Qijia (*Qíjiā wénhuà*, 齐家文化), y datable entre 2200 y 1650 a.e.c. se desarrolló en la región de Gansu y del Qinhai oriental, teniendo como epicentro la localidad de Lanzhou. El nombre, otorgado en 1923, procede de las ruinas del sitio *Qí jiā píng* (齊家坪).⁹¹ La cultura que la precedió en

90 Zhangyi, Zhu & Qing, Zhang & Fang, Wang, "The Jinsha Site: An Introduction", *Journal of East Asian Archaeology*, 5 (1), 2003, pp. 247-276. Sobre los objetos de la cultura material, véase Te Winkle, Kimberley, "A Sacred Trinity: God, Mountain, and Bird Cultic Practices of the Chengdu Plain", *Sino-Platonic Papers*, 149 (Mayo, 2005), en especial, pp. 13-15. Asimismo, Liu Yang & Capon, Edmund (Eds.), *Masks of Mystery...Ob.cit.*, pp. 121-122.

91 En 2008, el *Instituto Provincial de Reliquias Culturales y Arqueología de Gansu* (*Gānsù shěng wénwù kǎogǔ yánjiū suǒ*, 甘肅省文物考古研究所), encargó a *Shaanxi Longteng Exploration* que perforará sistemáticamente el sitio Qijiaping. Se encontraron reliquias culturales (casas, estufas, hornos cerámicos, tumbas), unos restos que se consideraron ruinas pertenecientes a la cultura Qijia. Además de las tumbas encontradas, había sitios de casas relativamente concentradas, hornos y fosas de ceniza, además de acequias esporádicas. Unos años después, en 2013, Chen Yue escribió su tesis doctoral centrada en el sitio. En ella se discutieron las etapas y los orígenes de la cultura Qijia. La tesis se basa en el análisis de la cerámica. Divide el sitio Qijiaping en tres períodos, mientras que la cultura Qijia se parcela en cuatro etapas. Los períodos Qijiaping del

la zona fue la cultura Majiayao, caracterizada asimismo por el trabajo metalúrgico. En consecuencia, Qijia es la sucesora de Majiayao en el Gansu oriental y central, así como en el Qinhai oriental.

Si bien en un principio se creyó que Qijia fue la primera cultura neolítica del Gansu, lo cierto es que posteriores excavaciones han demostrado que parte de la cultura Qijia no fue más que una sucesora de la occidental cultura de Yangshao, al mismo tiempo que ciertas fases posteriores de la cultura de Longshan del área en la que se distribuyó la cultura Qijia existieron con la influyente presencia de la cultura Andronovo (2000-1200 a.e.c.).

La cultura Machang, floreciente entre 2500 y 2000 a.e.c. a lo largo del río Amarillo, y que fue una consecuencia de la cultura Banshan (*Bànshān wénhuà*, 半山文化) era, en parte, contemporánea de la cultura Qijia. Aunque eran bastante diferentes, hubo un intercambio cultural entre ambas. Se puede añadir, además, que determinados estudiosos consideran la cultura Machang como una fase de la cultura Majiayao, más extensa y que, en consecuencia, también Qijia deriva de la cultura Machang.

Se trata de una cultura sedentaria, fundamentada en la agricultura y la cría de cerdos, empleados en los sacrificios. Los

uno al tres pertenecen a la segunda, tercera y cuarta etapa de la cultura Qijia, respectivamente. El cementerio Qijiaping debe pertenecer al último período Qijia. La tesis de Chen Xiao también señaló que, a partir de la segunda fase de la cultura Qijia, el centro de distribución de la cultura comenzó a cambiar hacia la cuenca del río Tao. Chen Xiao analizó en detalle, finalmente, más de cien tumbas Qijiaping excavadas. Dividió la cerámica de Qijiaping en tres grupos, A, B y C, coexistiendo los tres. El grupo A es el cuerpo principal, y los grupos B y C apenas se ven, o rara vez, en otros sitios culturales Qijia. La tumba individual Qijiaping (M20) coexiste con la cerámica de la cultura Siwa (*Siwā wénhuà*, 寺洼文化), similar al descubrimiento del sitio Mogou (磨沟), lo que demuestra que la cultura Qijia tardía y la cultura Siwa temprana de la cuenca Taohe se superponen, al menos, parcialmente. Al respecto, Debaine-Francfort, Corinne, *Du Néolithique à l'âge du bronze en Chine du Nord-Ouest: la culture de Qijia et ses connexions*, Éditions Recherches sur les Civilisations, París, 1995, en específico, pp. 284-285; Liu, Li & Chen, Xingcan, *The Archaeology of China: From the Late Paleolithic to the Early Bronze Age*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, sobre todo, p. 325; y Fitzgerald-Hubert, Louisa, "Qijia and Erlitou: the question of contacts with distant cultures", *Early China*, 20, 1995, pp. 17-68.

habitantes pertenecientes a esta cultura domesticaron caballos y fueron capaces de practicar la adivinación oracular. Sus hachas y cuchillos metálicos parecen apuntar a una cierta interacción con poblaciones centroasiáticas y siberianas, en especial con el complejo cultural Seima-Turbino.⁹² Algunos de los más arcaicos espejos en cobre y bronce hallados en contextos arqueológicos en China serían confeccionados por esta cultura.

Son más de trescientos cincuenta los sitios relacionados con Qijia (unos pocos en la Mongolia Interior y en la provincia de Ningxia), sobreimpuestos a los de Majiayao, destacando Qinweijia, Lajia, Dahezhuang y Huangniangniangtai, en los que han salido a la luz objetos de cobre, estaño y bronce, además de cerámica. La cerámica, en buena parte piezas rojizas, fue hecha a mano. Aunque con sus rasgos estilísticos propios, la cerámica muestra elementos comunes de la cultura Majiayao y de la cultura Longshan de la región de Shaanxi. Típico de la cerámica Qijia son las jarras con cuello estrecho y dos asas verticales curvas con un pico ensanchado. Algunas piezas aparecen pintadas con rombos o modelos reticulados, en ocasiones con presencia de ranas estilizadas.

Las gentes Qijia se asentaban en pequeños poblados de casas rectangulares construidas a nivel del suelo, con presencia de cementerios adyacentes. Los hogares, redondos o cuadrados, podían estar en el interior o el exterior de las viviendas. Los techos estaban soportados por pilares. Los fallecidos se inhumaban en tumbas individuales, acompañados de bienes funerarios en la forma de herramientas hechas en hueso o de piedra, mandíbulas de cerdos, vasijas cerámicas y huesos oraculares. En estos cementerios se hallaron evidencias de rocas y sacrificios de animales dispuestos en círculo.

Las herramientas propias de la cultura Qijia eran realizadas básicamente de piedra y hueso. Es el caso de utensilios de comer en

92 Cf. An, Zhimin, "The Bronze Age in eastern parts of Central Asia", en Dani, Ahmad Hasan & Masson, Vadim (Eds.). *History of Civilizations of Central Asia*, Vol.1. *The Dawn of Civilization: Earliest Times to 700 B.C.*, UNESCO, París, 1992, pp. 308-325, en especial, pp. 311-313.

forma de cuchara o de cuchillos. Parece posible, aunque no es seguro, que la cultura Qijia haya sido el origen del procesamiento del cobre en la zona de Gansu. Alrededor de cincuenta artefactos de cobre fueron encontrados en cuatro sitios, incluyendo punzones, cuchillos, hachas y cinceles, así como joyas (anillos y pendientes). Los objetos eran forjados o fundidos en moldes, y el cobre era ocasionalmente aleado con plomo o estaño.⁹³ Las excavaciones realizadas en el sitio de Huoshaogou (*Huǒshāo gōu*, 火烧沟), perteneciente a una cultura sucesora de Qijia, sacaron a la luz gran cantidad de objetos de cobre. Incluso la cultura Erlitou pudo haber adoptado la técnica de procesamiento de cobre de la cultura Qijia, desarrollándola más.

El cementerio cultural en Mogou (condado de Lintan, Gansu) y perteneciente a la cultura Qijia, fue excavado desde 2008. Se han encontrado allí más de mil tumbas. El área fue habitada durante la primera mitad del segundo milenio a.e.c., encontrándose gran cantidad de objetos funerarios, del tipo adornos y utensilios de hueso, conchas, objetos metálicos y vasijas de cerámica.

Hasta la fecha actual, este lugar representa el mayor descubrimiento acumulado de objetos de cobre y bronce atribuibles a la cultura Qijia. Los hallazgos son principalmente cuchillos y adornos como pendientes, cuentas y botones. Algunos tipos específicos de objetos, caso de torques y brazaletes, no se habían encontrado anteriormente. Unos pocos artículos serían fabricados por fundición y por forja en caliente. También fueron excavados recientemente en el cementerio de Mogou un par de fragmentos de hierro. Se han fechado en el siglo XIV a.e.c.

Las ofrendas funerarias de la cultura Qijia incluyen magníficos ejemplos de cerámica y ornamentos personales. Los arreglos de los

93 Sobre los útiles, véase, Kunlong, Chen & Xu, Jianwei, "Recent Research on Early Bronze Metallurgy in Northwest China", en Paul, Jett (Ed.), *Scientific Research on Ancient Asian Metallurgy*, Freer Gallery of Arts, Washington, 2012, pp. 37-46; y Chen, Jianli & Mao, Ruilin & Wang, Hui & Chen, Honghai & Xie, Yan & Qian, Yaopeng, "The iron objects unearthed from tombs of the Siwa culture in Mogou, Gansu, and the origin of iron-making technology in China", *Wenwu*, n^o 8, 2012, pp. 45-53, sobre todo, pp. 49-50.

ajuares de los entierros y sus características asociadas dicen mucho acerca de las creencias religiosas, aunque los mismos todavía no se han estudiado a fondo. Los enterramientos deben proporcionar, sin duda, información fiable sobre la vida social y política de esta cultura.

En las últimas fases de la cultura, Qijia se desplazó desde el oeste y vio reducida su población. Es probable, a decir de algunos estudiosos, que la cultura Siwa sea la descendiente directa de la cultura Qijia. Incluso, también se piensa que la cultura Kayue (*Kǎyue wénhuà*, 卡约文化) se desarrollaría a partir de la sección occidental de la cultura Qijia.

En agosto del 2015, los arqueólogos descubrieron en Lajia evidencias de un desastre que se remonta a la Edad de Bronce en la provincia de Qinghai. Los investigadores opinan que un terremoto y las subsiguientes inundaciones del río Amarillo asolaron la ciudad. Hay restos petrificados de personas (una mujer y tal vez su hijo abrazándose), así como de otras acurrucadas para intentar sobrevivir al desastre.⁹⁴

Factores sociales y ambientales pudieron haber contribuido al desarrollo de un conflicto durante la Edad de Bronce temprana en el noroeste de China. Esta conclusión deriva del análisis de ciertos traumas violentos en restos esqueléticos humanos del cementerio Qijia. La cultura Qijia tuvo su desarrollo durante un dramático período de cambio social, tecnológico y ambiental. La evaluación osteológica de más de trescientos individuos, adultos y no adultos, del sitio de Mogou, ha demostrado la presencia de lesiones que indican violencia, incluido traumatismos por objetos contundentes o punzantes.

Se encontraron lesiones violentas en varios individuos, sobre todo hombres adultos. No obstante, no se halló evidencia de trauma en niños. Se encontró traumatismo craneal en ciertos individuos adultos. Esta letalidad, además del hecho de que los individuos con trauma eran predominantemente hombres, sugiere una violencia intergrupala,

94 Los resultados de ADN han indicado, no obstante, que los restos esqueléticos de un adulto y un niño encontrados encerrados en una suerte de abrazo a fines del Neolítico o principios de la Edad del Bronce en Lajia no son, de hecho, madre e hijo.

del tipo peleas, asaltos o guerras.⁹⁵ Algunos factores sociales y ambientales pudieron haber contribuido a este conflicto, aunque se necesitan datos arqueológicos y paleoambientales sistemáticos para desenmarañar los numerosos factores causales potenciales.

