

DOI 10.3994/RIEAO.2013.06.045

Revista Iberoamericana de Estudios de Asia Oriental (2013) 6: 45-86

**ESTUDIO Y TRADUCCIÓN DE  
LA INSCRIPCIÓN EN JADE SOBRE EL MOVIMIENTO  
DEL SOPLO**

Luis Roncero Mayor

Universidad Nacional de Taiwán  
luisroncero@ntu.edu.tw

**Resumen:** El *Xingqi yupei ming* 行氣玉佩銘 (*Inscripción en un colgante de jade acerca de la circulación del soplo*) es el texto más antiguo que trata el movimiento del *qi*/soplo en el cuerpo. De principios del siglo iv a.e.c., ha sido traducido en varias ocasiones al inglés, con disparidad entre las distintas versiones. En este trabajo se hace un estudio detallado de la terminología empleada en dicha inscripción y se comparan tres traducciones al inglés de dicho texto. Se propone una interpretación y una traducción con atención al contexto histórico en el que aparece la inscripción. Para la explicación de los sinogramas más oscuros en el contexto de su formación se recurre a obras del mismo periodo histórico para contextualizar la obra y contar con una base firme sobre la que proponer una explicación del texto. Con este fin se trabaja con obras de corte taoísta y con textos médicos y relacionados con prácticas gimnásticas y meditativas. Así, este artículo aporta no sólo una traducción crítica al español de dicha inscripción, también propone una interpretación desde la perspectiva del cultivo interior del taoísmo apoyándose en obras de temática similar del mismo periodo histórico.

**Abstract:** The *Xingqi yupei ming* 行氣玉佩銘 (*Inscription on a Jade Pendant about Breath Circulation*) is the oldest extant text that deals with the movement of *qi*/vital breath through the body. Dating from the

beginning of the fourth century BCE, it has been rendered into English on several occasions, with very different results however. This article offers a detailed analysis of the terminology employed in the inscription and compares three of the English translations. It will be argued that a translation of the text should be firmly embedded in the historical context in which the inscription originally appeared. Accordingly, for the explanation of the more obscure graphs, the article cites texts from the same historical period to contextualize the inscription and, thus, offer a strong basis for its interpretation. With this aim, it will be referred to several Taoist works, medical texts and other writings related to gymnastics and meditative practices. Thus, this article not only provides a critical translation of the inscription, but also proposes to place the text within the tradition of texts on self-cultivation, present in both Taoist and medical textual traditions.

### **1. LA INSCRIPCIÓN EN UN COLGANTE DE JADE SOBRE LA CIRCULACIÓN DEL SOPLO**

A mediados de la dinastía Zhou oriental (771-256 a.e.c.) en la antigua China ya había rastros de prácticas encaminadas a la mejora de la salud con un enfoque espiritual. Así lo atestigua el documento más antiguo hasta la fecha que trata el movimiento en el cuerpo del soplo (*qi* 氣),<sup>1</sup> una pieza de jade con cuarenta y dos sinogramas, datada a comienzos del siglo IV a.e.c. y conocida como *Xingqi yupeiming* 行氣玉佩銘 (Inscripción en un colgante de jade sobre la circulación del soplo).<sup>2</sup> A pesar de ser un texto anónimo y de carecer de título, los dos primeros sinogramas –*xingqi* 行氣 (circulación del soplo)– sirvieron como referencia para su denominación. El resto del título hace mención al material y al uso en el que está tallado el texto –*yuei* 玉佩 (colgante de jade)– y a la naturaleza de la misma –*ming* 銘 (inscripción)– término que se emplea comúnmente para designar las inscripciones en piedra, metal u otros materiales recuperados por métodos arqueológicos.

La inscripción está tallada en una pieza de jade de 118 gramos y unas dimensiones de 5,4 centímetros de alto y 3,4 de ancho.<sup>3</sup> El uso del jade para tallar la inscripción es indicativo de la importancia del texto en la época. El objeto en sí tiene forma cilíndrica y es hueco en su interior; la parte inferior presenta un orificio de 2,4 centímetros y comunica con

el interior; la superior está cerrada y sólo hay una pequeña incisión a un lado en la parte inferior que comunica con el hueco del interior.<sup>4</sup> En cada uno de sus doce lados hay inscritos tres sinogramas en estilo de sello (*zhuan* 篆書), un total de cuarenta y cinco, treinta y seis grabados más nueve repeticiones.<sup>5</sup>

El tema principal de la inscripción coincide con los dos primeros sinogramas: la circulación del soplo (*xingqi*), término asociado a técnicas respiratorias que aparece a partir del periodo de los Reinos Combatientes (475-221 a.e.c.). Posteriormente, en el periodo de las Seis Dinastías (220-589 e.c.) y, especialmente, a lo largo de las dinastías Tang (618-907) y Song (960-1279) va a proliferar este tipo de escritos relacionados con el movimiento del soplo, lo cual pone de manifiesto la importancia de este tipo de literatura entre las élites que tenían acceso a esta clase de documentos.<sup>6</sup> Por ejemplo, en el clásico de medicina china, *Huangdi neijing* 黃帝內經, aparece el compuesto *xingqi* en diez ocasiones, principalmente con el sentido de circulación del soplo vital a un órgano o a un meridiano en particular,<sup>7</sup> y en ocasiones asociado al término *daoyin* 導引 (lit. guiar y tirar/conducir [el soplo vital]).<sup>8</sup> Las múltiples apariciones en el clásico de medicina china indican la importancia del movimiento del soplo por el cuerpo en un contexto médico. Aunque este texto en particular esté centrado en la curación de enfermedades, la circulación sin obstáculos del soplo es uno de los temas recurrentes en la tradición médica y en ciertas facetas del taoísmo.

Se sabe que las tradiciones relacionadas con la práctica de la transcendencia espiritual (*shenxian* 神仙) forjaron las bases de prácticas taoístas posteriores de alquimia interior. Autores como Huang Gongwei 黃公偉 establecen las bases del taoísmo espiritual y de la transcendencia espiritual en la escuela Yin-Yang 陰陽, en la tradición Huang-Lao 黃老 y en los maestros de técnicas (*fangshi* 方士).<sup>9</sup> Defiende además la implicación de técnicas diversas como la adivinación, las artes de alcoba, la medicina, así como bailes y prácticas chamánicas basadas, en parte, en la teoría de los ocho trigramas (*bagua* 八卦) y las cinco fases (*wuxing* 五行). Huelga decir que, en su origen, el sinograma para referirse a los médicos en la antigüedad (*yi* 醫) incluye en la parte inferior el componente *wu* 巫 (chamán), lo cual pone de manifiesto la estrecha relación que había entre las prácticas

chamánicas y la medicina.<sup>10</sup> Del mismo modo, la tradición médica, entre la que se incluye por supuesto el *Huangdi neijing*, estaba centrada en el equilibrio entre los componentes principales de la vida –esencia (*jing* 精), soplo (*qi* 氣) y espíritu (神)–, y servirían después como fundamentos para la práctica de la alquimia interior taoísta. Es evidente, por tanto, la relación entre el chamanismo de la sociedad primitiva con el desarrollo posterior de la medicina y, sobre todo, a partir de finales de la dinastía Han, el enlace con diversas prácticas meditativas y técnicas respiratorias de carácter taoísta.<sup>11</sup>

Será en este contexto de formación de las diferentes escuelas, en particular durante el periodo de los Reinos Combatientes, cuando aparezca la inscripción objeto de estudio de este trabajo. En la inscripción se explica el movimiento del soplo por el cuerpo y se advierte de las consecuencias de no seguir la circulación natural del mismo. Tras su salida a la luz a mediados del siglo XX ha sido traducida al inglés en diversas ocasiones, pero no se ha realizado un análisis en profundidad del contenido de la misma en ninguna lengua occidental, ni se ha llevado a cabo un estudio semántico de los sinogramas en el contexto histórico de su producción. Así, en el presente trabajo se comparan tres traducciones en inglés de la inscripción y se someten a contraste; también se analiza el contenido relacionándolo con otras obras taoístas del periodo y con la tradición médica del momento de su producción.

Un objetivo adicional de este trabajo es explicar el texto de forma analítica y rigurosa, contrastando el uso de los sinogramas con obras que circulaban en el mismo periodo y que presentan una temática similar. En primera instancia se presenta el contexto histórico en el que apareció la inscripción y se dan detalles sobre el origen y los posibles usos de la pieza en la que está tallado el texto; seguidamente, se ofrece una primera traducción, acompañada de un breve análisis de la estructura oracional y del patrón rítmico. Posteriormente, se contrastan tres traducciones en inglés y se realiza un análisis crítico de ciertos sinogramas en el contexto de aparición de la pieza. Finalmente, se lleva a cabo un análisis temático del contenido mediante la división en tres apartados que están directamente relacionados con el tema central del escrito.

El análisis de las traducciones y la división temática del texto se llevan a cabo mediante la alusión a obras del mismo periodo con el objetivo de aclarar el contenido semántico de ciertos sinogramas en el mismo contexto histórico. A través de la comparación y el contraste con otros escritos incluidos dentro del campo del taoísmo, la medicina china, prácticas meditativas y gimnásticas, se contextualiza el contenido de la inscripción y se logra una traducción rigurosa con explicaciones adicionales. Además, para lograr una comprensión completa del objeto y de su contexto, a lo largo del estudio también se tratan otras cuestiones como el destinatario de dicha obra, la transmisión de conocimiento de maestro a discípulo, la estructura poética y las posibles rimas, así como su posible vinculación con el desarrollo posterior de la tradición meditativa taoísta.

### 1.1 Antecedentes del objeto

En un principio el objeto formaba parte de la colección de los herederos de Li Hongzhang (李鴻章, 1823-1901)<sup>12</sup> en la ciudad de Hefei, provincia de Anhui. En el año 1976 llegó al museo de la ciudad de Tianjin, donde se conserva actualmente con el nombre de *Zhanguo qingyu xingqi ming wenshi* 戰國青玉行氣銘文飾 (*Inscripción en adorno de jade verde sobre el movimiento del soplo-periodo de los Reinos Combatientes*), pero no se aportan datos precisos acerca de su adquisición. En 1870 Li Hongzhang fue trasladado a Tianjin, donde ocupó el cargo de ministro de defensa de la región del Pacífico Norte. Por las fechas en las que se publicó por primera vez, es muy posible que el propio Li o sus descendientes vendieran o donaran esta pieza al propio Museo de Tianjin o a otra institución.

En chino apareció por primera vez publicado en 1920 un calco de la inscripción bajo el nombre de *Yudao bi* 玉刀珓 (Adorno de jade de una espada) en la obra del estudioso de inscripciones en bronce, Zou An (鄒安, 1864-1940) titulada *Yisheng* (藝贖, Remanente de [obras de] arte).<sup>13</sup> En 1934 Luo Zhenyu (羅振玉, 1866-1940) editó una obra con textos recogidos en objetos de bronce. Debido a su forma y color, la clasificó erróneamente como objeto de bronce verde (*qingtong qi* 青銅器) con el título *jianbi* 劍珓 (Adorno de una espada).<sup>14</sup> En 1948 Wang

Jixing (王季星) publica un artículo en el que denomina al objeto en cuestión *Xingqi wan jianbi* 行氣完劍秘 (*Empuñadura de metal de una espada sobre la circulación del soplo*).<sup>15</sup> En esta obra, Wang corrobora erróneamente la descripción que había presentado años atrás Luo Zhenyu sobre el material en el que estaba inscrito el texto: bronce.

Años después, en 1973 el historiador Guo Moruo (郭沫若, 1892-1978) señala que el objeto en el que está inscrito el texto es de jade, no de bronce, como habían defendido Zou An, Luo Zhenyu y Wang Jixing. Guo publicó un artículo con una reproducción del calco que apareció en la obra de Zou An, acompañada de una transcripción del texto completo en sinogramas simplificados, una traducción y explicación en chino moderno,<sup>16</sup> que pasaría a ser la utilizada en la mayor parte de los estudios sobre la inscripción.<sup>17</sup> A partir de entonces, los estudios relacionados con la *Inscripción en jade* coinciden en la naturaleza del material, pero difieren en lo que respecta a su posible uso.

## 1.2 Posibles usos y denominación

En un primer momento, los escritos sobre el objeto empleaban el término *bi* 秘 para referirse a la pieza en cuestión.<sup>18</sup> Para estos autores, la pieza se habría utilizado como adorno en una espada de la época. En este caso, y al ser de jade, podemos conjeturar que el portador de la misma habría pertenecido a la élite de la sociedad. De acuerdo con el *Shuowen jiezi*, el sinograma *bi* se refiere al adorno que se coloca en el batiente, en la parte de la funda de una espada que cubre la punta. Tras consultar estudios acerca del uso de los jades en la historia china es posible saber con precisión si la pieza de jade habría sido utilizada como ornamento en una espada. Chen Danian (陳大年) señala que los objetos de jade que se conocen como *bi* son en su mayoría planos y no muy gruesos.<sup>19</sup> Por su parte, Xu Zhenglun (徐正倫) describe así las piezas denominadas *bi*:

El término *bi* se refiere a una pieza de jade de forma escalonada, estrecha en la parte superior, con un agujero en el centro y dos en los laterales (también los hay con sólo un agujero), que servían para fijar el objeto a la funda de la espada. La parte superior y la inferior tienen forma puntiaguda (lit. de lanzadera).