95 Chen, Honghai, "The Qijia culture in the upper Yellow River valley", en Underhill, A.P. (Ed.). *A Companion to Chinese...*, *Ob.cit.*, pp. 105-124.



JADES Y BRONCES. ARTE RITUAL

Los bronceos chinos tuvieron una significativa importancia ritual y política durante las dinastías Shang y Zhou, perdiendo luego su carácter simbólico-religioso, aunque manteniendo el estético. Fueron soporte de relevantes motivos decorativos, en especial el dragón, los motivos florales y geométricos, además de la denominada máscara *tāotiè*, presumiblemente un recuerdo de los antecedentes chamánicos de la cultura china en el Neolítico y la Edad del Bronce. Muchos de ellos servían para contener vino o agua.

En términos generales, los metales, así como el jade, se emplearon para fabricar herramientas, armas y vasijas, usándose para manifestar el prestigio de una minoría en una sociedad ya estratificada. La fabricación de objetos de bronce, probablemente por grupos de especialistas de carácter hereditario, representa un momento fundacional de la cultura china. La tecnología del trabajo en bronce se desarrolló en un primer momento en las llanuras septentrionales, en el entorno del río Amarillo, hacia mediado el II milenio a.e.c. Los bronceos meridionales, de formas animales como elefantes y tigres, suponen desarrollos independientes, aunque a partir de las técnicas del norte. Se usaron,

en buena medida, en festividades regias, sacrificios a los antepasados y en contextos funerarios.

Las vasijas de bronce de la dinastía Shang fueron enterradas en las tumbas. No obstante, su uso primario se realizó en banquetes con alimentos ofrecidos a los ancestros reales en los templos. Los reyes Zhou, por su parte, usaron los presentes de bronce como una recompensa a sus seguidores. Al lado de los jades o los carros, representan, sin lugar a dudas, un estilo de vida aristocrático. A lo largo del I milenio a.e.c. los bronce se fueron aislando progresivamente de la observancia religiosa, asociándose con el consumo suntuario, llegando a ser bienes comprados en talleres independientes.⁹⁶ Esta evolución está conectada con una serie de cambios en las creencias religiosas en el seno de las clases superiores, momento en el que la tumba se convierte en una morada y en puerta hacia la otra vida. Aparecen ahora en las tumbas representaciones de animales y de personas, así como objetos en madera, textiles hechos en seda y cerámica. Los nuevos poderes espirituales no son ya los ancestros de los fallecidos.

No existe duda razonable, por tanto, de que los artesanos chinos hicieron originales aportes a la tecnología del bronce, así como sobre su funcionalidad y ornamentación. Los motivos básicos de la decoración son animalísticos, con máscaras figurativas y temáticas no mitológicas, como cabezas de ciervos o rostros humanos, además de representaciones de animales míticos. Tales representaciones se refieren a animales vinculados con el sacrificio, en tanto que muchas de dichas vasijas estaban destinadas a tal fin.

Además, también aparecen inscripciones en las vasijas, grabadas en el interior, al menos desde mediados de la dinastía Shang. En las

96 En lo que se refiere a los orígenes de la tradición del bronce en China, Liu, Ruiliang & Pollard, Mark & Rawson, Jessica & Tang, Xiaojia & Bray, Peter & Zhang, Changping, "Panlongcheng, Zhengzhou and the Movement of Metal in Early Bronze Age China", *Journal of World Prehistory*, 32 (4), 2019, pp. 393-428, concretamente, p. 398; y sobre las referencias funerarias, Rawson, Jessica, "Ancient Chinese ritual bronzes: the evidence from tombs and hoards of the Shang (c. 1500-1050 BC) and Western Zhou (c. 1050-771 BC) periods", *Antiquity*, 67, 257, 1993, pp. 805-823, en especial, pp. 811-813.

mismas se registraba la ocasión para la que la pieza fue realizada, por qué motivos y para quién fue confeccionada. Se constata, entonces, un vocabulario de caracteres de estilo pictórico, lo cual remarca las cualidades estéticas de la escritura arcaica. La información de las inscripciones, en especial en la etapa dinástica Zhou, propició que los broncees adquiriesen el valor de fuentes literarias, esenciales para el estudio de la historia de estos períodos.⁹⁷ En la época Zhou, los broncees se transformaron en un símbolo honorífico de rango y posición social, perdiendo su anterior carácter hierático, de forma que la decoración se fue paulatinamente secularizando.

Un rasgo clave es el carácter simbólico presente en los antiguos broncees. En la China septentrional, el rayo y el trueno, anuncios ambos de lluvias primaverales que propician la fructificación del grano, se asociaban con el aspecto visual y sonoro, respectivamente, del bronce.⁹⁸

Los broncees Shang se relacionan, en el ámbito funerario, con el jade. Este material, como también otras piedras finas duras, que procedían de Asia central, en especial de Ferghana, adquiere una significación mística. Se creía que el jade era indestructible, de ahí su especial valor funerario. Se ornamentan con diversos motivos: de media luna, motivos abstractos en forma de meandros y máscaras, entre otros. El jade, más precisamente la nefrita, se usó por primera vez en las culturas del Neolítico entre el VI y V milenio a.e.c. Esta roca de extrema dureza y que debía ser trabajada con métodos abrasivos, fue asociada con el poder, tanto el temporal, en el sentido de controlar los recursos, como el espiritual. Los objetos más distintivos se encuentran en las tumbas de los yacimientos de la cultura Liangzhu, en especial los discos *bì*, lo cual sugiere que podrían estar marcando diferencias de

97 En lo tocante al rol social, político y religioso desempeñado por el bronce en la antigua China, véase Clunas, Craig, *Art in China*, Oxford University Press, Nueva York, 2009, en especial, pp. 16-28; y Tregear, Mary, *El arte chino*, edic. Destino, Barcelona, 1980, en particular, pp. 23-25; y 35-36.

98 Sobre el valor simbólico y el referente de conocimiento, véase Deydier, Christian, *Les Bronzes chinois: le guide du connaisseur*, Office du Livre-Société Française du Livre, Friburgo & París, 1980, sobre todo, pp. 18-27.

estatus.⁹⁹ Como objetos significativos, los jades serían portadores de significados.

Algunas de las piezas destacadas confeccionadas en jade y en bronce son el *zhulong* (*zhūlóng*, 玉猪龙), el dragón-cerdo, realizado en jade, y el *liding* (*Lǐ dǐng*, 李鼎) una vasija de sacrificio (祭器), recipiente funerario hecho en bronce. *Zhulong* es una criatura mágica, con cuerpo de serpiente enrollado en torno a un orificio que culmina en una cabeza de cerdo. Este híbrido zoomorfo refleja la sociedad de agricultores del Neolítico chino. La cultura Hongshan, del IV milenio a.e.c., en el nordeste de China, produjo abundantes *zhulong*, mientras que en la región central oriental la emergencia de la cultura Liangzhu se centró más en los útiles *cóng* (琮). El *cóng*, con su sección cuadrada y circular, simboliza el cosmos. Es el más típico objeto de la cultura Liangzhu, que pudo haber sido empleado para ofrecer sacrificios al dios de la tierra. Esta serie de objetos parece revelar la presencia de un matriarcado en la sociedad Hongshan, pues figuras de cerámica femeninas embarazadas han aparecido al lado de *zhulong*.¹⁰⁰ Algunos de estos objetos fueron hallados en santuarios, por lo que se cree que en ellos se realizaban cultos a la diosa madre.

99 Los jefes tribales debieron portar los *bì* como símbolos de autoridad. Durante las dinastías Shāng y Zhou proliferaron los discos de jade, por lo cual reyes y nobles de ambas dinastías los llevaban consigo o los utilizaban para decorar sus dependencias como un símbolo de poder y autoridad real. A partir de la dinastía Shāng, no obstante, comenzó a ser más común que estos discos de jade se depositaran en las tumbas. Habitualmente se ubican sobre el pecho o el abdomen del fallecido e, incluso, en su espalda. Véase Forsyth, Angus, "Neolithic Chinese Jades", en Keverne, Roger (Ed.), *Jade*, Van Nostrand Reinhold, Nueva York, 1991, pp. 88-109, y Yasunari Kitaura, *Historia del arte en China*, edit. Cátedra, Madrid, 1991, en especial, pp. 27-36, y 44.

100 Sobre estas piezas y sus significados, Childs-Johnson, Elizabeth, "Jades of the Hongshan culture: the dragon and fertility cult worship", *Arts Asiaticques*, 46, 1991, pp. 82-95, en concreto, pp. 88-90; y Chang, Kwang-Chih, "The animal in Shang and Chou bronze art", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 41 (2), 1981, pp. 527-555, sobre todo, p. 531. En relación con las referencias simbólicas, es de gran utilidad, Whitfield Roderick, (Ed.), *The Problem of Meaning in Early Chinese Ritual Bronzes*, edit. SOAS, Colloquies on Art & Archeology in Asia, 15, Londres, 1993, en especial, pp. 12-19.

El *liding*, un recipiente funerario, está compuesto de tres cabezas de carnero yuxtapuestas, que cumplen la función de pies de apoyo. A fines del Neolítico el cordero se consideraba un animal con un aura mágica, de ahí que fuera habitualmente sacrificado en ocasión de los funerales, en los que se enterraba su cabeza al lado del difunto. En la fase Yin (殷) de la dinastía Shang comenzaron a realizarse objetos con forma de animales que se añadieron al repertorio de formas cerámicas y de artefactos de bronce. Este recipiente tenía la función de calentar comida. Ya bajo la preeminencia de los Shang, el culto al ancestro real asumió un papel fundamental en la vida religiosa y política, de ahí que los bronceos desempeñaran verdaderos símbolos de poder.

Entre los motivos representados destaca la denominada máscara *tāotiè* y el dragón. Los estudiosos de la época Song (*Sòng Cháo*, 宋朝), dieron el nombre *tāotiè* a un motivo decorativo a partir de una criatura citada en algunos textos antiguos. Se trataba de un monstruo cuyo cuerpo iba sufriendo un proceso de destrucción a medida que devoraba a un ser humano. Su denominación evocaba a un Devorador de Monstruos, concretamente de aquellos desterrados de la superficie de la tierra por los sabios emperadores míticos de la antigüedad, lo que significaba que se convertía en un protector contra los espíritus malvados. El carácter feroz y devorador de esta criatura se asoció a un motivo misterioso compuesto, cuyo origen y función es un enigma.

Entendido como una máscara terrorífica de animal, con poder de protección, muestra semejanzas con figuras míticas y totémicas de las culturas amerindias. Su derivación, en cualquier caso, pudo haber sido a partir de los motivos presentes en los jades funerarios de las culturas neolíticas del sudeste de China. Los motivos geométricos (espirales, meandros), sobre el cuerpo de estas criaturas, formaban motivos conocidos como “de las nubes” o “del trueno”. Algunos letrados de épocas posteriores establecieron su correspondencia con la etimología de los pictogramas relacionados con el campo semántico de vocablos referentes a la naturaleza, como el rayo, la lluvia o el trueno, entre otros fenómenos atmosféricos.