秘大致都是一個正面呈梯形，上面較窄的一端，有一大（居中）二小（居二側）的孔（也有只有一孔的），以供固定於劍鞘上之用，上下兩面則呈梭形的一塊玉。<sup>20</sup>

Si bien la descripción se asemeja en parte a la pieza de jade en cuestión, sobre todo en lo que respecta a la posición de los agujeros, el objeto en sí no se puede considerar un adorno de la funda de una espada (*bi* 秘) debido principalmente a la forma cilíndrica que presenta, no escalonada, y también a que los extremos no presentan un aspecto alargado. Algunos autores consideran que el error de considerar este objeto como un adorno de una espada tiene que ver con una interpretación errónea del primer calco de la inscripción que salió a la luz en la obra de Zou An.<sup>21</sup> Tras hacerse público, el propio Zou y otros autores empezaron a denominar *bi* a esta pieza, a la que únicamente tuvieron acceso a través de la impresión del calco que publicó Zou An cuando la sacó a la luz. Además, Wang Jixing comete un error en su estudio al indicar que «la pieza es de forma rectangular y, a juzgar por la impresión del calco, debe de medir unos doce centímetros de largo y cuatro y medio de ancho».<sup>22</sup> Es evidente que Wang no tuvo acceso al objeto cuando redactó su estudio sobre la pieza de jade, ya que sus dimensiones varían enormemente de las que él propuso. Así pues, no se puede considerar correcta la teoría de que fuera un adorno de la funda de una espada. Las otras dos propuestas sobre su uso son, por un lado, considerarlo parte de la empuñadura de un bastón (*zhangshou* 杖首), y por otro, creer que se trata de un colgante de jade (*yupe*).

No sería descabellado pensar que la pieza de jade hubiera servido como adorno de la empuñadura de un bastón, ya que se conocen muchos adornos de este tipo procedentes de excavaciones diversas. En su mayoría estos adornos presentan forma de algún animal: dragón, ciervo, cabra, fénix, entre otros.<sup>23</sup> No obstante, la pieza en jade no tiene ningún tallado de estas características, pero sí presenta un hueco en su interior, donde podría haber ido incrustado un bastón, y un agujero en un lateral para fijarlo. Esta es la propuesta de Li Ling, que sugiere que el hueco del interior podría haber servido para fijarlo al pomo de un bastón.<sup>24</sup> Li añade que, si bien la forma se asemeja a un adorno de un bastón, carecemos de información suficiente para establecer una conclusión sobre su utilización y propone denominarlo *Guxing yuqi* (觚)

形玉器, Objeto de jade con forma de cáliz). En cualquier caso, la mayoría de los adornos de bastones encontrados no presentan ningún tipo de inscripción, por tanto, tampoco se puede afirmar con exactitud que se trate de un adorno de estas características.

La tercera opción es considerar la pieza en sí como un colgante de jade que se llevaría en las vestiduras, como defiende Guo Moruo.<sup>25</sup> Tradicionalmente, en China el jade ha tenido la función de amuleto y se emplea para proteger al portador de malos espíritus.<sup>26</sup> Su importancia queda comprobada en la definición de jade (*yu*) en el *Shuowen jiezi*: «piedra preciosa que posee cinco virtudes»,<sup>27</sup> que para los confucianistas eran la benevolencia (*ren* 仁), la rectitud (*yi* 義), la inteligencia (*zhi* 智), la valentía (*yong* 勇) y la pureza (*jie* 潔).<sup>28</sup> Los jades podían ser de diferentes formas –cilíndricos, cuadrados, rectangulares, etc.– y los había con inscripciones y con tallas de animales.

Esta interpretación del uso de la pieza cobra sentido cuando lo relacionamos con un tipo de jade denominado *gangmao* 剛卯 (amuleto *gangmao*), que era precisamente un adorno de jade que se llevaba colgado en la zona de la cintura para ahuyentar a los malos espíritus. En el *Hanshu* 漢書 (*Historia de la dinastía Han anterior*) aparece este tipo de amuleto en la sección dedicada al emperador Wang Mang (王莽, 45 a.e.c.-23 e.c.). El comentario de Fu Qian (服虔, ca. 125-195) en el anexo de esta sección lo define así:

El [amuleto] *gangmao* se fabrica durante el primer mes, en un día *mao*, y se lleva colgado en la cintura. Tiene una longitud de tres pulgadas (6,5 cm aproximadamente), una de ancho (2,5 cm aproximadamente) y cuatro caras. Puede ser de jade, de metal o de [madera de] melocotonero. Se sujeta con cuero a la cintura. Hoy en día aún existen jades de estas características. En la inscripción de uno de ellos, en el lateral, dice: [amuleto] *gangmao* del primer mes.

剛卯以正月卯日作，佩之，長三尺，廣一寸，四方，或用玉，或用金，或用桃，著革帶佩之。今有玉在者，銘其一面曰，正月剛卯。<sup>29</sup>

De acuerdo con esta descripción, la pieza de jade objeto de este estudio podría pertenecer a la categoría de *gangmao*. Sería, por tanto, un amuleto de jade que presenta una inscripción acerca de la circulación



del soplo por el cuerpo. Quizás el portador la habría llevado colgada del cinturón para protegerse de malos espíritus o simplemente para recitar el texto. Hay que recordar que esta pieza proviene de la colección privada de una familia en particular, no ha sido recuperada por la arqueología directamente, con lo cual se carece del contexto de la excavación. Se desconocen cuestiones como la tumba en la que se encontró o la identidad del portador, entre otras, que podrían haber aportado datos definitivos acerca del origen de la pieza y su utilización. Hoy por hoy, únicamente se puede especular sobre su uso de acuerdo con la forma y las características del material.

Entre las tres opciones que barajan los estudios sobre la pieza de jade considero viable la propuesta de Guo Moruo, que la considera un colgante de jade y sería plausible considerarlo como un amuleto *gangmao*. Además, el contenido está relacionado con la circulación del soplo por el cuerpo, una práctica que hoy se relaciona directamente con el cultivo personal y la mejora de la salud. Sin embargo, ya se ha indicado la relación entre prácticas y bailes chamánicos y el desarrollo posterior de ejercicios gimnásticos y prácticas respiratorias para la movilización del soplo. Así pues, la asociación de la pieza con los llamados amuletos *gangmao* cobra sentido en el contexto temporal de producción de la pieza. Es más, la forma de la pieza descarta que se trate de un adorno de espada; al carecer de una talla con forma de animal, tampoco es factible considerarla un adorno de bastón; por tanto, la opción más adecuada para un jade de estas dimensiones es que sirviera como un colgante con una función protectora.

### 1.3 Origen y datación

Sobre el origen de la pieza de jade, todos los estudios coinciden en que se trata de un objeto procedente del periodo de los Reinos Combatientes, aunque no existe consenso acerca de su datación precisa. Por un lado, Guo Moruo considera que se talló durante el reinado del rey An (安, r. 401-375 a. e. c.) de los Zhou, concretamente en el año 380.<sup>30</sup> Propone que los caracteres de la pieza de jade tienen un parecido con una inscripción en una campana (*biaoqiang zhong* 羸羌鐘; campana de caballos de la etnia Qiang) que se encontró en una excavación en la aldea Jin. En la época de los Reinos Combatientes esta

localidad, situada a veinte kilómetros de la actual Luoyang, en la provincia de Henan, pertenecía al estado Han (韓) y fue además la capital de la dinastía Zhou oriental.<sup>31</sup> La tumba de la aldea Jin se inundó en 1928 y fue saqueada entre los años 1928 y 1931, pero la primera publicación de la inscripción es anterior, concretamente del año 1920,<sup>32</sup> con lo cual no se puede considerar precisa esta datación si la asociamos directamente con la tumba de la aldea de Jin, no obstante, sí es posible situarla en esa franja histórica en cuanto que el estilo de los sinogramas es similar al de otros objetos de ese periodo.

Otros autores conjeturan que se trata de un objeto de finales del s. IV o principios del III a.e.c. debido a cuestiones caligráficas y de estructura oracional.<sup>33</sup> Chen Banghuai, por ejemplo, defiende que la estructura del escrito y el estilo de la caligrafía se asemejan a obras del periodo final de los Reinos Combatientes, como el *Zhuangzi*, *Mengzi* o el *Jing fa* (經法, *Constancia de las leyes*), encontrado este último en la excavación de 1973 de la tumba de Mawangdui.<sup>34</sup> Esta datación, basada en la estructura del texto y en el estilo caligráfico, coincide con el enfoque de Guo Moruo, que asocia la pieza de jade con otro objeto encontrado en la tumba de la aldea de Jin, una suposición imposible debido a la disparidad temporal, como se ha señalado anteriormente.

A pesar de no conocer la datación exacta del objeto, en lo que respecta al contenido los investigadores están de acuerdo en que se trata del primer documento escrito relacionado con el movimiento del soplo por el cuerpo, una temática comprendida dentro de la tradición del cultivo personal. Es más, antes del descubrimiento de las tumbas de Mawangdui y Zhangjiashan, la *Inscripción en jade* era el único texto conocido que trataba este tema.<sup>35</sup> La relevancia de este descubrimiento, por tanto, tiene gran valor para conectar escritos recuperados en estas excavaciones con una tradición del cultivo personal que englobaría prácticas meditativas, respiratorias y de visualización. Un análisis y traducción de la *Inscripción en jade*, por tanto, se debe apoyar en la tradición textual de obras relacionadas con estos tres aspectos generales del cultivo personal.

## 2. TEXTO Y TRADUCCIÓN DE LA *INSCRIPCIÓN EN JADE*

Para la traducción se ha seguido la transcripción aportada por Guo Moruo,<sup>36</sup> que la reprodujo en sinogramas simplificados. La lectura que realiza Guo de la inscripción es la versión que han utilizado los tres traductores de la inscripción al inglés, de ahí que en este trabajo se haya optado por esta transcripción en particular.<sup>37</sup> Debido a la antigüedad de la inscripción, considero más apropiado estudiarla en sinogramas tradicionales, a pesar de que la transcripción de Guo sea en caracteres simplificados. A continuación se presenta el texto íntegro de la inscripción, seguido de una traducción y un análisis de las rimas y de contenido. Entre corchetes se han añadido los sinogramas propuestos por Li Ling que difieren de los que aporta Guo Moruo en su transcripción.<sup>38</sup>

[Para] circular el soplo, [se inspira] profundamente y se almacena. [Una vez] almacenado [el soplo, éste] se expandirá. Expandido [el soplo, éste] descenderá. [Tras haber] descendido [el soplo, éste] se estabilizará. [Una vez] estable [el soplo, éste] se hará sólido. [Una vez] sólido [el soplo, éste] brotará. [Tras haber] brotado, [el soplo, éste] se extenderá. [Una vez] extendido [el soplo, éste] regresará. [Una vez] regresado [el soplo, éste] se hará celestial. El mecanismo celestial está arriba. El mecanismo terrenal está abajo. Al seguir estos preceptos, se vivirá. Al ir en su contra, se morirá.

行氣，深〔吞〕則蓄，蓄則伸，伸則下，下則定，定則固，固則萌，萌則長，長則退〔複〕，退〔複〕則天。天機〔其〕春〔本〕在上，地機〔其〕春〔本〕在下。順則生，逆則死。<sup>39</sup>

En la estructura general se puede apreciar que el mensaje sigue un orden de causa y efecto y es de contenido carácter claramente didáctico. El número de sinogramas por línea indica que el texto sigue una estructura poética para facilitar su recitación, lo cual lleva a pensar que tendría carácter mnemotécnico con una función puramente práctica. Para ello, la existencia de rimas sería de gran ayuda en la memorización y recitación del texto. Li Ling señala que los sinogramas de la inscripción pertenecen a las categorías de rimas *yu* 魚 y *yang* 陽,<sup>40</sup> sin embargo, no aporta un análisis de las rimas de la inscripción ni indica qué sinogramas riman entre sí. El texto está estructurado en tres sinogramas por línea –una en cada cara de la pieza– con sólo una

excepción de un pareado con cinco, una distribución que presenta un patrón de rima característico de textos de este periodo. Siguiendo la reconstrucción fonética de Bernard Karhlgren (1889-1978)<sup>41</sup> se ha observado, efectivamente, cómo se suceden las rimas *yu* y *yang*, aunque únicamente en dos pares de sinogramas: *xia* 下 y *gu* 固 coinciden en la rima *yu*, no en el tono; *meng* 萌 y *chang* 長 coinciden en el tono *ping* y en la rima *yang*. Hay ausencia de rima en los demás sinogramas, lo cual no indica necesariamente que la composición del texto no haya sido realizada a modo de verso. Cuestiones como nuestro limitado conocimiento sobre la pronunciación en el siglo IV a.e.c. –o las variaciones dialectales– nos impidan ver las rimas. Aún sólo habiendo encontrado rimas en una tercera parte de los sinogramas, la estructura de verso de tres y cinco caracteres por línea evidencia la existencia de, al menos, un patrón rítmico en el momento de su composición.

En cuanto al contenido, de acuerdo con Harper, la inscripción describe el recorrido del soplo a lo largo del cuerpo a través de los meridianos *dumai* 督脈 (canal de control) y *renmai* 任脈 (canal de función), por el llamado *xiao zhoutian* 小周天 (órbita microcósmica/círculo celestial menor).<sup>42</sup> El *dumai* comienza en el interior del abdomen y continúa por los riñones, desde donde asciende hasta pasar por la fontanela y termina su recorrido en el punto *yinjiao* 巔交 (intersección de la encía), situado en la conexión entre el labio superior y la encía. Por su parte, el *renmai* comienza en el punto *chengjiang* 承漿 (recipiente de salsa), debajo del labio inferior, y baja por la cara frontal del tronco hasta el *huiyin* 會陰 (perineo). Si bien esta es la explicación más aceptada sobre el significado de la inscripción, hay autores que incluso defienden que se describe una técnica de movilización del soplo durante las prácticas de alcoba.<sup>43</sup>

Podemos conjeturar que la inscripción tenía como objetivo inicial la explicación de alguna técnica relacionada con la movilización del soplo por el cuerpo. Posiblemente influidos por la primera lectura de Guo Moruo, una gran parte de las lecturas se ha realizado desde el punto de vista de prácticas energéticas, y así se cree que en sus frases se describe el recorrido y la movilización del soplo o *qi* a través del cuerpo del practicante. Hay autores que incluso proponen una lectura del texto basada en las teorías sobre el campo de elixir (*dantian xueshuo* 丹田學

說),<sup>44</sup> un concepto que estaría relacionado con las prácticas de alquimia interior taoísta (*neidan* 內丹). De este sistema ya encontramos referencias a partir del año 150 e.c. con el *Zhouyi cantong qi* (周易參同契, *Sello de la unidad de los tres*) pero se sistematizará posteriormente a partir de la dinastía Song.<sup>45</sup> Lo interesante para nuestro estudio es que los primeros textos en los que se menciona el concepto de *neidan* siempre lo relacionan con el cultivo del soplo, en particular, con técnicas de respiración embrionaria y su absorción.<sup>46</sup> Será en este contexto en el que Li Ling relacione el contenido de la inscripción con la teoría del *dantian*, y proponga la lectura de frases como *tian qi ben* 天其本 (origen del Cielo) y *di qi ben* 地其本 (origen de la Tierra) como una alusión al «campo de elixir» en aquel periodo.<sup>47</sup> A pesar de la brevedad del texto de la inscripción y la falta de referencias a visualizaciones o a la fusión entre elementos internos, sí que trata la temática de la circulación del soplo a través de la respiración, por lo que se podría considerar como un texto relacionado con una temática que va a adoptar posteriormente la tradición *neidan*, sistema que engloba prácticas de diversa procedencia con el objetivo final de lograr la inmortalidad.<sup>48</sup>

La naturaleza del texto y su ambigüedad semántica, no obstante, implicarían la necesidad de un maestro cualificado para comprender el significado y poder llevar a cabo esta práctica. La transmisión oral serviría de barrera entre el adepto y la persona común que pudiera estar interesada en dichos ejercicios. Esta práctica regularizada tenía como uno de sus objetivos evitar que estas técnicas cayeran en manos de personas no aptas para el arte en cuestión. Sobre la transmisión secreta encontramos un ejemplo del mismo periodo, concretamente en el siglo II a.e.c., con el relato de Chunyu Yi 淳于意, que describe cómo logró convertirse en discípulo de uno de los médicos más destacados de la región y estudiar bajo su tutela durante tres años.<sup>49</sup> Descendiente de nobles de la provincia actual de Shandong, Chunyu Yi comenta cómo el maestro doctor, Gongsheng Yangqing 公乘陽慶,<sup>50</sup> le transmitió sus fórmulas y textos secretos y lo convirtió en un afamado médico. En el proceso de transmisión textual, Chunyu habla de cuatro etapas: la recepción (*shou* 受), lectura (*du* 讀), comprensión y verificación (*jiexian* 解驗) y práctica (*yan* 驗).

El concepto de recepción textual no implica únicamente la entrega del material, sino que se debe transmitir y enseñar tras el ritual de iniciación pertinente. Llegado el momento, al iniciado se le permite copiarlo y leerlo en voz alta. La lectura en China antigua se hacía en voz alta, de forma cantada. A esto le seguía un proceso independiente del maestro llamado *jie* (comprender, entender) y *yan* (verificar). Finalmente, la práctica, también llamada *yan*, está relacionada con tres ideas ligeramente distintas: probar, tener éxito y eficacia.<sup>51</sup> Si aplicamos esta compleja transmisión textual al contexto de la *Inscripción en jade*, por su estructura oracional, parece un texto producido para ser recitado. Para su comprensión y entendimiento, el adepto habría pasado por un ritual de iniciación, al que le seguiría un proceso de transmisión oral directa y, tras la etapa de comprensión y verificación, se pasaría a probar, a experimentar las enseñanzas. El hecho de que esté inscrito en jade es indicativo de la importancia del texto para el portador de la pieza; puede ser además indicativo de que el dueño haya pasado por, al menos, la primera de las cuatro etapas de transmisión de conocimiento citadas anteriormente.

## 2.1 Tres traducciones de la *Inscripción en jade*

En esta sección se presentan tres traducciones de la *Inscripción en jade* al inglés, seguidas de un análisis explicativo donde se ponen de manifiesto los aspectos de mayor dificultad de la traducción. Estas tres traducciones aparecieron en tres estudios diferentes acerca de aspectos fisiológicos del cultivo personal en los años 1956, 1997 y 1999, respectivamente. A continuación se muestra cada una de ellas de manera cronológica.<sup>52</sup>

La primera traducción a una lengua occidental de la inscripción es la de Joseph Needham y Wang Lin, quienes defienden que el objeto en cuestión fue empleado como empuñadura de una espada.<sup>53</sup> Para estos autores la inscripción está relacionada con la teoría de las cinco fases (*wuxing* 五行) y ven en este texto la prueba de que existe una relación entre las teorías de la escuela Naturista en el siglo IV a.e.c. y la práctica de la alquimia taoísta.<sup>54</sup> Su interpretación del texto se ha realizado partiendo desde el supuesto de que el texto describe las cinco fases:

(When the) *chhi* of the elements (is) settled, condensation (i.e. Corporeality) (is brought about); this condensation (acquires) a spirit; (after it has acquired) a spirit it comes down (i.e. Is born); (after it has) come down it (becomes) fixed (i.e. Complete in all its parts); (after it has) become fixed (it acquires) strength; with strength (comes) intelligence; with intelligence (comes) growth; growth (leads to) full stature; and with full stature (it becomes truly) a Man. (Thus) Heaven supported him from above, Earth supported him from below; he who follows (the Tao of Heaven and Earth) shall live; he who violates (the Tao of Heaven and Earth) shall die.<sup>55</sup>

La interpretación de Needham y Wang es la que más difiere de las explicaciones por parte de los estudiosos chinos y de las otras dos traducciones que se presentan a continuación. Para ellos, el contenido de la inscripción tiene relación con el *qi*/soplo de las cinco fases, y presenta diferencias notables en la interpretación de los términos omitidos. Por ejemplo, *xingqi* lo traduce como «el *qi* de los elementos», es decir, que su lectura sería de [*wu*]*xing* [*zhi*] *qi* 五行之氣; *shen* 深 lo relaciona con «estabilizar», cuando en ningún momento ese sinograma ha tenido un significado similar; *xu* 蓄 lo interpreta como «condensación», en lugar de «almacenar»; *shen* 神 lo lee como nombre y no como cualidad, traduciéndolo «espíritu», y no «espiritualidad».<sup>56</sup> Su interpretación presenta ciertas divergencias con las explicaciones de otros estudiosos chinos del momento, que leyeron la inscripción como una exhortación a la movilización correcta del soplo por el cuerpo.<sup>57</sup>

Por orden cronológico de publicación, la segunda traducción que se presenta es la realizada por Donald Harper.<sup>58</sup> Como parte de su investigación acerca de los manuscritos sobre prácticas de cultivo personal (*yangsheng* 養生) –o higiene macrobiótica, si usamos su terminología– el autor realiza una traducción de la *Inscripción en jade* y la relaciona con los textos médicos encontrados en Mawangdui y Zhangjiashan.<sup>59</sup> Harper señala que la inscripción describe el recorrido del soplo por el cuerpo desde la primera fase de inhalación hasta la exhalación final:

Swallow, then it travels; travelling, it extends; extending, it descends; descending, it stabilizes; stabilizing, it solidifies; solidifying, it sprouts; sprouting, it grows; growing, it returns; returning, it is heaven. Heaven –its root is above; earth– its root is below. Follow the pattern and live; go against it and die.<sup>60</sup>

Esta segunda traducción está relacionada directamente con la movilización del soplo por el cuerpo. Sigue, por tanto, las interpretaciones de los estudiosos chinos hasta el momento, y realiza una traducción de la mayoría de los términos mediante verbos. Esto contrasta con la versión de Needham, que optó por sustantivar muchos de los sinogramas: condensación, espíritu, inteligencia, etc. Harper, por su parte, verbaliza su traducción, dándole un carácter exhortativo a la inscripción mediante el uso de imperativos (traga, sigue el patrón) y de verbos descriptivos (se desplaza, se extiende, etc). Cabe destacar la carencia de traducción del primer verso *xingqi*, y la interpretación de *shen* 深 por «desplazar» (travelling), en lugar de «profundo/profundizar».

La tercera traducción que se presenta es la de Harold Roth. Está incluida en su investigación y traducción del *Neiye* 內業 (*Trabajo interior*), obra datada entre el 350 y el 300 a.e.c. e incluida como capítulo XLIX dentro de la obra *Guanzi* 管子. Roth ve el texto de la inscripción como una serie de instrucciones para dirigir el soplo en el cuerpo y expone una comparativa temática entre los versos de la *Inscripción en jade* y la obra objeto de su estudio, el *Neiye*. Así pues, su traducción está estrechamente relacionada con la interpretación que él realiza de esta obra:

To circulate the vital breath: swallow it and it will collect. When it is collected, it will expand. When it expands, it will descend. When it descends, it will become stable. When it is stable, it will be firm. When it is firm, it will sprout. When it sprouts, it will grow. When it grows, it will return. When it returns, it will become heavenly. The heavenly dynamism is revealed in the ascending [of the breath]. The earthly dynamism is revealed in the descending [of the breath]. Follow this and you will live; oppose it and you will die.<sup>61</sup>

La traducción de Roth presenta muchas similitudes con la de Harper. Ambas interpretan el contenido de los versos como el recorrido del soplo por el cuerpo. Para Roth, la inscripción aporta instrucciones acerca de cómo pasar de un estado de agitación mental a otro de respiración regulada y calmada.<sup>62</sup> Aunque las referencias a un misticismo proto-taoísta son inexistentes en ella, añade Roth, sí que se da una estructura retórica que ocurre en obras taoístas posteriores. Como se señaló anteriormente, los argumentos siguen la estructura



condicional del tipo «si A, entonces B; si B, entonces C». Así pues, tanto Roth como Harper relacionan los versos de la *Inscripción en jade* con ejercicios respiratorios encaminados a la movilización del soplo.

En los tres casos las traducciones son interpretaciones modernas de un texto escrito hace más de dos mil años con un fin determinado y para un tipo de lector específico. Es importante recordar que, de acuerdo con la descripción del Museo de Tianjin, la pieza de jade presenta un pulido de gran calidad. La importancia del jade era tal que, durante los rituales y procesiones, los funcionarios estatales de la época solían llevar colgadas de las vestiduras piezas de jade que empleaban para seguir el ritmo de las campanas.<sup>63</sup> Por su forma, la pieza de jade no se debió de utilizar con esta función, pero sí podemos afirmar que pertenecía a un miembro de la élite social, bien un funcionario, bien un noble, o alguien relacionado con la Corte. La inscripción en el objeto también indica que se pudo haber empleado para su recitación, no obstante, al carecer del contexto de aparición del objeto, únicamente podemos conjeturar acerca de su uso y aportar una interpretación que no esté demasiado lejos de su intención original.

La función de la traducción de la inscripción es acercar al lector moderno un objeto de gran valor para la época –y un escrito que debió tener una gran utilidad para el portador– con el fin de entender un aspecto de las prácticas respiratorias y meditativas de finales del periodo Zhou. En este estudio, además de comparar las tres versiones en inglés, se analiza la inscripción en su contexto, con atención a otros textos que ayuden a dilucidar su sentido. Las tres traducciones anteriores suponen un intento de interpretar el chino clásico de una inscripción muy específica a una lengua occidental que requiere unas relaciones sintácticas muy claras. La ambigüedad de las relaciones gramaticales entre los sinogramas del chino clásico, junto a lo específico del tema de la inscripción, dificultan aún más una tarea que se vuelve aún más tediosa por la falta de contexto y de referencias a otras obras pasadas. Si bien no existe una única interpretación de esta inscripción, sí es posible recurrir a otras obras del mismo periodo, en las que aparezcan los mismos sinogramas en contextos similares, para poder de ese modo acercarnos aún más al sentido inicial de la inscripción. Con este objetivo, a continuación se hace una relación de algunos de los sinogramas de esta obra en textos del mismo periodo y se comparan con las tres

traducciones para entender la inscripción a través de otras obras pertenecientes al mismo contexto histórico.