El *tāotiè*, en sus formas simples, más arcaicas, presenta dos elementos redondos, con cierto relieve, que evocan los ojos, y que se encierran en una red de líneas de trazado variable. Ya en sus formas evolucionadas, los ojos parecen surgir de un rostro, completado, en ocasiones, por una mandíbula superior con colmillos, patas con garras, orejas, cejas y cuernos. Todos estos elementos se subdividen simétricamente por una nervadura central vertical. Así, el *tāotiè* puede descomponerse en dos partes, cada una de las cuales podría representar un animal de un sólo pie y visto de perfil (el *kuí*, 夔, ser mítico o demonio de los letrados Song). Considerado como una máscara animal de aspecto terrorífico y con poder protector, el *tāotiè* ha sido interpretado de múltiples modos. En ciertos casos, se han pretendido ver semejanzas con ciertas figuras totémicas o míticas de culturas alejadas y externas a China, caso de las culturas amerindias de Norteamérica; en otros, se ha pensado que pudo derivar de algunos de los motivos de los jades funerarios de las culturas del Neolítico del sudeste de China.¹⁰¹

Con mayor seguridad, podemos decir que se observa una tendencia a combinar entre sí formas tomadas de distintos animales, sean estos reales o no, en la configuración del *tāotiè*, lo que conduce, irremediablemente, a que no se le pueda asimilar con un ser o entidad concreta. A veces, en la superficie de un objeto de jade o de un bronce, sus formas parece que se desmembran para luego recomponerse otra vez, produciendo, según el ángulo visual que usemos, nuevas y pintorescas figuras, formando más que probables anatropismos.

La criatura mítica del dragón, controladora de la lluvia, ríos y mares, ayudante de héroes y símbolo del poder y la energía divina, es uno de los actores destacados dentro de la mitología china y de la religiosidad popular. El dragón chino, símbolo de energía primordial, es considerado una fuente de poder, especialmente positiva, en tanto

101 Con relación a esta figuración, véase Kesner, Ladislav, "The taotie reconsidered: Meanings and functions of Shang theriomorphic imagery", *Artibus Asiae*, 51 (2), 1991, pp. 29-53, en particular, pp. 34; 47. En lo concerniente a los jades funerarios, es esencial Demattè, Paola, "The Chinese Jade Age: Between antiquarianism and archaeology", *Journal of Social Archaeology*, 6, 2006, pp. 202-226, en concreto, pp. 206-208.

que simboliza la capacidad humana de combinar las fuerzas naturales con intenciones creadoras. Representa el poder espiritual elevado, lo sobrenatural y el infinito, pero también simboliza el cambio, la transformación y, en consecuencia, los ritmos de la naturaleza. En la imaginería popular el dragón vuela en el cielo, fabrica nubes con su aliento y tiene habilidades milagrosas.

Su arcaico poder procede en China de la ancestral consideración de las cimas montañosas, como el dorso de un dragón dormido, que en cualquier momento puede despertar, y de que en la naturaleza podemos encontrar, y rastrear, ciertos senderos energéticos o líneas de dragón, que se señalaban como lugares propicios. La práctica de esta geomancia, todavía hoy empleada, facilitó la construcción de tumbas para el descanso eterno de los emperadores.

Es muy probable que el origen de los dragones chinos se encuentre en la unificación de diversas tribus con sus respectivos tótems durante el Neolítico y la Edad del Bronce, como parece haber ocurrido en la conformación de la semi-mítica dinastía Xia. De hecho, la expresión “descender del dragón” es utilizada, en ocasiones, como una seña de identidad étnica. Culturas neolíticas significativas, como Yangshao, Hongshan y Liangzhu emplearon su imagen en objetos de jade y otros materiales.¹⁰² Algunos ejemplos de dragones y tigres fueron desenterrados en tumbas como las del cementerio Xishuipo (*Xīshuǐpō*, 西水坡) en la provincia de Henan, datado en 6400 a.e.c. Su imagen, vinculada con animales reales, como la serpiente, los cocodrilos y hasta los peces, se sistematiza en la época Han (206 a.e.c.-220), momento en que es descrito como un ser con cuerpo de sierpe, con escamas, cuernos y ojos demoníacos.

Uno de los prototipos del dragón lo identifican con el cocodrilo o con el cauce de un río, aunque bien pudiera ser el recuerdo de las imá-

102 En lo que se refiere a los valores estéticos y funerarios del jade, véase James, Lin, *The Immortal Stone-Chinese Jades from the Neolithic Period to the Twentieth Century*, Scala edic., Londres, 2000, en específico, pp. 43-58; Rawson, Jessica, *Chinese Jade Throughout the Ages*, Albert Saifer, Londres, 1975, sobre todo, p. 101; y Childs-Johnson, Elizabeth. (Ed.) *Ritual and Power: Jades of Ancient China*, China Institute of America, Nueva York, 1988, pp. 67-78.

genes mezcladas de diferentes animales, como la serpiente, el ciervo o el caballo, lo que redundaba en la mencionada idea de que su esencia se encuentra en la combinación de tótems que en principio pertenecían a diferentes tribus que acabaron integrándose en el arcaísmo chino.¹⁰³ En todos los casos, de hecho, desde un punto de vista semántico, iconográfico y mítico-simbólico, el dragón se emparenta de manera cordial con la serpiente, de la que es prácticamente indistinguible. Su forma, híbrida con cuerpo humano, muy presente en el arte y la literatura, se hizo patente en imágenes de personajes míticos como Nüwa (女媧) y Fúxī (伏羲), Pan Gu (盤古), Yan Di (炎帝) o en la parafernalia militar de Huangdi o Emperador Amarillo.

En el *Shanhai Jing* (山海經, *Libro de los Montes y los Mares*) y en el *Hòu hànshū* (後漢書, *Historia de la Dinastía Han Oriental*), del siglo IV, aparecen algunos dragones famosos. Uno de ellos es el dragón que responde (*Yinglóng*, 應龍), quien ayudó a Huangdi en su lucha con el monstruo Chiyou; otro es Zhulong o Zhuyin (*Zhú lóng*, 燭龍, dragón antorcha), quien compuso el universo con su cuerpo. En estos textos, muchas historias míticas conectan héroes con dragones para explicar su milagroso y mágico nacimiento, lo que significa que muchos de esos personajes heroicos, como Yáo (堯), Huangdi, Shénnóng (神農) o Shùn (舜), heredaron los poderes del dragón.

En el *Zuo Zhuan* o *Crónica de Zuo* (左傳), de Zuo Qiuming (*Zuǒ Qiūmíng*, 左丘明), se mencionan historias de domadores de dragones, personas que eran capaces de controlarlos, entenderlos y educarlos, hasta convertirlos en servidores reales.¹⁰⁴ No obstante, no debemos olvidar que algunos dragones no desempeñaron roles benéficos para la humanidad, sino que fueron perjudiciales y trajeron desastres a

103 Sobre los aspectos simbólicos de los animales míticos y reales, puede verse Oliveira Lopes, Rui, "Securing the Harmony between the High and the Low: Power Animals and Symbols of Political Authority in Ancient Chinese Jades and Bronzes", *Asian Perspectives*, 53 (2), 2014, pp. 195-225, en especial, pp. 203-206.

104 Cf. Hu Zhihui & Chen Kejiang, *Zuo zhuan* 左传, Hunan renmin chubanshe, Changsha, 1996, p. 11; Una interpretación sustanciada, Fong, Wen (Ed.), *The great Bronze Age of China: an exhibition from the People's Republic of China*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1980, en concreto, pp. 20-27.

las comunidades. Es el caso del dragón negro, muerto por Nüwa, que causó un cataclísmico diluvio que sólo la poderosa diosa pudo detener.





EPÍLOGO

Las distintas y numerosas culturas del Neolítico se establecieron en China aprovechando los inmensos territorios controlados por las cuencas de los grandes ríos. Algunas de tales culturas fundieron el cobre y emplearon los textos oraculares en hueso. Hornos, altares, vasijas cerámicas, cementerios y diversos utensilios pétreos conforman las estructuras y buena parte de la cultura material de las primeras aldeas neolíticas chinas, comunidades agrícolas (constituidas hacia el 7000 a.e.c.), que serían el germen del estado territorial y del gobierno centralizado.

Muchos son los notables ejemplos que ha dado la cultura material neolítica china, en algunos casos estudiados en la historia del arte prehistórico. Cuencos cerámicos con espirales y puntos, copas, cerámicas con diseños vegetales y zoomorfos, figurillas de terracota, vasijas cotidianas para almacenamiento y cocina, paneles en forma de calabaza, aves en hueso y marfil, amuletos de jade en forma de tortuga, pájaros y dragones, las tallas en jade en forma de cerdos-dragones, anillos, estatuillas de mujeres embarazadas, colgantes, los célebres discos *bí* y tu-

bos *cóng*, asociados con las prácticas chamánicas, son solamente unos pocos de tales ejemplos.

A esta riqueza material debe sumarse una enorme cantidad de estructuras de habitación y necrópolis a lo largo de una parte importante del territorio chino. Los rasgos más característicos del Neolítico se desarrollaron de manera independiente unos de otros durante un período de tiempo muy amplio y en varias regiones de China, antes de que se produjese un cambio hacia un modo de vida sedentario asociado con poblaciones de cazadores y recolectores. Animales y plantas silvestres fueron complementados con la domesticación del perro o el cerdo, además de ciertos productos agrícolas como el arroz. La economía agrícola acabaría fundamentando el surgimiento de sociedades jerárquicas organizadas en las cuales habría grupos elitescos capaces de controlar el poder ritual y político, las tecnologías y los diferentes recursos. En los períodos Medio y Tardío del Neolítico, en torno a 7000-4000 a.e.c., se desarrollaron algunas sociedades complejas con densidades de población cada vez mayores. Es el momento en el que las poblaciones neolíticas llegaron a Taiwán, estableciendo la cultura Dapenkeng. Estas sociedades, que habían sido capaces de elaborar entierros elitescos y de construir paisajes rituales, posteriormente, entrarían en declive en los momentos previos a la formación de los estados tempranos, ya en el II milenio a.e.c.

No resulta fácil, ni siquiera metodológicamente satisfactorio en buena medida, la aplicación de la Edad del Bronce en China, sobre todo desde una perspectiva cronológica. Sin embargo, la presencia del bronce, como un desarrollo autónomo, aunque bastante posterior al ocurrido en otras áreas civilizatorias, como Mesopotamia, supuso el establecimiento de patrones culturales y organizacionales que incidieron en la configuración imperial posterior.

Solamente la clase gobernante y los estamentos más privilegiados eran capaces de sufragar la manufactura de piezas de bronce fundido; una serie de objetos rituales y armas mediante las cuales se ofrecían sacrificios solicitando las bendiciones necesarias para un estable gobierno y un linaje duradero a los antepasados. Se trata de una sociedad

aristocrática muy jerarquizada, basada en los rituales y los convencionalismos sociales.

Los objetos rituales en bronce, con sus distintos patrones y formas, sirvieron de medios de expresión de relevantes asuntos de estado, en especial, la guerra y los aspectos ceremoniales. Las vasijas fueron medios para entrar en comunión directa con espíritus, divinidades y ancestros. En sus inscripciones se relacionaban las campañas militares de los mandatarios, los ritos festivos o las ceremonias de reconocimiento. Las armas, en ocasiones con signos y marcas, implican relaciones sagradas.

La cultura alrededor del bronce, magnificada por mediación de la música y la ritualidad presente en calderos, trípodes o campanas y expresada en la guerra y en la ceremonia en virtud del culto a los ancestros, todo ello acompañado de las primeras narraciones históricas de la etapa Zhou, jugó un rol sobresaliente tras la unificación imperial Qin. Desposeídos de su carácter ritual, los diferentes objetos de bronce se transformaron en prototipos culturales populares.

Los Zhou, como antes los Shang, emplearon los bronce en banquetes considerados sacros, enriqueciéndolos con inscripciones que solían acabar con augurios de longevidad y prosperidad. Largas inscripciones que recordaban las circunstancias que rodearon la fundición de las piezas, un presente, un nombramiento o, incluso, un acontecimiento cotidiano o militar. Las vasijas de bronce, colocadas tanto en los templos como en las tumbas de los nobles con la intención de perpetuar la ancestral ritualidad en el otro mundo, rememoraban las privilegiadas relaciones de sus propietarios con los reyes, y testimoniaban las virtudes de la familia.