## 2.2 La movilidad del *qi*

La inscripción comienza con la expresión *xingqi* (circulación del soplo). Si leemos *xing* como verbo y *qi* como sustantivo en función de objeto directo, la traducción sería «movilizar el soplo/*qi*». El compuesto *xingqi* aparece utilizado en diversos textos relacionados con el trabajo energético y el cultivo personal. Entre sus sinónimos se encuentran *fuqi* 服氣 (ingerir el soplo), *shiqi* 食氣 (comer el soplo) y *lianqi* 煉氣 (fundir el soplo).<sup>64</sup> En los tres casos hacen referencia a técnicas respiratorias con el objetivo de renovar el soplo, exhalando el viejo e inhalando el nuevo, técnica conocida como tuna 吐納 (lit. Expulsar [lo viejo] y recoger [lo nuevo]), que suele ir acompañada de ejercicios físicos o de masajes a los órganos.<sup>65</sup>

El concepto de *xingqi* en particular se emplea para referirse al movimiento del soplo por el cuerpo con el objetivo inicial de evitar enfermedades y lograr longevidad, aunque el propósito final de algunos practicantes sea también el de lograr ciertos logros de carácter religioso, como por ejemplo la unión con el Tao (*dao* 道) o la iluminación y la comprensión de la unicidad entre Cielo, Tierra y el ser humano.<sup>66</sup> Así pues, el desarrollo espiritual posterior del adepto sería una consecuencia de las prácticas respiratorias y de visualización, cuyo primer objetivo es la circulación del soplo. Para entender su alcance semántico es necesario explicarlo en conjunción con la noción de Tao. En su forma original, el Tao se asemeja a la vacuidad, a la nada, y es precisamente durante este estado de vacío cuando surge el *qi*, que inicialmente significaba «soplo/aliento» o «vapor». <sup>67</sup> En el *Daode jing* (s. IV a.e.c.)<sup>68</sup> se explica cómo, tras esta aparición inicial del soplo, comienza la creación de la Unidad por parte del Tao; la Unidad se divide en dos (Yin y Yang), estos a su vez dan lugar a la tríada (Tierra, Cielo y ser humano), que finalmente generan los diez mil seres,<sup>69</sup> correspondiente a todo lo que nos rodea. De acuerdo con esta visión cosmogónica, todo está compuesto de *qi* y es además el responsable del movimiento y del elemento fundamental de la vida.

También en otra obra del mismo periodo que el *Daode jing* y la inscripción, el *Neiye*, aparece un concepto similar. En la sección XXIV de este texto aparece el término *yunqi* 運氣 (movilización del *qi*), referido a la circulación del soplo vital en el cuerpo para conseguir vitalidad. Los temas principales de esta sección son la relajación corporal, la expansión del soplo vital, y el aumento de la sensibilidad como consecuencia del movimiento interno:

Amplía tu mente y libérala, relaja el soplo y expáñdelo, calma el cuerpo y no lo muevas... A esto se le denomina «movilización del soplo». Tus pensamientos y tus actos parecerán celestiales.

大心而放，寬氣而廣，其形安而不移．．．是謂運氣，意行似天。<sup>70</sup>

La expansión (*guang* 廣) del soplo recuerda a los conceptos de brotar (*meng* 萌) y extensión (*chang* 長) que aparecen en la *Inscripción en jade*. Una vez que la mente esté en calma, el soplo se estabilizará y brotará cuando la respiración se haya extendido. Este paralelismo es una muestra de que ambos textos formaban parte de una tradición oral de técnicas de cultivo personal, que serán posteriormente incluidas como parte del sistema de cultivo interior taoísta.

En el capítulo X del *Daode jing* se trata la meditación a través de técnicas respiratorias. Esto indica que ya existía una tradición anterior al siglo III a.e.c. que, como se muestra en la *Inscripción en jade* y en el *Neiye*, ya se encontraba en circulación mucho antes en forma oral. En la *Inscripción en jade* la expresión empleada para referirse a la circulación del soplo es *xingqi*, en el *Neiye* se utiliza *yunqi*, mientras que en el *Daode jing* la expresión análoga es *zhuanqi* 專氣 (concentración del soplo vital):

Al llevar el alma Hun y Po y abrazar la unidad, ¿acaso es posible separarlas? Al concentrar el soplo vital y llevarlo hasta la máxima suavidad, ¿es posible asemejarlo al de un bebé? ... Procréalo y nútrelo, procréalo pero no trates de poseerlo; actúa, pero no lo controles; extiéndelo pero no trates de gobernarlo. Esto se conoce como virtud profunda.

載營魄抱一，能無離乎，專氣致柔，能如嬰兒乎？。。。  
 生之，畜之，生而不有；為而不恃；長而不宰，是謂玄  
 德。<sup>71</sup>

El comentario de Heshang Gong glosa *ying* 營 como *hun* 魂 (alma celestial),<sup>72</sup> que junto con *po* 魄 (alma terrestre)<sup>73</sup> son parte intrínseca e indivisible en el ser humano, de ahí la pregunta retórica de «¿acaso es posible separarlas?». Posteriormente, se explica que la concentración del soplo (*zhuanqi*) y su máxima suavidad se debe asemejar a la de un recién nacido. La glosa de Heshang Gong lo explica así: «Concentrar y guardar la esencia y el soplo para evitar que entren en caos, así el cuerpo podrá adaptarse a él y se logrará suavidad y un flujo continuo [del soplo]. El recién nacido carece de preocupaciones y no le afectan las cuestiones políticas, así la esencia y el espíritu no se dispersan».<sup>74</sup> Por su parte, el comentario del taoísta inmortal Lü Dongbin 呂洞賓 interpreta el recién nacido como el «infante rojo» (*chizi* 赤子),<sup>75</sup> al igual que Cheng Yining 程以甯.<sup>76</sup> En textos taoístas posteriores el infante rojo aparece relacionado con un ser espiritual que, tras salir del cuerpo del adepto a través de la fontanela, se cría y se alimenta durante un periodo de tres y nueve años.<sup>77</sup> El término *chizi* aparece, por tanto, en obras taoístas posteriores con una relación directa con técnicas respiratorias y meditativas, que formarán a su vez parte de la tradición de alquimia interior. Así pues, sería admisible pensar que el tema de esta sección del *Daode jing* esté relacionado con la formación del infante o ser espiritual mediante técnicas respiratorias y visualizaciones, es decir, guarda una estrecha relación con el movimiento del soplo (*xingqi*) que aparece en la inscripción y es, por tanto, algo a tener en cuenta a la hora de traducir el texto de la *Inscripción en jade*.

El carácter *ying* 營, glosado en esta sección como el alma celestial o alma Hun, también aparece en el texto de medicina china *Huangdi neijing*, donde aparece en el compuesto *yingqi* 營氣 y se refiere en este caso al soplo nutritivo, es decir, los nutrientes de los alimentos que se absorben y se asimilan. En el siguiente pasaje de esta obra se explica el estancamiento de los vasos que conducen el soplo y la ausencia de armonía con la carne, síntomas que indican un desequilibrio energético debido a una acumulación excesiva de calor y una circulación incorrecta del soplo:

Si el soplo nutritivo no sigue [el curso natural], irá en contra de los filamentos de la carne y se producirán úlceras e hinchamientos. La transpiración del alma *po* no tendrá fin<sup>78</sup>, el cuerpo se debilitará y el soplo se derretirá. Los puntos de acupuntura se cerrarán y surgirán problemas reumáticos y fiebres.

營氣不從，逆于肉理，乃生癰腫。魄汗未盡，形弱而氣爍，穴俞以閉，發為風瘡<sup>79</sup>

En la sección del *Huangdi neijing* titulada *Shengqi tongtian lun* (生氣通天論) (*Tratado sobre la producción del soplo y la conexión con el Cielo*) se explica que si el soplo nutritivo no sigue el movimiento natural la sangre se estanca y puede dar lugar a la aparición de carbuncos. En otra aparición del término *ying* en el mismo texto donde aparece un ejemplo de la función de los órganos y su relación con el equilibrio corporal:

El soplo verdadero de las cinco vísceras (臟真[之氣]) culmina en los pulmones (durante el otoño) y su circulación nutre y protege el Yin y el Yang.

臟真高於肺，以行營衛陰陽也。<sup>80</sup>

Este pasaje está centrado en la importancia de mantener el orden en la circulación de la sangre y el soplo y en su relación con los pulmones y la respiración. Cuando la circulación no es armoniosa, pueden aparecer dolencias; la práctica y la regulación de la respiración están basados en principios médicos, de ahí la recurrencia de este tema en los textos relacionados con el cultivo personal. Esto explica que la *Inscripción de jade* relacione la circulación del soplo con la respiración. En el *Neiye* también encontramos un ejemplo similar a la aparición de *yingqi* en el *Daode jing*, donde dice: «Al concentrar tu soplo vital y hacerlo suave, ¿puedes hacerlo [de tal manera que sea como el de] un niño?». Estas frases recuerdan a la sección IX del *Neiye*, en la que aparecen referencias a aquellos que son capaces de aferrarse a la unidad, un concepto estrechamente relacionado con el almacenaje del soplo.<sup>81</sup>

Transformar sin consumir el soplo y alterar sin agotar la sabiduría: sólo la persona superior capaz de aferrarse a la unidad puede llevarlo a cabo.

化不易氣，變不易智；唯執一之君子能為此乎。<sup>82</sup>

En los pasajes anteriores de la *Inscripción de jade*, el *Neiye*, el *Daode jing* y el *Huangdi neijing* aparecen conceptos muy similares relacionados con la circulación del soplo. En todos los casos que se han presentado no se ofrecen explicaciones detalladas acerca de la transformación del soplo una vez que entra al cuerpo. No obstante, este tipo de textos era empleado con toda probabilidad por los iniciados que, a su vez, habrían recibido enseñanzas acerca de su significado por transmisión oral y quizás también en otros textos que no han llegado hasta nosotros.<sup>83</sup> El mensaje codificado parece ser parte de una tradición esotérica escrita en verso; los pasajes mostrados coinciden en que se trata del movimiento del soplo por el cuerpo.

<b>Inscripción en jade</b>	行氣深 <i>Xingqi shen</i> Al circular el soplo, [se inspira] profundamente
<b>Needham</b>	When the) chhi of the elements (is) settled (Cuando el) soplo de los elementos (se) estabiliza
<b>Harper</b>	Swallow, then it travels; <i>Traga, y después se desplaza</i>
<b>Roth</b>	To circulate the vital breath: swallow it and it will collect. <i>Para circular el soplo vital: trágalo y se recogerá.</i>

Si se lee la expresión *xingqi* de acuerdo con los pasajes paralelos encontrados en los textos presentados anteriormente, la versión de Needham queda bastante alejada del sentido del texto original. Harper invierte el orden de los sinogramas y antepone *shen* a *xingqi*, sin indicar que lo que se desplaza sea el soplo. Por su parte, la versión Roth se acerca más a la lectura que se propone en el presente estudio siguiendo los pasajes paralelos encontrados en otros textos. Emplea la estructura condicional, que en este caso ha traducido como una frase de finalidad con la estructura «para A, entonces B». Así pues, de las tres versiones, si bien la de Harper también está relacionada con la circulación del soplo, la estructura condicional o de finalidad que emplea Roth parece más apropiada, siempre teniendo en cuenta el contexto y la explicación de conceptos similares que aparecen en obras del periodo.

### 2.3 La alineación corporal y la centralidad

La alineación corporal y la importancia de mantener el centro son también temas recurrentes en textos que tratan sobre el cultivo personal. Las ideas de calma y estabilidad que implican los términos de solidez (*gu* 固) y firmeza (*ding* 定) en la *Inscripción de jade* también tienen términos paralelos tanto en el *Daode jing* como en el *Zhuangzi* y en el *Neiye*. De hecho, en el *Neiye* son frecuentes las alusiones a la idea de mantener el centro y alcanzar la tranquilidad mental. Un ejemplo de ello lo encontramos en el capítulo VIII de esa obra, donde se habla de la alineación corporal correcta, al tiempo que encontramos referencias a la alineación de la espina dorsal. En ella se establecen los preceptos generales para la alineación corporal, la estabilidad interna y externa y el almacenaje de la esencia vital:

[Sólo si] se consigue la rectitud y la tranquilidad se podrá lograr estabilidad. Con la mente estable en el centro, con los ojos y oídos agudos y claros y con brazos y piernas firmes y fijas, así es posible crear una morada para la esencia vital.

能正能靜，然後能定。定心在中，耳目聰明四枝堅固，可以為精舍。<sup>84</sup>

De acuerdo con este pasaje, se deben cumplir dos condiciones para alcanzar la estabilidad: rectitud o alineación adecuada (*zheng* 正) y tranquilidad (*jing* 靜). Ambos conceptos se repetirán de forma continuada a lo largo del resto del *Neiye*, refiriéndose en la mayoría de los casos a la estructura corporal y a un estado interno de tranquilidad. En cuanto a las técnicas respiratorias, en la *Inscripción de jade* hay un seguimiento detallado del movimiento del soplo vital a través del cuerpo: «antes de que el soplo se haga estable, desciende». Aunque, en sí mismo, el texto carezca de explicaciones detalladas acerca del lugar hacia donde desciende la respiración, existen al menos dos posibilidades. Por un lado, el cuerpo se puede ver como el receptor; si el soplo vital se obtiene del cielo, desciende hasta introducirse en el cuerpo y se unifica con él. Una segunda posibilidad es que se almacene en una parte específica del cuerpo, posiblemente en uno de los tres «campos de elixir» (*dantian* 丹田). De acuerdo con el estado de práctica descrito en el pasaje anterior,

sólo es posible alcanzarlo después de haber conseguido un alineamiento corporal correcto, que implica mantener calma en la mente y firmeza en las extremidades. Esto sugiere, por tanto, que es el cuerpo en su totalidad el que actúa como morada de la esencia vital, y que no se trata de una región específica del cuerpo.