Una serie de relatos legendarios, tradiciones y mitos, como el referente a los Tres Augustos y los Cinco Soberanos, esconden arcaicos conflictos entre clanes y jefaturas en busca de la unidad territorial y la constitución de los más antiguos estados. Algunas personalidades en ellos presentes, como Yao, Fuxi, Yu el Grande o Huangdi, cuyos míticos tiempos de vida se remontan a la transición entre el Neolítico y la Edad del Bronce, se catalogan como inventores culturales, civili-

zadores, constructores de ciudades, organizadores del territorio, sobre todo de aquellos terrenos aptos para el cultivo. Estos reyes sabios, considerados por las corrientes confucianas como modelos ideales de los buenos gobernantes, serán los instigadores de las sociedades complejas centralizadas.

A la par, unos pocos textos, recopilados luego por Confucio (*Kǒng Fūzǐ*, 孔夫子) entre ellos el *Shujing* (*Shūjīng*, 書經) o *Clásico de los Documentos*, refieren momentos históricos y personajes insertos en la Edad del Bronce. Así, el mencionado clásico recopila una serie de documentos, entre ellos consejos, decretos o discursos asociados con la administración y la política arcaica de China, concretamente la que se desliza desde los míticos emperadores Shun o Yao, ubicados en el III milenio a.e.c., hasta los mandatarios del período de los Zhou Occidentales. Toda una gama de funcionarios cortesanos, entre ellos escribas y secretarios reales, que muestran la sofisticación alcanzada en tiempos tan antiguos.

En definitiva, un panorama complejo y todavía muy abierto a novedades que la más reciente investigación pueda desvelar. Se ha querido aportar con este ensayo que aquí cierra, una serie de reflexiones que puedan propiciar nuevos caminos futuros en la investigación sobre la China arcaica en nuestro idioma. Ojalá sea un buen y útil prelude.



CULTURAS DEL NEOLÍTICO EN CHINA
 (EN ORDEN CRONOLÓGICO,
 DESDE LA MÁS RECIENTE A LA MÁS ANTIGUA)

CRONOLOGÍA	CULTURA		UBICACIÓN GEOGRÁFICA
1900-1500 a.e.c.	Yueshi	岳石文化	Zona del bajo Huang He, Shandong
2500-2000 a.e.c.	Shijiahe	石家河文化	Región del curso medio del Yangzi, Hubei
2800-2000 a.e.c.	Baodun	寶墩文化	Llanura de Chengdu
3000-2000 a.e.c.	Longshan	龍山文化	Bajo y medio Huang He
3100-2700 a.e.c.	Qujialing	屈家嶺文化	Región del curso medio del Yangzi, Hubei y Hunan
3100-2700 a.e.c.	Majiayao	馬家窯文化	Región del curso alto del Yangzi, Gansu y Qinghai

史前帝国时期的中国
 新石器时代和青铜时代

3400-2250 a.e.c.	Liangzhu	良渚文化	Delta del Yangzi
3800-3300 a.e.c.	Songze	崧澤文化	Zona del lago Tai
4100-2600 a.e.c.	Dawenkou	大汶口文化	Anhui, Henan, Jiangsu y Shandong
4700-2900 a.e.c.	Hongshan	紅山文化	Mongolia interior, Liaoning y Hebei
5000-3000 a.e.c.	Yangshao	仰韶文化	Henan, Shaanxi y Shanxi
5000-3000 a.e.c.	Daxi	大溪文化	Área de las Tres Gargantas
5000-3000 a.e.c.	Majiabang	馬家浜文化	Zona del lago Tai y norte de la bahía de Hangzhou
5000-4500 a.e.c.	Hemudu	河姆渡文化	Yuyao y Zhoushan, Zhejiang
5300-4100 a.e.c.	Beixin	北辛文化	Shandong
5400-4500 a.e.c.	Zhaobaogou	趙宝溝文化	Valle del río Luan, Mongolia interior y Hebei septentrional
5500-4800 a.e.c.	Xinle	新樂文化	Bajo Liao, en Península de Liaodong
5800-5400 a.e.c.	Dadiwan	大地灣文化	Gansu y Shaanxi occidental
6000-5500 a.e.c.	Cishan	磁山文化	Hebei meridional
6000-5000 a.e.c.	Kuahuqiao	跨湖桥文化	Zhejiang
6200-5400 a.e.c.	Xinglongwa	興隆洼文化	Mongolia interior-Liaoning

6500-5500 a.e.c.	Houli	後李文化	Shandong
7000-5000 a.e.c.	Peiligang	裴李崗文化	Cuenca del valle del río Yi-Luo, Henan
7500-6100 a.e.c.	Pengtoushan	彭頭山文化	Región central del Yangzi, en el noroeste de Hunan
8500-7700 a.e.c.	Nanzhuangtou	南莊頭遺址	Región del Huang He en Hebei meridional

FUENTE: "国务院关于核定并公布第六批全国重点文物保护单位的通知", *Anuncio del Consejo de Estado sobre la sexta lista de los principales sitios históricos y culturales protegidos a nivel nacional*. Gobierno Central. Junio de 2006.

PRINCIPALES CULTURAS DEL NEOLÍTICO POR REGIONES

(DESDE EL VIII MILENIO A.E.C.)

CRONOLOGÍA	GANSU Y MONGOLIA	SHAANXI	CUENCA MEDIA DEL RÍO AMARILLO (HENAN)	SHANDONG	CUENCA MEDIA DEL YANGZI (HUBEI)	BAJO YANGZI (ZHEJIANG)	REGIONES MERIDIONALES
2000 a.e.c.	Qijiaping Xiajiadian Machang		Erlitou				Fengbitou Shixia Shamble
3000 a.e.c.	Majiyao Banshan Shangmashi		Longshan	Longshan	Longshan	Liangzhu Majiabang	
4000 a.e.c.	Shilingxia Hongshan	Yangshao Shijia Beishuoling	Miaodigou Dahecun	Dawenkou	Qujialing Daxi	Qingliangang	
5000 a.e.c.	Weishui Xinle	Banpo Jiangzhai	Shuangmiaogou Dasikongcun Hougang	Beixin		Hemudu	Dapenkeng Fuguodun
6000 a.e.c.	Dadiwan		Cishan Peiligang				
7000 a.e.c.							Zengpiyan Xianrendong
8000 a.e.c.	Culturas microlíticas						Culturas de cerámica estampada

YACIMIENTOS DE LA EDAD DEL BRONCE EN CHINA (DESDE LA TRANSICIÓN DEL NEOLÍTICO EN DIVERSAS REGIONES DE CHINA)

YACIMIENTO	CULTURA-DENOMINACIÓN	PERÍODO DEL BRONCE
Niumendong	牛门洞遗址	Neolítico-Edad del Bronce
Xihetan	西河滩遗址	Neolítico-Edad del Bronce
Xinzhai	新砦遗址	Neolítico-Edad del Bronce
Liuwan	柳湾遗址	Neolítico-Edad del Bronce
Shenna	沈那遗址	Neolítico-Edad del Bronce
Laoniupo	老牛坡遗址	Neolítico-Edad del Bronce
Yinshan	阴山岩画	Neolítico-Edad del Bronce
Ganduoyan	感驮岩遗址	Neolítico-Reinos Combatientes
Wuyishanya	武夷山崖墓群	Edad del Bronce
Huoshagou	火烧沟遗址	Edad del Bronce
Dashigu	大师姑城址	Edad del Bronce
Ximu	析木城石棚	Edad del Bronce
Tawentaliha	塔温搭里哈遗址	Edad del Bronce
Chengzishan	城子山遗址	Edad del Bronce
Antigua mina de cobre Dajing	大井古铜矿遗址	Edad del Bronce
Jiazishan	架子山遗址群	Edad del Bronce
Caiwuhu	察吾乎古墓群	Edad del Bronce
Jagunluk	扎滚鲁克古墓群	Edad del Bronce
Nulasa	奴拉赛铜矿遗址	Edad del Bronce
Qiemurqiek	切木尔切克石人及石棺	Edad del Bronce
Wubao	五堡墓群	Edad del Bronce
Hanshu	汉书遗址	Edad del Bronce (antiguo)
Shipengshan	石棚山石棚	Edad del Bronce (antiguo)
Yanbulag	焉不拉克古墓群	Edad del Bronce (antiguo)
Huifahe shangyou	辉发河上游石棚墓	Edad del Bronce (medio)
Yanghai	洋海墓群	Edad del Bronce-900 a.e.c.
Dagongshan-Fenghuangshan	大工山 - 凤凰山铜矿	Shang-Song
Dongxianxian	东先贤遗址	Shang
Taixi	台西遗址	Shang
Fucheng	府城遗址	Shang
Huxianggou	尸乡沟商城遗址	Shang

史前帝国时期的中国
新石器时代和青铜时代

Xiaoshuangqiao	小双桥遗址	Shang
Zhengzhou	郑州商代遗址	Shang
Tongling (mina de cobre)	铜岭铜矿遗址	Shang
Jingjie	旌介遗址	Shang
Xinan	浙南石棚墓群	Shang
Yinxu	殷墟	Shang tardío
Niutou	牛头城址	Shang-Zhou
Fenghuangshan	凤凰山遗址	Shang-Zhou
Lijiaya	李家崖城址	Shang-Zhou
Lutaigang	鹿台岗遗址	Neolítico-Zhou
Tanghu	唐户遗址	Neolítico-Zhou
Chuodun	绰墩遗址	Neolítico-Zhou
Qianshanyang	钱山漾遗址	Neolítico-Zhou
Loulan	楼兰墓群	Neolítico-Jin
(Hornos) Fusheng	富盛窑址	Zhou (Reinos Combatientes)
(Hornos) Maowanli	茅湾里窑址	Zhou (Reinos Combatientes)
Túmulos de Wannan	皖南土墩墓群	Zhou
Nanyang	南阳遗址	Zhou
Ciudad antigua del estado de Cai	蔡国故城	Zhou
Ciudad antigua del estado de Hua	滑国故城	Zhou
Ciudad antigua del estado de Huang	黄国故城	Zhou
Ciudad antigua del estado de Song	宋国故城	Zhou
Ciudad antigua del estado de Wei	卫国故城	Zhou
Ciudad antigua del estado de Zhi	轺国故城	Zhou
Goncheng	共城城址	Zhou
Cementerio del estado de Guo	虢国墓地	Zhou
Yeyi	叶邑故城	Zhou
Yacimiento antiguo del estado de Deng	邓国故址	Zhou
Qingshan	青山墓群	Zhou
Tanheli	炭河里遗址	Zhou
Hongshan	鸿山墓群	Zhou
Tianmushan	天目山遗址	Zhou
Fenghao	丰镐遗址	Zhou
Liangdaicun	梁带村遗址	Zhou
Yangjiacun	杨家村遗址	Zhou
Zhouyuan	周原遗址	Zhou

Ciudad antigua del estado de Lu, Qufu	曲阜鲁国故城	Zhou
Linzi	临淄齐国故城	Zhou
Guicheng	归城城址	Zhou
Zuiziqian	嘴子前墓群	Zhou
Cuijiawan	崔家河墓群	Zhou
Qucun-Tianma	曲村 - 天马遗址	Zhou
Dongyang	东阳土墩墓群	Zhou
Liulihe	琉璃河遗址	Zhou
Cementerio del estado de Ying	应国墓地	Zhou-Han
Ciudad antigua del estado de Tan	邲国故城	Zhou-Han
Ciudad antigua del estado Zhu	邾国故城	Zhou-Han
Shangguo y Qiujiashuang	上郭城址和邱家庄墓群	Zhou-Han
Biyang	偃阳故城	Zhou-Jin
Batatai	八塔台墓群	Zhou-Ming
Puchengdian	蒲城店遗址	Neolítico-Han
Donglongshan	东龙山遗址	Neolítico-Han
Hongshan (Mongolia interior)	红山遗址群	4700-2900 a.e.c.
Wucheng	吴城遗址	Segundo milenio a.e.c.
Zhukaigou	朱开沟遗址	2000-1400 a.e.c.
Erlitou	二里头遗址	1900-1500 a.e.c.
Dadianzi	大甸子遗址	1735-1460 a.e.c.
Panlongcheng	盘龙城遗址	1500 a.e.c.
Siwa	寺洼遗址	1400-1100 a.e.c.
Sanxingdui	三星堆遗址	1200-1100 a.e.c.
Shi'erqiao	十二桥遗址	1200-800 a.e.c.
Xiajiadian	夏家店遗址群	1000-600 a.e.c.
Dayangdui	大洋堆遗址	1000-221 a.e.c.
Jinsha	金沙遗址	1000 a.e.c.
Dabaozi	大堡子山遗址及墓群	Primer milenio a.e.c.
Xituanshan	西团山遗址	1275 a.e.c.
Baijinbao	白金宝遗址	900 a.e.c.
Sanhaizi	三海子墓葬及鹿石	800-600 a.e.c.