Así pues, según los preceptos establecidos en el *Neiye*, la calma mental es condición *sine qua non* para lograr una estabilidad corporal. Esto nos conducirá, a su vez, a un estado en el que las extremidades se vuelven firmes y la esencia vital se puede almacenar. Según algunos autores, esta alineación corporal y la firmeza de las extremidades se refiere a la postura física de la meditación, en la que los brazos y las piernas están fijos en una postura estable.<sup>85</sup> En el capítulo VI del *Zhuangzi*, «El gran y venerable maestro» (*dazongshi* 大宗師), también encontramos una descripción similar al introducirse el concepto de *zuowang* 坐忘, «sentarse y olvidar» o «sentarse en el olvido». Las palabras de Yan Hui parecen implicar la corrección de una postura meditativa:

Yan Hui dijo: «Dejo que las extremidades y el cuerpo caigan [de forma natural], expulso la escucha y el entendimiento, abandono mi estructura corporal, dejo atrás el conocimiento y me uno a la Gran Comprensión. Esto es lo que significa sentarse y olvidar».

顏回曰：墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。<sup>86</sup>

La noción de sentarse y olvidar es un concepto relacionado directamente con la meditación.<sup>87</sup> Yan Hui encarna al maestro que está continuamente mejorando e informa con estas frases a Confucio acerca de su progreso. Al dejar que sus extremidades y el cuerpo caigan de forma natural, abandonando la forma (el cuerpo) y dejando de lado el entendimiento, las ideas de obtención de la tranquilidad en la mente y firmeza en el cuerpo que aparecen en el *Neiye* se ven reflejadas de manera muy evidente. Así pues, la explicación de Yan Hui sobre el significado de sentarse y olvidar estaría de acorde con los capítulos VIII y XI del *Neiye* presentados anteriormente, y además es el tema principal de la breve exposición de Yan Hui.<sup>88</sup> En la *Inscripción en jade* no hay alusión alguna a la meditación, pero sí encontramos los conceptos de



estabilizar y firmeza en relación al movimiento del soplo por el cuerpo. En el capítulo VIII del *Neiye* se habla de «mantener la mente estable en el centro» (*dingxin zai zhong* 定心在中) y «con brazos y piernas firmes y fijas» (*sizhi jiangu* 四肢堅固) para así poder albergar la esencia o soplo.<sup>89</sup> Para establecer el cuerpo como morada del soplo –y así poder hacerlo circular– es necesario observar estos dos preceptos de estabilidad y firmeza. En el *Neiye* y en el *Zhuangzi* se explica claramente que están relacionados con la postura corporal, lo cual induce a pensar que en la *Inscripción en jade* pudiera haber un sentido más allá de la mera circulación del soplo y quizás también se refiera a la postura que tenía que adoptar el iniciado para lograr el movimiento natural del soplo.

Por otro lado, el concepto de mantener la espalda erguida, uno de los fundamentos del cultivo personal, también guarda relación con la noción de centralidad que se menciona en la *Inscripción en jade*, en el *Neiye* y en capítulo VI del *Zhuangzi*. En el capítulo III del *Zhuangzi* aparece una alusión a la centralidad en el carácter *du* 督, cuyo significado original como «centro» conecta con el concepto de la arteria o canal central que recorre la parte posterior del cuerpo. En otras palabras, es posible que esté hablando del meridiano de control, *dumai*.<sup>90</sup>

Sigue el centro y haz de él tu camino; así podrás conservar tu cuerpo y completar el periodo de vida [con el que has sido agraciado], cuidar a tus progenitores, y vivir más años [de los que estaban estipulados].

緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。<sup>91</sup>

En el *Daode jing* este carácter *du* también aparece en la sección XVI del manuscrito de Mawangdui, en un contexto en el que sí permite una doble interpretación, desde el punto de vista fisiológico y también político: *Zhixu, ji ye, shoujing du ye* 至虛，極也，守靜督也。<sup>92</sup> («Lleva el vacío hasta el límite; mantén la tranquilidad en el centro»). El sinograma *du*, a nivel fisiológico, se refiere al meridiano que recorre la parte posterior del cuerpo. A partir de su significado como centro del cuerpo se relaciona con la idea de mantener la espalda erguida,

posiblemente relacionada con una postura meditativa, como aparece en los pasajes del *Neiye* y del *Zhuangzi* mencionados anteriormente. A nivel psicológico y político, *du* se podría referir a un tipo de cultivo en el que el gobernante y cualquier adepto se mantienen equilibrados a nivel de pensamientos, evitando los problemas derivados de factores externos. Por otro lado, la centralidad, que es una idea esencial en las prácticas meditativas y en los ejercicios respiratorios, se puede asociar con un cultivo físico que, en última instancia, conduciría a un desarrollo del ser. Así, los adeptos que leyeran la sección del *Daode jing* verían unas instrucciones para la práctica que exigen guardar la tranquilidad y mantener el centro durante la práctica.

Estos dos conceptos también tienen paralelismos en el *Neiye* y en la literatura médica, textos que constituirían material de lectura común entre los practicantes de las técnicas de cultivo personal durante la última parte del periodo de los Reinos Combatientes.<sup>93</sup> Así, en la literatura médica que ha llegado hasta nuestros días, la importancia de mantener el centro y conservar la verticalidad en la espalda también está relacionada con el cultivo del soplo. Veamos este pasaje procedente de los manuscritos médicos encontrados en Mawangdui:

El cultivo de los ocho beneficios. Levantarse al amanecer, sentarse en posición vertical, estirar la espina dorsal, abrir las nalgas, llevar el ano hacia dentro y presionarlo hacia abajo. Esto se denomina «regular el soplo». Al beber y comer, relajar las nalgas, estirar la espina dorsal, llevar el ano hacia dentro y dejar que el soplo pase. Esto se conoce como controlar el fluido.

治八益：旦起起坐，直脊，開尻，翕州，印〈抑〉下之，曰治氣；飲食，垂尻，直脊，翕周（州），通氣焉，曰致沫。<sup>94</sup>

En otro pasaje de la literatura médica encontrada en Mawangdui se aconseja que el movimiento del soplo sea de descenso en primera instancia, y posteriormente de ascenso, al igual que la circulación descrita en la *Inscripción en jade*,<sup>95</sup> una similitud que es evidencia de

una tradición del cultivo personal ya existente. Los practicantes de estas técnicas de movilización del soplo, y de cultivo personal en general, formarían parte de las clases altas. El hecho de que se escribieran en seda y que un miembro de la nobleza haya sido enterrado junto a ellas indica la importancia que tenían estos escritos y el tipo de persona que tenía acceso a ellas. Los practicantes de estas artes pondrían en práctica los dichos incluidos en los textos principales gracias a la transmisión oral de maestros cualificados y de otras fuentes secundarias como textos médicos.<sup>96</sup> Además, se tiene constancia de que el *Daode jing* fue utilizado por algunas sectas posteriormente en la dinastía Han para ser recitado, su supuesto autor fue venerado y visto como deidad y fundador del taoísmo como religión.<sup>97</sup>

Partiendo de la importancia de la alineación y de la estabilidad y calma que aparece repetida en diferentes textos durante distintos periodos, y siguiendo con la lectura de estudiosos chinos que interpretan el movimiento del soplo a través del cuerpo, estamos en una mejor posición para interpretar los versos de la *Inscripción en jade*. Si comparamos las traducciones en la tabla a continuación, volvemos a comprobar que Needham realiza una interpretación diferente del concepto de *gu* al interpretarlo como «fuerza». Por su parte, Harper y Roth utilizan las ideas de solidificar y firmeza en sus traducciones. En cualquier caso, ya se ha demostrado anteriormente que las ideas de calma y estabilidad están estrechamente relacionadas con la alineación corporal para hacer posible la circulación del soplo a través de los dos meridianos centrales.

<b>Inscripción en jade</b>	下則定 · 定則固 <i>Xia ze ding, ding ze gu</i> <i>Una vez que haya descendido, se estabilizará.</i> <i>Una vez estable, se hará sólido</i>
<b>Needham</b>	After it has) come down it (becomes) fixed (i.e. Complete in all its parts); (after it has) become fixed (it acquires) strength; <i>(Tras) haber bajado (se hace) fijo (i.e. Completo en todas sus partes); (tras haberse) hecho fijo (adquiere) fuerza;</i>
<b>Harper</b>	Descending, it stabilizes; stabilizing, it solidifies; <i>Descendiendo, se estabiliza; estabilizándose, se solidifica;</i>
<b>Roth</b>	When it descends, it will become stable. When it is stable, it will be firm. <i>Cuando descienda, se hará estable.</i> <i>Cuando sea estable, se hará firme.</i>

## 2.4 Seguir la naturaleza de las cosas

El último paralelismo entre la *Inscripción de jade* y otros textos del mismo periodo lo encontramos en la última frase: *shun ze sheng, ni ze si* 順則生,逆則死«Al seguir estos preceptos se vivirá; al ir en contra se morirá». Es un consejo a modo de exhortación dirigido al practicante para que actúe de acuerdo con las directices indicadas en los versos anteriores. Los conceptos de seguir el curso natural de las cosas (*shun* 順), y actuar en contra del patrón natural (*ni* 逆), también se encuentran en otros textos del mismo periodo. Por ejemplo, en la sección XIV del *Neiye* se hace una visión general de la grandeza del Tao y la importancia del mantener orden a nivel mental. Veamos a continuación los versos finales de esta sección:

Si no se regula [la circulación del soplo], habrá caos [en el recorrido soplo]. Si hay caos, entonces se producirá la muerte.

不治必亂，亂乃死。<sup>98</sup>

Estos versos recuerdan al consejo o exhortación que aparece al final de la inscripción de jade. La oposición entre orden y caos en el *Neiye* viene después de una exposición acerca de la calma en la mente, que impone orden y tranquilidad en los sentidos. Una falta de este orden, cuanto menos necesario para progresar en la práctica, traerá consigo el caos y, en última instancia, la muerte. En el contexto del misticismo del *Neiye*,<sup>99</sup> una mente en calma es el único medio para obtener el soplo que se encuentra presente en la miríada de seres y que finalmente nos llevará hasta un estado de armonía.<sup>100</sup> Así pues, de estos dos ejemplos se extrae que ambos textos expresan la necesidad de actuar de acuerdo con el curso natural del soplo, una idea que está presente en gran medida en los versos del *Neiye*. En el *Daode jing* también encontramos la misma idea en el capítulo LV. Tras una explicación sobre el poder interior se expresa la misma condición: si no se siguen las leyes que dicta el Tao, se morirá pronto:

Aquel que ha conseguido un poder interno abundante será como un recién nacido (lit. infante rojo). Los insectos venenosos no le picarán, las bestias feroces no le atraparán y los pájaros no le golpearán. Sus huesos son débiles y los tendones blandos pero sus agarres son firmes. Aún no conoce la unión entre lo masculino y lo femenino, pero su miembro viril puede alcanzar excitación. Esto indica que la esencia ha alcanzado su punto más álgido... Si la mente controla el soplo se denomina fortaleza. Si los seres se hacen fuertes, envejecen; a esto se le denomina ir en contra del principio natural de las cosas (del Tao). Si se va en contra del Tao, pronto llegará la muerte.

含德之厚，比於赤子。毒蟲不螫，猛獸不據攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而媵作，精之至也。心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。<sup>101</sup>

La manera de ir a favor del Tao es seguir los preceptos que dicta el propio Tao. Para ello es necesario conocer su esencia, que es el poder interior. Una vez conocida la esencia obtenemos la clarividencia necesaria para armonizarnos con el exterior. La relación, por tanto, es de

fuera hacia adentro. Se observan las reglas del macrocosmos para adaptar nuestro propio microcosmos a él. De esta manera se vivirá, de lo contrario surgirán enfermedades y desequilibrios energéticos. Así podemos explicar el sentido de este pasaje del *Daode jing*, y del mismo modo podemos interpretar la última frase de la *Inscripción en jade*, que se puede leer como una invitación a hacer circular el soplo siguiendo las instrucciones provistas anteriormente:

<b><i>Inscripción en jade</i></b>	順則生 逆則死 <i>Shun ze sheng, ni ze si</i> <i>Al seguir estos preceptos,</i> <i>se vivirá. Al ir en su contra, se morirá.</i>
<b>Needham</b>	He who follows (the Tao of Heaven and Earth) shall live; he who violates (the Tao of Heaven and Earth) shall die. <i>El que sigue (el Tao del Cielo y la Tierra) vivirá; quien va en contra (del Cielo y la Tierra) morirá.</i>
<b>Harper</b>	Follow the pattern and live; go against it and die. <i>Sigue el patrón y vive; ve en su contra y muere.</i>
<b>Roth</b>	Follow this and you will live; oppose it and you will die. <i>Sigue esto y vivirás; oponte a ello y morirás.</i>

En las tres traducciones de esta última parte existen pocas diferencias, sobre todo entre Harper y Roth, quienes presentan únicamente «el patrón» y «esto» como aspectos dispares. Por lo demás, ambos lo interpretan del mismo modo. Por su parte, Needham añade entre paréntesis que el «patrón» es aquel del «Tao del Cielo y la Tierra». Ofrece, por tanto, una visión mucho más global, macrocósmica, que poco tiene que ver con la movilización del soplo a través del cuerpo o con las técnicas respiratorias y meditativas a las que muy posiblemente aludiera el texto de la *Inscripción de jade*. En cualquier caso, la interpretación de esta última frase difiere únicamente en el carácter individual de la oración, o bien, de carácter más holístico, en el caso de Needham.