FUENTE: "国务院关于核定并公布第六批全国重点文物保护单位的通知", *Anuncio del Consejo de Estado sobre la sexta lista de los principales sitios históricos y culturales protegidos a nivel nacional*. Gobierno Central. Junio de 2006.

CUADRO COMPARATIVO DE CARACTERES CHINOS

	Huesos- Oráculo	Sello Mayor	Sello Menor	Moderno
hombre (jen)	𠃉	𠃉	𠃉	人
mujer (nu)	𠃉	𠃉	𠃉	女
oído (erh)	𠃉	𠃉	𠃉	耳
pez (yu)	𠃉	𠃉	𠃉	魚
sol (jih)	𠃉	𠃉	𠃉	日
luna (yueh)	𠃉	𠃉	𠃉	月
lluvia (yu)	𠃉	𠃉	𠃉	雨
caldero (ting)	𠃉 𠃉	𠃉	𠃉	鼎
pozo (ching)	𠃉	𠃉	𠃉	井
encima (shang)	𠃉	𠃉	𠃉	上
debajo (hsia)	𠃉	𠃉	𠃉	下

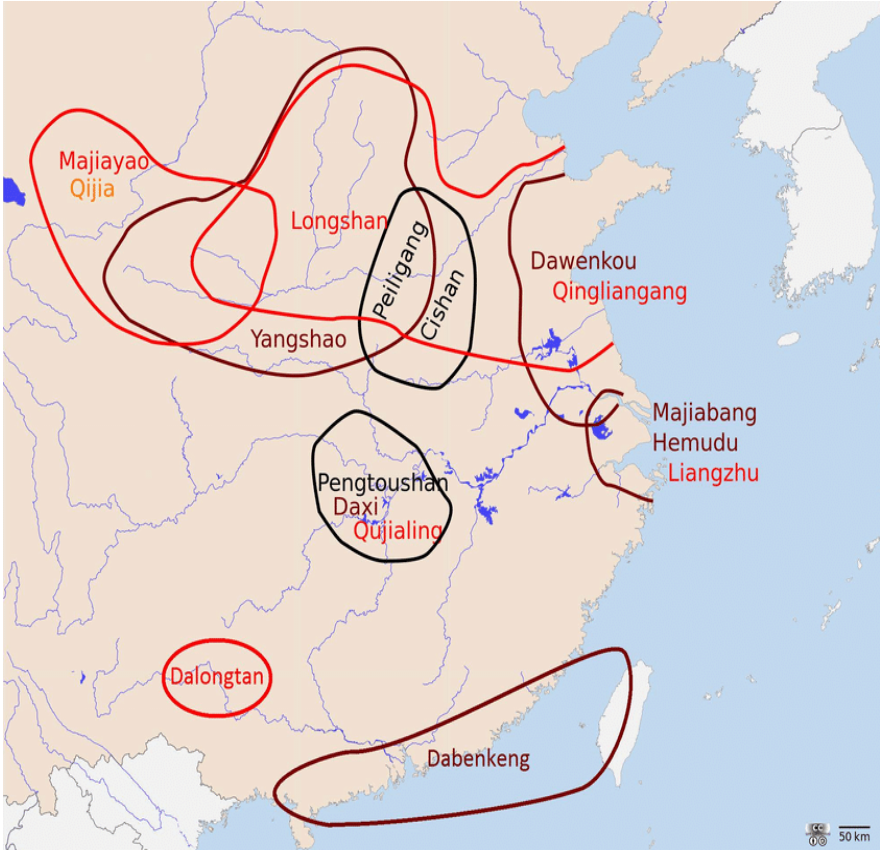
史前帝国时期的中国
新石器时代和青铜时代

FUENTE: Promotora Española de Lingüística.

<http://www.proel.org/index.php?pagina=alfabetos/chino>

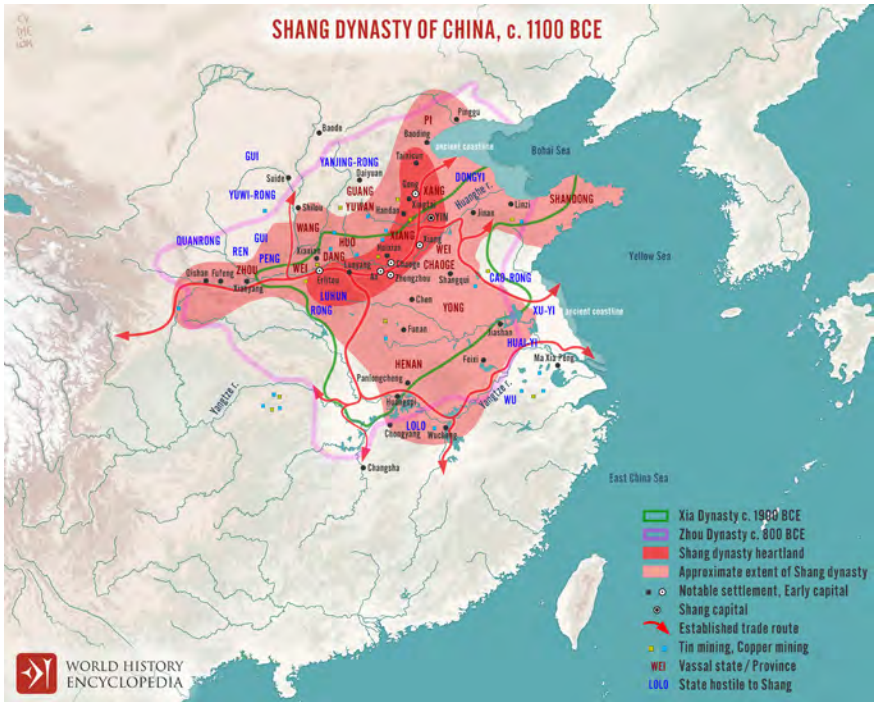
MAPAS

史前帝国时期的中国
新石器时代和青铜时代



1. Áreas ocupadas por distintas culturas neolíticas en China.

FUENTE: W. CREATIVE COMMONS.



2. Espacio geográfico de las dinastías Shang y Zhou.

FUENTE: WORLD HISTORY ENCYCLOPEDIA

How Sanxingdui Connected With the Outside World

Although located in the relatively remote Sichuan Basin, discoveries from Sanxingdui suggest that even as early as more than 1,000 years B.C., people living here had connections with people living more than 1,000 kilometers away.

The map illustrates the geographical connections between Sanxingdui and other significant archaeological sites. Sanxingdui is located in the Sichuan Basin. Arrows indicate connections to Yinxu (the site of the capital of the Shang Dynasty), Liangzhu (the site of the last Neolithic jade culture in the Yangtze River Delta), and Vietnam. Images of artifacts such as bronze vessels, jade objects, and a bone artifact are shown next to their respective locations. The Indian Ocean is also labeled.

Beijing ★

Yinxu
The site of the capital of Shang Dynasty

Liangzhu
The site of the last Neolithic jade culture in the Yangtze River Delta

Vietnam

Indian Ocean

Source: Sanxingdui Museum; Jinsha Site Museum; Yinxu Museum; The Paper; Hongxing News.

SIXTH TONE
Liu Chang

3. Conexiones de Sanxingdui con sitios del Neolítico y con la esfera Shang.

Fuente: Liu Chang, Sixth Tone (<https://www.sixthtone.com>).



FUENTES

1. DOCUMENTALES (MENCIONADAS EN EL TEXTO)

- DAOJING, Hu. “Taiping yulan 太平御覽”, en *Zhongguo da baike quanshu* 中國大百科全書, *Zhongguo lishi*, 中國歷史, vol. 2. Beijing & Shanghai, Zhongguo da baike quanshu chubanshe, 1992.
- HU, Zhihui & CHEN, Kejong. *Zuo zhuan* 左傳. Changsha, Hunan renmin chubanshe, 1996.
- RONGCENG, Wu. “Shijing 石經”, en *Zhongguo da baike quanshu*, 中國大百科全書. *Kaoguxue*, 考古學. Beijing & Shanghai, Zhongguo da baike quanshu chubanshe, 1992.
- SHUNLONG, Zhu. “Zuozhuan jishi benmo 左傳紀事本末”, en GUCHENG, Zhou. (Ed.) *Zhongguo xueshu mingzhu tiyao*, 中國學術名著提要. Vol. *Lishi* 歷史卷. Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 1994.
- SIMA QIAN. *Shiji*, Shanghai, edic. Sibei beiyao, (1927-1936) y Beijing, edición Zhonghua shuju, 1972.
- TIECHUAN, Hao. “Shangshu 尚書”, en GUCHENG, Zhou. (Ed.) *Zhongguo xueshu mingzhu tiyao*, 中國學術名著提要. *Zhengzhi falü* 政治法律卷, Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 1996.

XINGPEI, Yuan. “Shanhaijing 山海經”, en *Zhongguo da baike quanshu*, 中國大百科全書. *Zhongguo lishi*, 中國歷史. Vol. 2. Beijing & Shanghai, Zhongguo da baike quanshu chubanshe, 1992.

2. BIBLIOGRÁFICAS

A. LIBROS

- AKINER, Shirin. *Cultural Change & Continuity in Central Asia*. Londres, edit. Routledge, 2013.
- ALLAN, Sarah. *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*. Albany, State University of New York Press, 1991.
- ALLAN, Sarah. (Ed.) *The Formation of Chinese Civilization: An Archaeological Perspective*. New Haven, Yale University Press, 2002.
- BAGLEY, Robert. (Ed.) *Ancient Sichuan: Treasures from a Lost Civilization*. Princeton, NJ., Seattle Art Museum & Princeton University Press, 2001.
- BARNES, Gina. *Archaeology of East Asia: the rise of civilization in China, Korea and Japan*. Oxford, Oxbow edic., 2015.
- BAUMER, Christoph. *The History of Central Asia: The Age of the Steppe Warriors*. Nueva York, I.B. Tauris, 2012.
- BECKWITH, Christopher. *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*. Princeton, Princeton University Press, 2009.
- BIRRELL, Anne. *Chinese Mythology. An Introduction*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993.
- BIRRELL, Anne. *Chinese Myths*. Londres y Austin, British Museum Press & University of Texas Press, 2000.
- BOLTZ, William. *The Origin and Early Development of the Chinese Writing System*. New Haven, American Oriental Series n° 78, American Oriental Society, 1994.
- BOTTOM, Flora. *China, su historia y cultura hasta 1800*. México D.F., El Colegio de México, 1984.

- CERVERA, Isabel (Ed.). *Arte y cultura en China*. Barcelona, edic. El Serbal, 1997.
- CHAMBERLAIN, Jonathan. *Chinese Gods: An Introduction to Chinese Folk Religion*. Hong Kong, Blacksmith Books, 2009.
- CHANG, Kwang-Chih. *Shang civilization*. Londres, Yale University Press, 1980.
- CHANG, Kwang-Chih. *Zhong-guo Qing-tong Shi-dai*. Hong Kong, Chinese University of Hong Kong, 1982.
- CHANG, Kwang-Chih. *Art, Myth and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1983.
- CHANG, Kwang-Chih. *The Archaeology of Ancient China*. New Haven, Yale University Press, 1986.
- CHANG, Kwang-Chih & LIANCHENG, Lu & PINGFANG, Xu & WANGPING, Shao & ZHONGPEI, Zhang & RENXIANG, Wang. *The Formation of Chinese Civilization: An Archaeological Perspective*. New Haven, Yale University Press, 2005.
- CHILDS-JOHNSON, Elizabeth. (Ed.). *Ritual and Power: Jades of Ancient China*. Nueva York, China Institute of America, 1988.
- CHING, Julia. *Mysticism and kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*. Cambridge, MA., Cambridge Studies in Religious Traditions, 1997.
- CLUNAS, Craig. *Art in China*. Nueva York, Oxford University Press, 2009.
- COMENTALE, Christophe & LONG, Laurent & PEIHUA, Tong & JINGGUO, Zhang. *Les jades néolithiques chinois*. Paris, Museum National d'Histoire Naturelle, 2008.
- COOK, Constance & GOLDIN, Paul. *A Source Book of Ancient Chinese Bronze Inscriptions*. Society for the Study of Early China, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- DEBAINE-FRANCFORT, Corinne. *Du Néolithique à l'âge du bronze en Chine du Nord-Ouest: la culture de Qijia et ses connexions*. Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, 1995.
- DE BARY, William Theodore. (Ed.). *Sources of Chinese Tradition*. Nueva York, Columbia University Press, 1964.

- DEYDIER, Christian. *Les Bronzes chinois: le guide du connaisseur*. Friburgo & Paris, Office du Livre-Société Française du Livre, 1980.
- EBERHARD, Wolfram. *The Local Cultures of South and East China*. Leiden, E.J. Brill, 1968.
- EBREY, Patricia Buckley & WALTHALL, Anne & PALAIS, James. *East Asia: A Cultural, Social, and Political History*. Boston, Houghton Mifflin Company, 2006.
- ELISSEEFF, Danielle. *Art et archéologie: la Chine du Néolithique à la fin des Cinq Dynasties, 960 de notre ère*. Paris, RMN, École du Louvre, 2008.
- FANG, Lili. *Chinese Ceramics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- FENGGANG Yang & LANG, Graeme. (Eds.). *Social Scientific Study of Religion in China: Methodology, Theories, and Findings*. Leiden, E.J. Brill, 2011.
- FISKESJÖ, Magnus & CHEN, Xingcan. *China Before China: Johan Gunnar Andersson, Ding Wenjiang, and the Discovery of China's Prehistory*. Estocolmo, Museum of Far Eastern Antiquities, 2004.
- FLAD, Rowan & CHEN, Pochan. *Ancient Central China: Centers and Peripheries along the Yangzi River*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- FOLCH, Dolors. *La construcción de China*. Barcelona, edit. Península, 2002.
- FONG, Wen. (Ed.). *The great Bronze Age of China: an exhibition from the People's Republic of China*. Nueva York, The Metropolitan Museum of Art, 1980.
- FOWLER, Jeaneane. *An Introduction to the Philosophy and Religion of Taoism: Pathways to Immortality*. Brighton, Sussex Academic Press, 2005.
- GARCÍA-NOBLEJAS, Gabriel (Ed.). *Mitología clásica china*. Madrid, edit. Trotta, 2004.
- GIRARDOT, Norman. *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (Hun-Tun)*. Berkeley, University of California Press, 1983.

- GRAHAM, Angus Charles. *Disputers of the TAO: Philosophical Argument in Ancient China*. Chicago, Illinois, edit., Open Court, 1993.
- GRANET, Marcel. *Danses et légendes de la Chine ancienne*, (2 vols.). París, Presses Universitaires de France, Université de France, 1959. (Primera edición en *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études*, 1926).
- HARRIS, R., *Rethinking Writing*. Londres, Athlone edic., 2000.
- HEBI, Liuzhuang. *Xiaqi Yuan wen hua mu di fa jue bao gao*. Beijing, Kexue chubanshe, 2012.
- HIGHAM, Charles. *The Bronze Age of Southeast Asia*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- HSIAO-LIEN, Wang. *Chung-kuo te she-hua yü ch'uan-shuo*. Taipei, Lien-ching, 1977.
- JAMES, Lin. *The Immortal Stone-Chinese Jades from the Neolithic Period to the Twentieth Century*. Londres, Scala edic., 2000.
- JIAO, Tianlong. *The Neolithic of Southeast China: Cultural Transformation and Regional Interaction on the Coast*. Youngstown, Cambria Press, 2007.
- JUN, Li. *Chinese Civilization in the Making, 1766–221 BC*. Singapur, Springer edic., 2016.
- KEIGHTLEY, David. *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in late Shang China (ca. 1200-1045 B.C.)*. Berkeley, Institute of East Asian Studies, 2000.
- LAGERWEY, John. *China: A Religious State*. Hong Kong, University of Hong Kong Press, 2010.
- LAI, Karyn. *An Introduction to Chinese Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- LEWIS, Mark Edward. *Writing and Authority in Early China*. Albany, State University of New York Press, 1999.
- LEWIS, Mark Edward. *The Flood Myths of Early China*. Nueva York, SUNY Press, 2012.
- LI, Chi. *Anyang*. Washington D.C., University of Washington Press, 1977.

- LI, Feng. *Landscape And Power In Early China: The Crisis and Fall of the Western Zhou 1045-771 BC*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- LI, Feng. *Early China: A Social and Cultural History*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- LI, Ling. *Zhongguo fangshu xukao*. Beijing, Dongfang chubanshe, 2000.
- LIU, Li. & XINGCAN, Chen. *State Formation in Early China*. Londres, edic. Duckworth, 2003.
- LIU, Li. *The Chinese Neolithic: Trajectories to early states*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- LIU, Li. & XINGCAN, Chen. *The Archaeology of China: From the Late Paleolithic to the Early Bronze Age*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- LIU Yang & CAPON, Edmund. (Eds.). *Masks of Mystery: Ancient Chinese Bronzes from Sanxingdui*. Sydney, Art Gallery of New South Wales, 2000.
- LI Xueqin. *Eastern Zhou and Qin civilizations*. New Haven & Londres, Yale University Press, 1986.
- LÓPEZ SACO, Julio. *La antigüedad china. Reflexiones de Historia Antigua de Oriente*. Caracas, edit. Comala.com, 2008.
- LUNG, Rachel. *Interpreters in early imperial China*. Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2011.
- LU, Sixian & LI, Di. *Tianwen kaogu tonglun*. Beijing, Zijin cheng chubanshe, 2000.
- MONTENEGRO DUQUE, Angel. *Historia de la China antigua*. Madrid, edit. Istmo, 1974.
- MORI, Yasutaro. *Huang-ti ch'uan-shuo: Chung-kuo ku-tai shen-hua chih yen-chiu*. Taipei, Diping xian Publications, 1970.
- MOSTERÍN, Jesús. *Historia de la filosofía. La filosofía oriental antigua*. Madrid, Alianza Editorial, 1983.
- NGO VAN, Xuyet. *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*. París, Librairie You-Feng, 2002.

- PARKER PEARSON, Michael. *The archaeology of death and burial*. Sutton, Stroud edic., 1999.
- POPE-HENNESSY, Una. *Early Chinese Jades*. Vergne, TE., Read Books Lightning Source, 2008.
- PUETT, Michael. *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*. Stanford, CA., Stanford University Press, 2001.
- PUETT, Michael. *To Become a God. Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge, MA., Harvard-Yenching Institute, Monographs Series 57, 2002.
- RAWSON, Jessica. *Chinese Jade Throughout the Ages*. Albert Saifer, Londres, 1975.
- SAMPSON, Geoffrey. *Writing Systems: A Linguistic Introduction*. Stanford, Stanford University Press, 1985.
- SCARPARI, Maurizio. *Ancient China: Chinese Civilization from the Origins to the Tang Dynasty*. New York, A.B.A. edic., 2006.
- SCHWARTZ, Benjamin. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985.
- SHAUGHNESSY, Edward. *Sources of Western Zhou History. Inscribed Bronze Vessels*. Berkeley, University of California Press, 1992.
- STARK, Miriam. *Archaeology of Asia*. Nueva Jersey, edic. Wiley-Blackwell, 2006.
- STEIN, Gil. *Rethinking World-Systems: Diasporas, Colonies, and Interaction in Uruk Mesopotamia*. Tucson, The University of Arizona Press, 1999.
- SU, Bai. (Ed.) *Su Binhqi yu dangdai Zhongguo kaoguxue*. Beijing, Kexue chubanshe, 2001.
- SU, Bingqi. *Huaren-long de chuanren-zhongguoren: Kaogu xungen ji 華人 - 龍的傳人 - 中國人:考古尋根記*. Shenyang, Liaoning daxue chubanshe, 1994.
- SU, Bingqi. *Zhongguo wenming qi yuan xintan 中國文明起源新探*. Hong Kong, Shangwu yinshuguan, 1997.

- TAN KOON San. *Dynastic China: An Elementary History*. Nueva York, The Other Press, 2014.
- TREGGAR, Mary. *El arte chino*. Barcelona, edic. Destino, 1980.
- UNGER, Marshall. *Ideogram: Chinese Characters and the Myth of Disembodied Meaning*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2004.
- VANDERMEERSH, León. *Wangdao ou la Voie royale: Recherches sur l'esprit des institutions de la China arcaïque*. (Vol. I). *Structures culturelles et structures familiales*. París, École Française d'Extreme-Orient (EFEO), 1977-1980.
- VON GLAHN, Richard. *The Sinister Way. The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. Berkeley, University of California Press, 2004.
- WANG, Haicheng. *Writing and the Ancient State: Early China in Comparative Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- WANG, Lixin. *Zao Shang Wenhua Yanjiu*. Beijing, Gaodeng Jiaoyu Press, 1998.
- WANG Quangen. *Huaxia Quming Yishu* (華夏取名藝術). Taipei, Zhishufang Chuban Jituan, 1993.
- WANGHENG, Chen. *Chinese Bronzes: Ferocious Beauty*. Singapur, Asiapac Books, 2001.
- WATSON, Burton. *Han Fei Tzu: Basic Writings, "The Five Vermin"*. Nueva York, Columbia University Press, 1964.
- WELLER, Robert & SHAHAR, Meir. (Eds.). *Unruly Gods. Divinity and Society in China*. Honolulu, University of Hawai'i, 1996.
- WENMING, Yan & XINGPEI, Yuan & CHUANXI, Zhang & YULIE, Lou. *The History of Chinese Civilization. Pre-Qin (Earliest Times-221 B.C.E.)*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- WHITFIELD, Roderick. (Ed.). *The Problem of Meaning in Early Chinese Ritual Bronzes*. Londres, edit. SOAS, *Colloquies on Art & Archeology in Asia*, 15, 1993.
- XIAOTONG, Fei. *From the Soil: The Foundations of Chinese Society*. Berkeley, University of California Press, 1992. (*Xiangtu Zhongguo*, 鄉土中國, Shanghai, Guanchna, 1948).