### 3. CONCLUSIONES

En este trabajo se ha situado la *Inscripción en jade* en un contexto claro de desarrollo progresivo de una amalgama de prácticas encaminadas al cultivo personal, tanto fisiológico (*daoyin*) como espiritual (visualizaciones y circulación del soplo). Una vez contextualizado el objeto se puede proceder a una interpretación y una traducción del mismo en el periodo histórico al que pertenece. En esta aproximación se han relacionado los rituales chamánicos con prácticas de cultivo personal y se ha contextualizado el significado del término *xingqi* en el periodo de los Reinos Combatientes. Se ha demostrado en esa discusión la conexión entre el chamanismo y la medicina tradicional, y también se ha señalado la relación entre los bailes y rituales chamánicos y prácticas como el *daoyin*, en las que se busca movilizar el soplo por el cuerpo para obtener salud y longevidad. Este contexto será la base de diversas técnicas de meditación, prácticas respiratorias y visualizaciones que adoptaría posteriormente el taoísmo.

En la presentación del contexto histórico, el origen y los posibles usos del objeto en cuestión, se ha señalado que el objeto procede de la colección privada de una familia de funcionarios del periodo Qing, por tanto carecemos de un contexto claro sobre el cual realizar una propuesta clara acerca de su uso, el portador y el objeto de su realización. A pesar de estas limitaciones, existen tres hipótesis sobre su utilización. Por un lado, hay quienes defienden que se trata del adorno de una empuñadura de espada, si bien debido a su forma cilíndrica no podría haber pertenecido a esta clase de objeto. Tras esta hipótesis se ha estudiado la posibilidad de presentarla como el adorno de un bastón, una propuesta imposible debido a la carencia del tallado de un animal en la pieza. Finalmente, la propuesta más admisible es pensar que se trataba de un colgante de jade, un amuleto denominado *gangmao*, que se llevaría colgado de las vestiduras. Con este uso se ha propuesto que el portador debió de pertenecer a una clase alta, y que quizás tuviera función protectora. Esto estaría de acuerdo con la descripción inicial que relaciona el chamanismo y los rituales con el desarrollo posterior del cultivo personal.

Tras esta primera sección acerca del objeto, la segunda parte del estudio se ocupa del texto grabado en la pieza de jade. Para ello, se

presenta en primera instancia una transcripción con ligeras variantes de dos autores diferentes, Guo Moruo y Li Ling. Para la traducción se ha utilizado la versión de Guo, al ser la que emplean las tres traducciones que se analizan en este trabajo. Con el fin de contrastar distintas lecturas se han mostrado las ligeras variantes de Li, que defiende la relación del contenido de la inscripción con lo que él denomina «teoría del campo de elixir», un concepto perteneciente a la tradición taoísta de alquimia interior. Para Guo, y la mayoría de los investigadores de la inscripción, se trata de un texto descriptivo de la circulación del soplo por el cuerpo. Es exhortativo también en el sentido que advierte al final que se producirá la muerte si no se siguen los preceptos indicados en el texto.

A la presentación acerca de la naturaleza del texto como directrices para el movimiento del soplo le sigue una traducción, seguida de un análisis inicial de la estructura oracional y del patrón rítmico del texto. Predomina el esquema causa y efecto, o la estructura condicional del tipo «si A, entonces B». Respecto a las rimas, el análisis ha demostrado que sólo riman dos pares de sinogramas, que pertenecen a las categorías *yu* y *yang*. Las limitaciones respecto al conocimiento de la pronunciación en ese periodo histórico deja abierta la posibilidad de que hubiera rimas en todos los finales de línea. Ahora bien, la estructura de tres sinogramas por verso es un posible indicador de la existencia de rimas a lo largo de todo el texto.

Para la comparación de las traducciones se ha dividido la sección en tres apartados, que se corresponden con tres áreas temáticas que aparecen en la inscripción: la movilidad del soplo, la alineación corporal y la centralidad y seguir la naturaleza de las cosas. Además de señalar las secciones de la inscripción que encajan dentro de estas áreas, se han buscado pasajes paralelos en otras obras del mismo periodo: *Daode jing*, *Zhuangzi*, *Neiye* y *Huangdi neijing*. También se cita uno de los documentos médicos encontrados en la excavación de Mawangdui, precisamente en relación con la dirección que debe seguir el soplo durante la circulación por el cuerpo. La existencia de estos paralelismos revela una necesidad de registrar el conocimiento relacionado con prácticas meditativas, respiratorias, de visualización y de circulación del soplo. Por otro lado, indica que había un interés, o una necesidad, por estas prácticas de cultivo personal, que se verían como elitistas y serían un factor diferenciador del resto.



Se ha demostrado además que hay una serie de sinogramas en la *Inscripción en jade* que también se encuentran en obras recopiladas en el mismo contexto histórico y que además representan una gran ayuda a la hora de interpretar textos de esta índole. Con ello queda comprobado que un trabajo exegético exhaustivo es necesario para una interpretación precisa. Si bien el significado de los sinogramas puede presentar variaciones intertextuales, la comparación y la comprensión de un texto a través de otro sí pueden aportar claves para entender la obra en su contexto.

En definitiva, una lectura más detallada de la *Inscripción en jade* nos lleva a entender el texto en su momento histórico, en su contexto temático particular y también en relación con otras obras de naturaleza similar que además presentan paralelismos temáticos. La traducción de este tipo de escritos debe hacerse desde una perspectiva más global, no solamente prestando atención al texto en sí. Las múltiples referencias a aspectos meditativos, médicos y de cultivo personal que están presentes en otros textos sólo salen a la luz mediante la comparación y la contextualización de la obra. Esta práctica ofrece explicaciones esclarecedoras de los conceptos más oscuros. Así, se deben contrastar estos mismos conceptos en diversas fuentes para, por un lado, alcanzar una comprensión completa de la obra, y posteriormente, adoptar la traducción más apropiada en cada caso.

---

<sup>1</sup> De entre las muchas traducciones posibles –soplo, vapor, aliento, energía, pneuma– no hay ninguna que represente exactamente el sentido del sinograma *qi*. Esto se debe, en gran parte, a que en la tradición griega los filósofos buscaban la parte más pequeña que conformara el universo (atomismo griego), mientras que los pensadores chinos estaban más interesados en el sistema vital en su conjunto y en la continuidad de los cambios que se producen en él, de ahí que explicaran el todo mediante las transformaciones del *qi* dentro de las estructuras del Yin y Yang, las cinco fases (*wuxing* 五行) y los ocho trigramas (*bagua* 八卦). Bokenkamp, Stephen, *Early Daoist Scriptures*, Berkeley: University of California Press, 1997, p. 16.

<sup>2</sup> El objeto también se conoce con otras variantes de este nombre: *Xingqi yuming* 行氣玉銘 (*Inscripción en jade sobre la circulación del soplo*) y *Shi'er mian lin zhuti* 十二面棱柱體 (*Cilindro dodecagonal*).

<sup>3</sup> Zhao, Songfei 趙松飛, “Xingqi yuzhu jing tanshi (yi)” 行炁玉柱經探釋 (一), [“Estudio y explicación de la Escritura en pilar de jade sobre la circulación del soplo.

Primera parte”], *Zhongguo daojiao* 中國道教, 5 (1999), p. 20.

<sup>4</sup> Li, Ling 李零, *Zhongguo fangshu kao* 中國方術考 [Estudio de las artes ocultas chinas], Beijing: Renmin chubanshe, 2001, p. 344.

<sup>5</sup> Li Ling cuenta sólo cuarenta y dos sinogramas, ya que únicamente considera seis repeticiones en vez de nueve. De acuerdo con la descripción del objeto en el museo de Tianjin, en la séptima línea falta un símbolo de repetición de sinogramas, por tanto el total sería de cuarenta y cinco. Guo, Moruo 郭沫若, «Gudai wenzi zhi bianzheng de fazhan» 古代文字之辯證的發展 [«Evolución dialéctica de los sinogramas de la antigüedad»], *Kaogu* 考古 1 (1973), pp. 8-9.

<sup>6</sup> Entre otros, destacan durante la dinastía Zhou el *Zhuangzi*, donde aparecen referencias a técnicas respiratorias utilizadas en la antigüedad: cap. 1 (descripción del maestro Lie Zi) y cap. 6 (descripción de la respiración de los «seres espirituales» o *shenren* 神人). Guo, Xiang 郭象 y Cheng, Xuanying 程玄英 (eds.), *Nanhua zhenjing zhushu* 南華真經注疏 [Comentario y explicación del Canon verdadero de la florescencia del sur (Zhuang Zi)], Beijing: Zhonghua shuju, 1998. De gran relevancia también es el *Neiye* 內業 (*Trabajo interior*), capítulo XLIX del *Guanzi* 管子 dedicado a técnicas de meditación y al trabajo de respiración y circulación del soplo. Liang, Yunhua 梁運華 (ed.), *Guanzi jiaozhu* 管子校注, [Revisión y anotaciones al *Guanzi*], Beijing: Zhonghua shuju, 2004, pp. 931-951. Del siglo IV e.c. destaca el *Taiqing daoyin yangsheng jing* 太清導引養生經 [Escritura de la Gran Pureza acerca de ejercicios gimnásticos y la nutrición del principio vital; CT 818]; Zhang Jiyu 張繼禹 (ed.), *Zhonghua daoang* 中華道藏 [Canon taoísta], Beijing: Huaxia chubanshe, 2004, vol. 23, p. 235. Esta obra incluye técnicas respiratorias y de gimnasia encaminada a la circulación del soplo (*daoyin*). De periodos posteriores, entre las muchas obras dedicadas a la temática de la nutrición del principio vital (*yangsheng* 養生) se encuentra *Yuanqi lun* 元氣論 [Tratado acerca del *Qi* primordial; CT 1032]. Zhang, Junfang 張君房 (ed.) *Yunji qiqian* 雲笈七籤, [Siete lotes del macuto de las nubes], Beijing: Zhonghua shuju, 2003, pp. 1215-1242. Además de ser un tratado teórico acerca del *yuanqi* (energía vital primordial/fundamental), explica métodos empleados en alquimia interior y en otras líneas del cultivo personal. CT es la abreviatura del índice del *Canon Taoísta*: Schipper, Kristofer, (ed.), *Concordance du Tao-tsang: Titres des ouvrages*, París: EFEO, Publications de l'EFEO, 102, 1975.

<sup>7</sup> En el *Suwen* 素問 (*Preguntas sencillas*), *xingqi* aparece siempre con el sentido de llevar el soplo vital a un órgano o a un meridiano: 21.2 (cap. 21, sec. 2), 29.4, 71.49/141. Yang, Weijie 楊維傑 (ed.), *Huangdi neijing suwen*, 黃帝內經素問 [Canon de medicina del emperador Amarillo: preguntas sencillas], Taipei: Zhiyuan shuju, 2008. En el *Lingshu* 靈樞 (*Eje divino*) se encuentra con este sentido en 10.28 y 68.2. En 42.1 y 73.8 aparece junto al término *daoyin* con referencia al movimiento del soplo por el cuerpo durante la práctica de los ejercicios gimnásticos conocidos como *daoyin*. Yang, Weijie 楊維傑 (ed.), *Huangdi neijing lingshu*, 黃帝內經靈樞 [Canon de medicina del emperador Amarillo: eje divino], Taipei: Zhiyuan shuju, 2008.

<sup>8</sup> El concepto de *daoyin* se refiere a una serie de ejercicios de carácter gimnástico que tienen como objetivo guiar (*dao*) y conducir (*yin*) el soplo vital a través del cuerpo con el objetivo de expulsar del cuerpo el soplo impuro (*zhuoqi* 濁氣), curar y evitar enfermedades, o nutrir el principio vital. Despeux, Catherine, “Gymnastics: The Ancient Tradition”, en Livia Kohn (ed.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor: Michigan Monographs in Chinese Studies, vol. 61, 1989, p. 225. El primer documento relacionado con estas técnicas proviene del periodo Han: *Daoyin tu* 導引圖 (*Dibujos de daoyin*). Contiene cuarenta y cuatro movimientos para la circulación del soplo mediante técnicas gimnásticas, aunque se especula que tendrían un origen chamánico. Harper, Donald, *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts*, London: Kegan Paul International, Sir Henry Wellcome Asian Series, 1998. La relación de los movimientos de *daoyin* con danzas han llevado a algunos autores a pensar que el objetivo inicial de los mismos era de carácter exorcista.