- XUNSHENG, Xu. *Zhongguo Gushi de Chuanshuo Shidai*. Beijing, Wenwu Press, 1985.
- YASUNARI, Kitaura. *Historia del arte en China*. Madrid, edit. Cátedra, 1991.
- YOFFEE, Norman. *Myths of the archaic state: evolution of the earliest cities, states, and civilizations*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- YUAN, Ke. *Gu Shenhua Xuanshi*. Beijing, Renmin wenzue, 1996.
- YUAN, Ke. *Zhongguo Shenhua Da Cidian*. Chengdu, Sichuan Cishu Chubanshe, 1998.
- ZHANG, Song Nan. *Five Heavenly Emperors. Chinese Myths of Creation*. Toronto, Tundra Books, 2002.
- ZOU, Heng. *Xia Shang Zhou Kaogu Lunwenji*. Beijing, Wenwu Press, 1980.

B. CAPÍTULO DE LIBROS

- AN, Zhimin. “The Bronze Age in eastern parts of Central Asia”, en DANI, Ahmad Hasan & MASSON, Vadim (Eds.). *History of Civilizations of Central Asia*. Vol.1. *The Dawn of Civilization: Earliest Times to 700 B.C.* París, UNESCO, 1992, pp. 308-325.
- BAGLEY, Robert. “Shang archaeology”, en LOEWE, Michael & SHAUGHNESSY, Edward. (Eds.) *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 124-231.
- CHANG, Kwang-Chih. “Zhongguo xianghu zuoyongquan he wenming de xingcheng”, en *Qingzhu Su Bingqi Kaogu Wushiwu Nian Lunwenji*. Beijing, Wenwu Press, 1989, pp. 1-23.
- CHANG, Kwang-Chih. “China on the eve of the historical period”, en LOEWE, Michael & SHAUGHNESSY, Edward (Eds.) *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 37-73.

- CHEN, Honghai. "The Qijia culture in the upper Yellow River valley", en UNDERHILL, Anne (Ed.). *A Companion to Chinese Archaeology*. Oxford, Blackwell ed., 2013, pp. 105-124.
- CHEUNG, Kwong-Yue, "Recent Archaeological Evidence Relating to the Origin of Chinese Characters", en KEIGHTLEY, David. (Ed.) *The Origins of Chinese Civilization*. Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 323-391.
- ENO, Robert. "Shang State Religion and the Pantheon of the Oracle Texts", en LAGERWEY, John & KALINOWSKI, Marc. (Eds.) *Early Chinese Religion: Part One: Shang Through Han (1250 BC-220 AD)*. Leiden, E.J. Brill, 2008, pp. 41-102.
- FANG, Xiangming. "The Neolithic Revolution in the South ca. 7/6000-2000 bce: Majiabang, Hemudu, Daxi, and Songze Cultures", en CHILDS-JOHNSON, Elizabeth. (Ed.) *The Oxford Handbook of Early China*. Oxford, Oxford University Press, 2020, pp. 52-72.
- FLANNERY Kent. "The ground plans of archaic states", en FEINMAN, Gary & MARCUS, Joyce (Eds.) *Archaic States*. Santa Fe, School of American Research Press, 1998, pp. 15-58.
- FORSYTH, Angus. "Neolithic Chinese Jades", en KEVERNE, Roger. (Ed.) *Jade*. Nueva York, Van Nostrand Reinhold, 1991, pp. 88-109.
- FRANK, André. "Abuses and uses of world systems theory in archaeology", en KARDULIAS, Nick (Ed.) *World-Systems Theory in Practice*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, pp. 275-296.
- GAO, Wei. "Longshan shidai de lizhi", en *Qingzhu Su Bingqi Kaogu Wushiwu Nian Lunwenji*. Beijing, Wenwu Press, 1989, pp. 235-244.
- KEIGHTLEY, David. "The Origins of Writing in China: Scripts and Cultural Contexts", en SENNER, Wayne. (Ed.) *The Origins of Writing*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1989, pp. 171-202.
- KEIGHTLEY, David. "The Shang: China's first historical dynasty", en LOEWE, Michael & SHAUGHNESSY, Edward (Eds.) *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 232-291.

- KUNLONG Chen & XU, Jianwei. "Recent Research on Early Bronze Metallurgy in Northwest China", en PAUL Jett. (Ed.) *Scientific Research on Ancient Asian Metallurgy*. Washington, Freer Gallery of Arts, 2012, pp. 37-46.
- LI, Xinwei. "The later Neolithic in the central Yellow River valley, c.4000-3000 BC", en UNDERHILL, Anne. (Ed.) *A Companion to Chinese Archaeology*. Nueva York, John Wiley & Sons, 2013, pp. 213-235.
- LIU, Li. "Urbanization in China: Erlitou and its hinterland", en STOREY, Glenn (Ed.) *Urbanism in the Preindustrial World: Cross-Cultural Approaches*. Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2005, pp. 161-189.
- LIU, Xu. "Lun Wei Huai diqu de Xia Shang wenhua", en *Jinian Beijing Daxue Kaogu Zhuanye Sanshi Zhounian Lunwenji*. Beijing, Wenwu Press, 1990, pp. 171-210.
- LOEWE, Michael. "Shih ching 詩經", en LOEWE, Michael. (Ed.) *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley, Institute of East Asian Studies, University of California Berkeley, 1993, pp. 415-423.
- LÓPEZ SACO, Julio. "El Emperador Amarillo. Un acercamiento mítico-simbólico al patriarca chino", en SAN GINÉS, Pedro. (Ed.) *Cruce de miradas, relaciones e intercambios*, CEIAP (Colección Española de Investigación sobre Asia Pacífico), 3. Zaragoza, edic. Universidad de Granada, Parte 9, capítulo 43, 2010, pp. 689-697.
- LÓPEZ SACO, Julio. "La Historia (1). Desde los orígenes hasta el fin del Imperio de China", en GARCÍA-NOBLEJAS, Gabriel. (Ed.) *China. Pasado y presente de una gran civilización*. Madrid, Alianza edit., 2012, pp. 93-125.
- NEEDHAM, Joseph. "Le Temps et l'homme oriental", en NEEDHAM, Joseph. (Ed.) *La Science chinoise et l'Occident*. París, edit. Le Seuil, 1973, pp. 155-203.
- RAWSON, Jessica. "Western Zhou Archaeology", en LOEWE, Michael & SHAUGHNESSY, Edward. (Eds.) *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 352-448.

- SUN, Zhouyong & LYU Yufei & SHAO Jing. "The Alignment of the East Outer City Gate at the Ancient Chinese City of Shimao", en ORCHISTON, Wayne & SULE, Aniket & VAHIA, Mayank. (Eds.) *The Growth and Development of Astronomy and Astrophysics in India and the Asia-Pacific Region*, ICOA-9, Pune, India, 15-18 November 2016. Singapur, Hisdustan Book Agency & Springer edic., 2019, pp. 481-527.
- TONG, Enzheng. "Thirty years of Chinese archaeology (1949–1979)", en KOHL, Philip & FAWCET, Clare. (Eds.) *Nationalism, politics, and the practice of archaeology*. Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1995, pp. 177-197.
- WANG, Haiming. "Majiabang", en PEREGRINE, Peter & EMBER, Martin. (Eds.) *Encyclopedia of Prehistory*. Vol. 3: East Asia and Oceania. Berlín, Springer edit., 2001, pp. 206-221.
- WRIGHT, Henry. "Prestate political formations", en EARLE, Timothy (Ed.) *On the Evolution of Complex Societies: Essays in Honor of Harry Hoijer*. Malibu, Undena Publication, 1984, pp. 41-77.
- ZHU, Yanping. "The early Neolithic in the central Yellow River valley, c.7000–4000 BC", en UNDERHILL, Anne. (Ed.) *A Companion to Chinese Archaeology*. Nueva York, John Wiley & Sons, 2013, pp. 172-193.

3. HEMEROGRÁFICAS

A. REVISTAS

- ALLAN, Sarah. "The Myth of the Xia Dynasty". *Journal of the Royal Society of Great Britain and Ireland*, 2, 1984, pp. 242-256.
- ALLAN, Sarah. "Erlitou and the Formation of Chinese Civilization: Toward a New Paradigm". *The Journal of Asian Studies*, 66 (2), 2007, pp. 461-496.
- AN, Zhimin. "Archaeological research on Neolithic China". *Current Anthropology*, 29 (5), 1988, pp. 753-759.

- BOLTZ, William. "The Invention of Writing in China". *Oriens Extremus*, 42, 2000-2001, pp. 1-17.
- CHANG, Kwang-Chih. "The animal in Shang and Chou bronze art". *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 41 (2), 1981, pp. 527-555.
- CHANG, Ruth. "Understanding *Di* and *Tian*: Deity and Heaven From Shang to Tang". *Sino-Platonic Papers*, 108, 2000, pp. 1-54.
- CHANGWU, Tian. "On the Legends of Yao, Shun, and Yu and the Origins of Chinese Civilization". *Chinese Studies in Philosophy*, Vol. XIX, 3, 1988, pp. 21-68.
- CHEN, Jianli & MAO, Ruilin & WANG, Hui & CHEN, Honghai & XIE, Yan & QIAN, Yaopeng. "The iron objects unearthed from tombs of the Siwa culture in Mogou, Gansu, and the origin of iron-making technology in China", *Wenwu*, nº 8, 2012, pp. 45-53.
- CHILDS-JOHNSON, Elizabeth. "Jades of the Hongshan culture: the dragon and fertility cult worship". *Arts Asiatiques*, 46, 1991, pp. 82-95.
- DEMATTE, Paola. "The Chinese Jade Age: Between antiquarianism and archaeology". *Journal of Social Archaeology*, 6, 2006, pp. 202-226.
- DEMATTE, Paola. "The Origins of Chinese Writing: the Neolithic Evidence". *Cambridge Archaeological Journal*, 20, 2010, pp. 211-228.
- DIDIER, John. "In and Outside the Square: The Sky and the Power of Belief in Ancient China and the World, c. 4500 BC-AD 200", *Sino-Platonic Papers*, 192, septiembre de 2009 (3 vols.), Universidad de Pensilvania, Vol. 2, "Representations and Identities of High Powers in Neolithic and Bronze China", pp. 42-43 y ss.
- DU, Zhengsheng. "Xiandai kaogu jiqi guojia fazhan de tansuo". *Kaogu*, 1, 1991, pp. 43-56.
- FITZGERALD-HUBERT, Louisa. "Qijia and Erlitou: The question of contacts with distant cultures". *Early China*, 20, 1995, pp. 17-68.
- FLANNERY, Kent. "Process and agency in early state formation", *Cambridge Archaeological Journal*, 9 (1), 1999, pp. 3-21.