Harper, Donald, “A Chinese Demonography of the Third Century B.C.”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 45 (1985), pp. 439-98. En el capítulo xv del *Zhuangzi* se habla de ellas como métodos inferiores en comparación con prácticas meditativas como “sentarse en el olvido” o “el ayuno de la mente”: 吹呶呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣，此道引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也 (Soplan y respiran con la boca abierta, inhalan y exhalan [el soplo], expulsan [el soplo] viejo y toman el nuevo. Se cuelgan como los osos y hacen estiramientos como las aves, únicamente para obtener longevidad. Esto es lo que agrada a los eruditos que practican técnicas para guiar y conducir [el soplo] (*daoyin*), a aquellos que nutren su cuerpo, que esperan ser tan longevos como Pengzu y vivir más de ochocientos años). Guo, Xiang y Cheng, Xuanying (eds), *Nanhua*, p. 314.

<sup>9</sup> Huang, Gongwei 黃公偉, *Daojiao yu xiudao miyi zhiyao* 道教與修道祕義指要, [*Guía esencial sobre el sentido secreto del taoísmo y del cultivo del Tao*], Taipei: Xinwenfeng, 2004, p. 162.

<sup>10</sup> La comunicación con los espíritus también estaba asociada con la curación de enfermedades. Lin, Fushi 林富士, *Handai de wuzhe* 漢代的巫者, [*Chamanes de la dinastía Han*], Taipei: Daoxiang chubanshe, 1988. También se ha demostrado la relación entre la inmortalidad en el taoísmo y ciertas descripciones de chamanes, Zhao, Zhongming 趙仲明, *Wushi, wushu, mijing* 巫師巫術祕竟 [*Investigación sobre los secretos de los chamanes y sus técnicas*], Kunming: Yunnan daxue chubanshe, 1993, pp. 84-94.

<sup>11</sup> Gai, Jianmin 蓋建民, *Daojiao yixue* 道教醫學, [*La medicina taoísta*], Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe, 2001, p. 12. El autor considera que en sus orígenes el taoísmo se sirvió de la medicina para difundir sus enseñanzas religiosas y divulgar el Tao. Para otros autores, el origen del pensamiento taoísta se encuentra en la formación religiosa primitiva de la sociedad esclavista de la antigüedad: el chamanismo. Qin, Xitai 秦希泰, “Daojiao chansheng de lishi tiaojian he sixiang yuanyuan” 道教產生的歷史條件和思想淵源, [“Las condiciones históricas y el origen del pensamiento generados por el taoísmo”], *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, 2 (1980), p. 106.

<sup>12</sup> Li Hongzhang 李鴻章 fue diplomático en la corte Qing 清 (1644-1911). Es conocido por sus dotes de negociador y su aportación en la modernización industrial y militar del país.

<sup>13</sup> La mayoría de las referencias a esta obra la sitúan en la década de 1930, sin embargo, ninguna de ellas ofrece una cita completa de la misma. La única referencia que he encontrado de este libro es una publicación de 1920, sin mención alguna al lugar de edición, en el catálogo de la Academia Sínica de Taiwán. Zou, An 鄒安, *Yisheng 藝贖 [Remanente de (obras de) arte]*, s.l.: Guangcang xuehui 廣倉學會, 1920. En ella aparece por primera vez un calco de la *Inscripción de jade*, el mismo que aparece reproducido en el estudio de Guo Moruo de 1973, y también es el que se va a emplear en trabajos posteriores para mostrar la imagen original de los sinogramas de la inscripción.

<sup>14</sup> Luo, Zhenyu 羅振玉, *Sandai jijin wencun 三代吉金文存 [Colección de inscripciones en metales auspiciosos de las tres dinastías]*, Taipei: Wenhua, 1970, vol. 20, p. 49. La primera versión a la que he tenido acceso es de 1934 y fue publicada con el mismo título con la siguiente referencia como lugar de impresión: Luo, Zhenyu 羅振玉, *Sandai jijin wencun 三代吉金文存 [Colección de inscripciones en metales auspiciosos de las tres dinastías]*, Shanghai: Shangyu Luoshi baijue qi yinyinben 上虞羅氏百爵齋影印本, 20 vols, 1934. En esta obra aparecen casi cinco mil calcos de objetos de los tres periodos dinásticos que marcan los inicios de la civilización china: Xia, Shang y Zhou. A pie de imagen de la *Inscripción en jade* aparece el término *bi*, que designa al adorno de jade que llevaban las espadas en la parte inferior de la empuñadura, similar al “pomo” de las espadas medievales europeas. Para la definición, consultar Duan, Yucai 段玉裁, *Shuowen jiezi zhu 說文解字注 [Anotaciones a la Explicación y análisis de sinogramas simples y compuestos]*, Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1981, p. 44.

<sup>15</sup> Wang Jixing lee el tercer sinograma original de la inscripción *wan* 完, definido en el *Shuowen jiezi* como *quan* 全. Duan, Yucai, *Shuowenjiezi*, p. 612. *Quan* representaba a una persona manipulando jade. Wang, Jixing 王季星, “Xingqi wan jianbi mingwen kaoshi” 行氣完劍秘銘文考釋, [“Estudio y explicación de una inscripción sobre la circulación del soplo en un adorno de piedra de una espada”], *Xueyuan 學原*, 2.3 (1948), pp. 46-52.

<sup>16</sup> Guo, Moruo, “Gudai wenzi”, pp. 1-13.

<sup>17</sup> Al artículo de Guo Moruo le siguieron otros trabajos de investigadores chinos, sobre todo durante la década de los ochenta y noventa. Los cuatro estudios principales sobre la *Inscripción en jade*, por orden cronológico de aparición, son: Wen, Yiduo 聞一多, *Wen Yiduo quanji-shenhua yu shi 聞一多全集神話與詩 [Obras completas de Wen Yiduo. Fábulas y poesías]*, Beijing: Sanlian shudian, 1982, pp. 164-7; Chen, Banghuai 陳邦懷, “Zhanguo Xingqi yuming kaoshi” 戰國《行氣玉銘》考釋, [“Explicación y estudio de la *Inscripción en jade* de los Reinos Combatientes”], en *Guwenzi yanjiu 古文字研究 [Estudio de sinogramas antiguos]*, Beijing: Zhonghua

shuju, 1982, pp. 187-93; y Guo, Moruo 郭沫若, “Xingqi ming shiwen” 行氣銘釋文, [“Explicación y texto de la Inscripción sobre la circulación del soplo”], en *Guo Moruo quanji* 郭沫若全集, [Obras completas de Guo Moruo], vol. 10, Pekín: Kexue chubanshe, 1992, pp. 167-71. Yu, Xingwu 於省吾, *Shuangjian Yi jijin wenxuan* 雙劍諺吉金文選, [Selección de inscripciones en metales auspiciosos de Shuangjian Yi], Beijing: Zhonghua shuju, 1998, pp. 385-6. Cada uno de estos autores realizó una transcripción de la inscripción con ligeras diferencias en algunos sinogramas respecto a la versión que aportó Guo Moruo en el primer estudio.

<sup>18</sup> Entre ellos: Zou An, Liu Zhenyu, Yu Xingwu y Wang Jixing. Para las referencias de sus obras, consultar las notas 14 y 17.

<sup>19</sup> Citado en Na, Zhiliang 那志良, *Zhongguo guyu tushi* 中國古玉圖釋, [Imágenes y explicaciones de jades antiguos de China], Taipei: Nantian shuju, 1990, p. 401.

<sup>20</sup> Xu, Zhenglun 徐正倫, *Xishuo guyu* 細說古玉 [Disertación sobre los jades de la antigüedad], Taipei: Sanyou tushu, 1992, p. 126.

<sup>21</sup> Lin, Shengfeng 林聖峯, “Xingqi yupei ming mingcheng xingzhi yu neirong zhi yanjiu shuping” 行氣玉佩銘名稱形制與內容之研究述評 [“Reseña de los estudios sobre el contenido y la denominación del colgante de jade sobre la circulación del soplo”], *Youfeng chuming niankan* 有鳳初鳴年刊, 2 (2005), pp. 161-172.

<sup>22</sup> Wang, “Xingqi wan”, p. 46.

<sup>23</sup> Lin, “Xingqi yupei ming”, p. 163.

<sup>24</sup> Li, *Zhongguo fangshu*, p. 344.

<sup>25</sup> En su artículo de 1973, Guo la denomina “Xingqi yupei ming” 行氣玉佩銘 (Inscripción en colgante de jade sobre la circulación del soplo). Ver nota 5.

<sup>26</sup> Lin, “Xingqi yupei ming”, p. 164.

<sup>27</sup> Duan, *Shuowen jiezi zhu*, p. 10.

<sup>28</sup> Lin, “Xingqi yupei ming”, p. 164.

<sup>29</sup> Ban, Gu, 班固, *Hanshu* 漢書, Beijing: Zhonghua shuju, 2007, p. 15.

<sup>30</sup> Guo, “Gudai wenzi”, pp. 8-9.

<sup>31</sup> Guo, “Xingqi ming shiwen”, p. 167. El autor sitúa la inscripción en la región conocida como “los tres Jin”, que corresponde a la división del estado de Jin 晉 en 403 a.e.c. en tres: Han 韓, Zhao 趙 y Wei 魏. La aldea de Jin, o Jincun, se encuentra en la parte noreste de la antigua ciudad de Luoyang. Von Falkenhausen, Lothar, *Suspended Music: Chime-Bells in the Culture of Bronze Age China*, Berkeley: University of California Press, 1993, esp. pp. 184, 256 y 333.

<sup>32</sup> Li, *Zhongguo fangshu*, p. 344.

<sup>33</sup> Yu, Xingwu, “Shuangjian Yi”, p. 385, la sitúa a finales de la dinastía Zhou; Guo Moruo, “Gudai wenzi”, p. 8, a inicios del periodo de los Reinos Combatientes.

<sup>34</sup> Chen, “Zhanguo Xingqi”, p. 187.

<sup>35</sup> Harper, *Early Chinese*, p. 126. Ver también Chen, “Zhanguo Xingqi”, pp. 187-193.

<sup>36</sup> Guo, Moruo, “Gudai wenzi”, p. 8.

<sup>37</sup> La traducción de Needham apareció más de una década antes de la publicación de la transcripción por parte de Guo Moruo, no obstante, su traducción debió de estar

basada en una transcripción muy similar a la que publicó Guo, de ahí que se haya empleado su transcripción íntegramente en este trabajo.

<sup>38</sup> Li, *Zhongguo fangshu*, pp. 344-345.

<sup>39</sup> Los corchetes de la traducción son las partes que no están presentes en el original en chino, incluidas para una mejor comprensión. Se ha empleado en todo momento la estructura de la «impersonal refleja» para evitar el posible tono imperativo al emplear el pronombre de segunda persona. Así, se ha optado por «[se inspira] profundamente y se almacena», y no «inspira profundamente y almacénalo».

<sup>40</sup> Li, *Zhongguo fangshu*, p. 345.

<sup>41</sup> Karlgren, Bernhard, *Grammata Serica, Script and Phonetics in Chinese and Sino-Japanese*, Stockholm: The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, 1940.

<sup>42</sup> Harper, *Early Chinese*, p. 125.

<sup>43</sup> Song, Shugong 宋書功, “Zhangguo shiqi fangzhongxue zhuzuo Xingqi mingyu zhangshi” 戰國時期房中學著作行氣銘玉杖飾 [“Colgante de jade sobre la circulación del soplo: obra de los Reinos Combatientes acerca de las prácticas de alcoba”], *Zhongguo xin kexue* 中國新科學 18.9 (2009), pp. 1-2.

<sup>44</sup> Li, *Zhongguo fangshu*, pp. 345-346.

<sup>45</sup> Sobre el origen de la alquimia interior en el *Zhouyi cantong qi* consultar la introducción en Pregadio, Fabrizio, (trad.), *The Seal of the Unity of the Three: A Study and Translation of the Cantong qi, the Source of the Taoist Way of the Golden Elixir*, Mountain View: Golden Elixir Press, 2011, pp. 19-22. Consultar también Baldrian Hussein, Farzeen, “Inner Alchemy: Notes on the Origin and Use of the Term *neidan*”, *Cahiers d'Extreme-Asie* 5.1 (1989), pp. 163-190, especialmente 178-9. Baldrian Hussein señala que la primera aparición del compuesto *neidan* proviene de fuentes asociadas con la dinastía Song, que a su vez posiblemente procedan de la dinastía anterior, el periodo Tang.

<sup>46</sup> Baldrian Hussein, “Inner Alchemy”, pp. 179-180. Baldrian Hussein señala uno de los primeros textos que hablan de respiración embrionaria, el *Taixi jing zhu* 胎息經注 [Comentario al clásico de respiración embrionaria; CT 130]. En él se consideran sinónimos los dos conceptos: *jiaming taixi* y *shi yue neidan* 假名胎息, 實曰內丹: [Esta técnica] se conoce como respiración embrionaria; su nombre verdadero es elixir interior (*neidan*). Zhang, (ed.), *Zhonghua daoang*, vol. 23, pp. 185-186.

<sup>47</sup> Li, *Zhongguo fangshu*, p. 346. La transcripción de Li Ling difiere aquí ligeramente de la de Guo Moruo: *tianji chong zai shang diji chong zai xia* 天機春在上地機春在下 (El mecanismo celestial muele arriba. El mecanismo terrenal muele abajo). Li Ling cita la obra del 165 e.c. *Laozi ming* 老子銘 [Inscripción para Lao Zi], donde aparece la primera mención del término *dantian* relacionado con la cámara púrpura (*zifang* 紫房, la vesícula biliar): *cunxiang dantian*, *dayi zifang* 存想丹田, 太一紫房 (Visualiza el campo del elixir, la cámara púrpura de la Gran Unidad). *Ibidem*.