- HANSEN, Ch. "Chinese Ideographs and Western Ideas". *Journal of Asian Studies*, 52, 1993, pp. 373-399.
- HEIN, Anke. "The problem of typology in Chinese archaeology". *Early China*, 39, 2016, pp. 1-32.
- IKAWA-SMITH, Fumiko. "Construction of National Identity and Origins in East Asia: A Comparative Perspective". *Antiquity*, 73, 1999, pp. 626-629.
- JIANJUN, Mei. "Cultural Interaction between China and Central Asia during the Bronze Age". *Proceedings of the British Academy*, 121, 2023, pp. 1-39.
- KEENAN, Douglas. "Astro-historiographic chronologies of early China are unfounded". *East Asian History*, 23, 2002, pp. 61-68.
- KEIGHTLEY, David. "Archaeology and Mentality: The Making of China". *Representations*, 18, 1987, pp. 91-128.
- KEIGHTLEY, David. "Art, Ancestors, and the Origins of Writing in China". *Representations*, 56, 1996, pp. 68-95.
- KESNER, Ladislav. "The taotie reconsidered: Meanings and functions of Shang theriomorphic imagery". *Artibus Asiae*, 51 (2), 1991, pp. 29-53.
- KOHL, Philip. "The use and abuse of world systems theory: the case of the pristine West Asian state". *Advances in Archaeological Method and Theory*, 11, 1987, pp. 1-35.
- KOJI Mizoguchi & JUNKO Uchida. "The Anyang Xibeigang Shang royal tombs revisited: a social archaeological approach". *Antiquity*, 92 (363), 2018, pp. 709-723.
- LEE, Yun Kuen. "Building the chronology of early Chinese history". *Asian Perspectives*, 41 (1), 2002, pp. 15-42.
- LEVI, Jean. "Le Mythe de L'Age d'Or et les théories de l'évolution en Chine Ancienne". *L'Homme*, XVII (I), 1977, pp. 73-103.
- LI, Boqian. "Zhongguo wenming de qiyuan yu xingcheng". *Huaxia Kaogu*, 4, 1995, pp. 18-25.
- LIU, Ci-Yuan. "Astronomy in the Xia-Shang-Zhou Chronology Project". *Journal of Astronomical History and Heritage*, 5 (1), 2002, pp. 1-8.

- LIU, Li. "Who were the ancestors?. The origins of Chinese ancestral cult and racial myths". *Antiquity*, 73, 28, 1999, pp. 602-613.
- LIU, Li. "The products of minds as well as of hands: production of prestige goods in the Neolithic and early state periods of China". *Asian Perspectives*, 42 (1), 2003, 1-40.
- LIU, Li. "Caminos hacia la complejidad social en China". *Boletín de Arqueología PUCP*, 11, 2007, pp. 379-403.
- LIU, Li & XU, Hong. "Rethinking Erlitou: legend, history and Chinese archaeology". *Antiquity*, 81, (314), 2007, pp. 886-901.
- LIU, Li. "Academic freedom, political correctness, and early civilisation in Chinese archaeology: the debate on Xia-Erlitou relations". *Antiquity*, 83 (321), 2009, pp. 831-843.
- LIU, Ruiliang & POLLARD, Mark & RAWSON, Jessica & TANG, Xiaojia & BRAY, Peter & ZHANG, Changping. "Panlongcheng, Zhengzhou and the Movement of Metal in Early Bronze Age China". *Journal of World Prehistory*, 32 (4), 2019, pp. 393-428.
- LI, Weiming. "Zaiyi Dongxiafeng leixing". *Zhongyuan Wenwu*, 2, 1997, pp. 23-31.
- LI-XIN, Guo & MENG-LONG, Hsieh & GORODETSKAYA, Olga & ZI-HAO, Fang & SHIH-YING, Chiu. "Jiangnan plain, the locale of China's Great Flood four thousand years ago". *Terrestrial, Atmospheric and Oceanic Sciences*, 34, 14, 2023, pp. 1-26.
- LI Xueqin. "The Xia-Shang-Zhou Chronology Project: Methodology and Results". *Journal of East Asian Archaeology*, 4, 2002, pp. 321-333.
- LÓPEZ SACO, Julio. "Dinastías Shang y Zhou: fundamento tradicional de la antigüedad china pre-imperial". *Revista de Arqueología*, 325, mayo del 2008, pp. 44-53.
- LÓPEZ SACO, Julio. "Transición Longshan-Erlitou. Elementos esenciales en la formación del arcaico estado chino". *Humania del Sur*, 21, enero-junio de 2017, pp. 87-100.
- LÓPEZ SACO, Julio. "Las mitologías de la antigua China: Pluralidad, humanización y didactismo". *Cuadernos de China*, nº 1, agosto, 2019, AVECH, ULA, Mérida.

- LÓPEZ SACO, Julio. "Heroicidad, sabiduría y realeza en la edad mítica de China (I): fundamentos de la cultura y la historia". *El Futuro del Pasado*, 13, 2022, Universidad de Salamanca, pp. 231-268.
- MAIR, Victor & BROOKS, Bruce. "Was There a Xià Dynasty?". *Sino-Platonic Papers*, 238, 2013, pp. 1-39.
- OLIVEIRA LOPES, Rui. "Securing the Harmony between the High and the Low: Power Animals and Symbols of Political Authority in Ancient Chinese Jades and Bronzes". *Asian Perspectives*, 53 (2), 2014, pp. 195-225.
- POSTGATE, Wang & WILKINSON, Toby. "The Evidence for Early Writing: Utilitarian or Ceremonial?". *Antiquity*, n° 69, 1995, pp. 459-480.
- RAWSON, Jessica. "Ancient Chinese ritual bronzes: the evidence from tombs and hoards of the Shang (c. 1500-1050 BC) and Western Zhou (c. 1050-771 BC) periods". *Antiquity*, 67, 257, 1993, pp. 805-823.
- SHAO, Wangping. "The Longshan Period and incipient chinese civilization". *Journal of East Asian Archaeology*, 2, 1-2, 2000, pp. 195-226.
- SHAUGHNESSY, Edward. "New Sources of Western Zhou History: Recent Discoveries of Inscribed Bronze Vessels". *Early China*, 26, 2001, pp. 73-98.
- SHELACH, Gideon & YITZCHAK, Jaffe. "The Earliest States in China: A Long-term Trajectory Approach". *Journal of of Archaeological Research*, 22 (4), 2014, pp. 327-364.
- SUN, Zhouyong & HU Songmei & SHAO Jing & OWLETT, Tricia. "Food between the country and the city: The politics of food production at Shimao and Zhaimaoliang in the Ordos Region, northern China". *Archaeological Research in Asia*, Vol. 14, Junio 2018, pp. 46-60.
- TE WINKLE, Kimberley. "A Sacred Trinity: God, Mountain, and Bird Cultic Practices of the Chengdu Plain". *Sino-Platonic Papers*, 149 (Mayo, 2005), 96 pp.

- THORP, Robert. "Erlitou and the Search for the Xia". *Early China*, 16, 2006, pp. 1-38.
- TRIGGER, Bruce. "Shang political organization: A comparative approach". *Journal of East Asian Archaeology*, 1 (1-4), 1999, pp. 43-62.
- WANG, Tao. "Establishing the Chinese archaeological school: Su Bingqi and contemporary Chinese archaeology". *Antiquity*, 71 (271), marzo, 1997, pp. 31-36.
- WIESHEU, Walburga. "El neolítico en el plano central del norte. Orígenes autóctonos de la civilización china". *Estudios de Asia y África*, vol. 25, 2 (82), mayo-agosto, 1990, pp. 274-286.
- WRIGHT, Henry. "Recent research on the origin of the state". *Annual Review of Anthropology*, 6, 1977, pp. 379-397.
- YANG, Guijin. "Qinshui xiayou de Xia wenhua yu xian Shang wenhua". *Zhongyuan Wenwu*, 2, 1997, pp. 32-38.
- YIN, Weizhang. "New development in the research on the chronology of the Three Dynasties". *Chinese Archaeology*, 2, 2002, pp. 1-5.
- YU, David. "The Creation Myth and Its Symbolism in Classical Taoism". *Philosophy East and West*, University of Hawai'i Press, 31 (4), Octubre, 1981, pp. 479-500.
- ZHANG, Lidong. "Lun Huiwei wenhua". *Kaoguxue Jikan*, 10, 1996, pp. 206-256.
- ZHANG, Peiyu. "Determining Xia-Shang-Zhou Chronology through Astronomical Records in Historical Texts". *Journal of East Asian Archaeology*, 4, 2002, pp. 335-357.
- ZHANGYI, Zhu & QING, Zhang & FANG, Wang. "The Jinsha Site: An Introduction". *Journal of East Asian Archaeology*, 5 (1), 2003, pp. 247-276.
- ZHAO, Qingchun. "Xinzhai qi de queren jiqi yiyi". *Zhongyuan Wenwu*, 1, 2002, pp. 21-23.
- ZHAO, Zhiquan. "Lun Erlitou yizhi wei Xiandai wanqi". *Huaxia Kaogu*, 2, 1987, pp. 196-204.

4. ELECTRÓNICAS Y DIGITALES

A. WEB

- BROOK, Larmer. “Mysterious carvings and evidence of human sacrifice uncovered in ancient city”. *National Geographic*, agosto, 2020, en <https://www.nationalgeographic.com/history/article/mysterious-carvings-evidence-human-sacrifice-uncovered-ancient-city-china>, en línea. (Consultado el 1 de septiembre de 2023).
- HUNG, Ling-yu. *Pottery Production, Mortuary Practice, and Social Complexity in the Majiayao Culture, NW China (ca. 5300-4000 BP)*. San Luis, Washington University, 2011 (Tesis doctoral, <https://openscholarship.wustl.edu/etd/589>). (Consultada entre el 12 y el 20 de septiembre de 2023).
- LÓPEZ SACO, Julio. “Cinco Fases-Agentes (五行): un conocimiento del orden natural y un modo de legitimación histórico-política”, en *FEIAP-Universitat Autònoma de Barcelona*, Barcelona, 2014. Disponible en www.jornades.uab.cat/feiap (20 pp.).

JULIO LÓPEZ SACO. (Caracas, 1966). Profesor Titular de Universidad Central de Venezuela y Asociado de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas. Profesor invitado en Universidade do Minho (Braga) por mediación de AEEAO (Asociación Española de Estudios de Asia Oriental). Profesor de la Escuela de Posgrado en UFM (Universidad Francisco Marroquín, Ciudad de Guatemala). Doctorado en Geografía e Historia y Doctor en Ciencias Sociales. Ex Coordinador del Doctorado en Historia de la UCV y Ex Coordinador de la Cátedra Libre India Siglo XXI, entre 2010 y 2015. Investigador del Centro de Estudios de Asia y África (CEAA-ULA, Mérida) y miembro de la AEEAO y de la AVECH (Asociación Venezolana de Estudios de China, 委内瑞拉中国研究会). Fellow of Social Science Research Council (FSSRC), EE.UU., y miembro académico de la Real Academia Latina (e Hispano) Americanista sobre Estudios Sinológicos (Universidad de Costa Rica). Fue el director responsable del proyecto de investigación titulado Recopilación, traducción y crítica de fuentes para la investigación en historia antigua de Asia, financiado por el CDCH de la UCV, entre 2006 y 2009. Es autor de una veintena de libros sobre historia antigua, religiosidad y mitos, además de un centenar de publicaciones periódicas.





Avechula
委内瑞拉中国研究会
Asociación Venezolana de
Estudios sobre China

El doctor López Saco nos trae en esta oportunidad un libro que lleva por título: *China pre imperial. Neolítico y Edad del Bronce* 史前帝国时期的中国：新石器时代和青铜时代, en el cual reflexiona sobre el origen y formación de la civilización china, su primigenia organización estatal y centralización política, teniendo como soporte las contribuciones realizadas por dos ciencias auxiliares de la Historia: la Arqueología y Antropología, sin las que no sería posible adentrarse en tan complejo proceso. Conformado de doce apartados, comienza por la configuración del concepto de historia nacional y civilización, para luego avanzar en la conceptualización y análisis del período Neolítico y la Edad del Bronce, cuya ubicación cronológica para el primer caso va desde el IX milenio hasta mediados del II a.e.c., mientras que, para el segundo, su desarrollo tuvo lugar entre 2000-1700, y hasta el siglo III a.e.c., cuando finalizaba la dinastía Zhou.

También, indaga sobre la escritura, ritualidad, mitos, arte, tradiciones y religiosidad o aspectos sobrenaturales durante las dinastías Shang y Zhou, pequeña muestra de una riqueza cultural que fue propicia para que se diera el proceso de urbanización y organización social jerarquizado.

Norbert Molina-Medina