<sup>48</sup> Baldrian Hussein, “Inner Alchemy”, p. 163.

<sup>49</sup> Sivin, Nathan, “Text and Experience in Classical Chinese Medicine”, en Don Bates (ed.), *Knowledge and the Scholarly Medical Traditions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 177-204.

<sup>50</sup> *Gongsheng* 公乘 es un título honorario de la nobleza. *Gongsheng Yangqing* debería interpretarse como “grande de la octava orden de Yangqing”. *Ibidem*, p. 202.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>52</sup> El primer autor en mencionar este texto en una lengua occidental fue Chen, Mengjia 陳夢家, “The Greatness of Chou [Dynasty], c.-1027 to c.-221”, en H.F. McNair, *China*, Berkeley: University of California Press, 1946, p. 64.

<sup>53</sup> Needham, Joseph y Wang, Lin, *History of Scientific Thought, Science and Civilization in China*, vol. 2., Cambridge: Cambridge University Press, 1956, p. 242.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>55</sup> *Ibidem*. «(Cuando el) qi de los elementos (se) estabiliza, la condensación (i.e. Corporalidad) (se ocasiona); esta condensación (adquiere) un espíritu; (tras haberlo adquirido) un espíritu desciende (i.e. Nace); (tras haber bajado (se hace) fijo (i.e. Completo en todas sus partes); (tras haberse) hecho fijo (adquiere) fuerza; con fuerza (viene) la inteligencia; con inteligencia (viene) el crecimiento; el crecimiento (nos lleva a) la talla completa; con una talla completa (se convierte verdaderamente en) un hombre. (Así pues) el Cielo lo apoya desde arriba, la Tierra lo apoya desde abajo; el que sigue (el Tao del Cielo y la Tierra) vivirá; quien va en contra (del Cielo y la Tierra) morirá.»

<sup>56</sup> En la transcripción de Guo Moruo, *shen* 神 (espíritu, espiritualidad) se ha transcrito como *shen* 伸 (alargar, estirar).

<sup>57</sup> Años antes, por ejemplo, ya se había publicado el artículo de Wang, “Xingqi wan”.

<sup>58</sup> Harper, *Early Chinese*, pp. 125-126.

<sup>59</sup> Los textos encontrados en Mawangdui, al noreste de Changsha, son parte de una serie de manuscritos desenterrados en 1973 en la tumba número tres, datada en el año 168 a.e.c. Mawangdui Han mu boshu zhengli xiaozu (ed.) 馬王堆漢墓帛書整理小組, *Mawangdui Han mu boshu* 馬王堆漢墓帛書 [Escrito en seda de la tumba de Mawangdui del periodo Han], Beijing: Wenwu chubanshe, 1979. Los manuscritos médicos de Zhangjiashan fueron desenterrados en la tumba 247, en la provincia de Hubei en 1983 y data alrededor del siglo II a.e.c. Zhangjiashan Han mu zhujian zhengli xiaozu (ed.) 張家山漢墓竹簡整理小組, *Zhangjiashan Han mu zhujian* 張家山漢墓竹簡 [Varillas de bambú de la tumba de Zhangjiashan del periodo Han], Beijing: Wenwu chubanshe, 1985.

<sup>60</sup> Harper, *Early Chinese*, pp. 125-126. «Traga, y después se desplaza; desplazándose, se extiende; extendiéndose, desciende; descendiendo, se estabiliza; estabilizándose, se solidifica; solidificándose, brota; brotando, crece; creciendo, retorna; retornando, es cielo. Cielo –su raíz está arriba; tierra– su raíz está abajo. Sigue el patrón y vive; ve en su contra y muere.»

<sup>61</sup> Roth, Harold, *Original Tao: Inward Training (nei-yeh) and the Foundations of Taoist Mysticism*, New York: Columbia University Press, 1999, pp. 162-163. «Para circular el soplo vital: trágalo y se recogerá. Cuando haya sido recogido, se expandirá. Cuando se expanda, descenderá. Cuando descienda, se hará estable. Cuando sea estable, se hará firme. Cuando sea firme, brotará. Cuando brote, crecerá. Cuando crezca, retornará. Cuando retorne, se hará celestial. El dinamismo celestial se revela en la ascensión [del soplo]. El dinamismo terrenal

se revela en el descenso [del soplo]. Sigue esto y vivirás; oponte a ello y morirás.»

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>63</sup> Chen, “The Greatness of Chou”, p. 69.

<sup>64</sup> Liu, Hui 劉輝, “Daojia daoyin xingqi yu zhongyi yangsheng kangfu” 道家導引行氣與中醫養生康復 [“La movilización del soplo según prácticas gimnásticas taoístas y el cuidado y recuperación de la salud según la medicina china”], *Nanjing zhongyi xuebao*, 10.4 (1994), pp. 55-57, esp. p. 56.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>66</sup> Engelhardt, Ute, “*Qi* for Life: Longevity in the Tang”, en Kohn (ed.), *Taoist Meditation*, pp. 263-264.

<sup>67</sup> Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, pp. 15-20.

<sup>68</sup> Los manuscritos encontrados en la localidad de Guodian 郭店 en 1993 son de finales del siglo IV a.e.c. Antes de su descubrimiento, la versión más antigua era la de Mawangdui, datada en el 168 a.e.c.

<sup>69</sup> *Daodejing*, cap. 42: *Dao shengyi, yi sheng er, er sheng san, san sheng wanwu* 道生一，一生二，二生三，三生萬物. Heshang Gong glosa el «tres» como tres tipos de soplo: *he* 和 (armonioso, del ser humano); *qing* 清 (puro, del Cielo); *zhuo* 濁 (turbio, de la Tierra). Heshang gong 河上公 (ed.), *Laozi Daode jing Heshang gong zhangju*, 老子道德經河上公章句 [Anotaciones de Heshang gong al *Daodejing* de Lao Zi], Beijing: Zhonghua shuju, 1997, pp. 168-169. En el clásico de medicina *Neijing* 內經 se explica el origen de estos tipos de soplo: 故清陽為天，濁陰為地 (el Yang puro conforma el Cielo; el Yin turbio/estancado forma la Tierra). Yang, Weijie 楊維傑 (ed.), *Huangdi neijing suwen*, p. 43.

<sup>70</sup> Liang, (ed.), *Guanzi*, p. 948.

<sup>71</sup> Heshang gong, (ed.), *Daode jing*, pp. 34-36.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 34. En otros comentarios, como el que está atribuido a Lü Dongbin 呂洞賓 (796-?), patriarca de las dos escuelas principales del taoísmo –Quanzhen 全真 (Perfección completa) y Nanzong 南宗 (Linaje del sur)– o el de Cheng Yining (s. XVI), representante de la escuela Quanzhen, también se anota el carácter *ying* como *hun*. Liu, Yuan 劉沅 (ed.), *Lü Zi Daodejing jie* 呂子道德經解 [Explicaciones del *Daodejing* por el maestro Lü (Dongbin)], en Gong Pengcheng 龔鵬程 y Chen Liao'an 陳廖安 (eds.), *Zhonghua Xu Daozang* 中華續道藏 [Suplemento del Canon taoísta], Taipei: Xinwenfeng, 1999, vol. 7, pp. 268-286. Cheng, Yining 程以寧, *Taishang Daode bao zhangyi* 太上道德寶章翼 [Suplemento a las preciadas secciones del supremo *Daode(jing)*], en Peng Dingqiu 彭定求, He Longxiang 賀龍驤 y Peng Hanran 彭瀚然 (eds.) *Daozang jiyao* 道藏輯要 [Textos esenciales del Canon taoísta], Taipei: Kaozheng, 1971 [1906], vol. 5, pp. 177-298.

<sup>73</sup> *Hun* y *po* se suelen traducir como “alma”, aunque en realidad se refieren al origen de la vida de cada persona. *Hun* representa el espíritu, la conciencia y la inteligencia; *po* se asocia con la naturaleza física, la fuerza corporal y el movimiento.

<sup>74</sup> El comentario original dice: 專守精氣使不亂，則形體能應之而柔順。能如嬰兒



內無思慮，外無政事，則精神不去也。Heshang gong, (ed.), *Daode jing*, p. 34.

<sup>75</sup> El comentario dice: *ying'er* 嬰兒，赤子也。Liu, Yuan (ed.), *Lü Zi Daode jing jie*, p. 278. En un texto de la escuela Shangqing 上清 (Claridad suprema; fundada a mediados del siglo III) se describe una meditación en la que el iniciado visualiza en el palacio de la bola de barro (*niwan gong* 泥丸宮) –o campo de cinabrio superior (*shang dantian* 上丹田)– al gobernante de este palacio, el «infante rojo» (*chizi* 赤子), el infante espiritual que reside en el centro del cuerpo. *Dongzhen taishang suting dongyuan dayou miaojing* 洞真太上素靈洞元大有妙經 [Escritura misteriosa de las grandes posesiones de la caverna original y de la numinosidad sin adornos suprema de la caverna de la realidad; CT 1314]. Zhang, (ed.) *Zhonghua daoang*, vol 1, p. 117.

<sup>76</sup> Cheng, *Taishang Daode bao zhangyi*, p. 193.

<sup>77</sup> En la obra de alquimia interior *Huandan bijue yang chizi shenfang* 還丹祕訣養赤子神方 [Recetas divinas para nutrir al infante rojo según las instrucciones secretas del elixir retornado; CT 232], se explica en diez pasos el método para crear y nutrir al infante espiritual. Zhang, (ed.), *Zhonghua daoang*, vol. 19, p. 670. Ver Despeux, Catherine, “Huandan bijue yang chizi shenfang” 還丹祕訣養赤子神方, en Kristofer Schipper y Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daoang*, Chicago: The University of Chicago Press, 2008, vol 2, p. 846.

<sup>78</sup> Los pulmones albergan al alma *po* en el interior, y exteriormente gobiernan la piel y el bello, de ahí que se hable del sudor como «la transpiración del alma *po*». *Ibidem*, p. 27.

<sup>79</sup> Yang, (ed.), *Huangdi neijing suwen*, pp. 26-27.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>81</sup> Kohn, Livia “Guarding the one”, en Kohn (ed), *Taoist Meditation*, pp. 125-58.

<sup>82</sup> Liang, (ed.), *Guanzi*, p. 937.

<sup>83</sup> Harper, *Early Chinese*, p. 126.

<sup>84</sup> Liang, (ed.), *Guanzi*, p. 937.

<sup>85</sup> Roth, *Original Tao*, p. 110.

<sup>86</sup> Guo y Cheng (eds.), *Nanhua zhenjing zhushu*, p. 163.

<sup>87</sup> Kohn, Livia, *Seven Steps to the Tao: Sima Chengzhen's Zuowanglun*, Monumenta Serica Monograph 20, Nettetal: Steyler Verlag Wort und Werk, 1987.

<sup>88</sup> Roth, *Original Tao*, pp. 109-110.

<sup>89</sup> *Jing* 精 (esencia vital) es un concepto fundamental en el *Neiye*, que este texto define como «aquello que da vida a todos los seres» (cap. 1). Roth, *Original Tao*, p. 101. En el *Neiye* este concepto es sinónimo de *qi* (soplo): «La esencia vital es una forma concentrada y etérea de la energía vital (*qi*)». *Ibidem*, p. 219, n. 27.

<sup>90</sup> La primera evidencia del *dumai* encontramos en una estatuilla negra lacada del siglo II a.e.c., encontrada en 1993 en Mianyang (Sichuan). He, Zhiguo y Lo, Vivienne, “The Channels: A Preliminary Examination of a Lacquered Figurine from the Western Han Period”, *Early China* 21 (1996), pp. 81-123. En el *Huangdi neijing* aparece en el *Lingshu* en el capítulo X (*jingmai* 經脈, meridianos) como punto de reunión (*hui* 會) en el recorrido del meridiano del hígado. Yang, (ed.), *Huangdi neijing lingshu*, pp.

133-135. En el *Daodejing* de Mawangdui aparece el sinograma *du* 督 en lugar de *du* 篤; la tumba fue cerrada en 168 a.e.c. y el *Huangdi neijing* ya estaba en circulación. Es posible que *du* en el *Daodejing* de Mawangdui guarde cierta relación con el meridiano de control.

<sup>91</sup> Guo y Cheng (eds.), *Nanhua zhenjing zhushu*, p. 67.

<sup>92</sup> Heshang Gong, (ed.), *Daode jing*, p. 219.

<sup>93</sup> Rao, Zongyi 饒宗頤, “Jianbi Xingqi ming yu hanjian Yinshu” 劍秘行氣銘與漢簡《引書》 [“La circulación del soplo de la empuñadura de espada y el libro de la época Han sobre técnicas de movilización del soplo (*Yinshu*) en tiras de bambú”], *Zhonghua wenshi luncong* 中華文史論叢, 51 (1993), pp. 227-230.

<sup>94</sup> Mawangdui (ed.), *Mawangdui Han mu boshu*, vol. 4, MSVII.B, *Tianxia zhidao tan* 天下至道談 [Discurso sobre el supremo Tao bajo el Cielo].

<sup>95</sup> El texto original dice: *qiyi zhe, daoxia er hai, shang cong xuan er qu qing* 氣毆者到下而[善]上[從炫而去清] (El soplo beneficia a la parte inferior del cuerpo y daña a la parte superior; sigue al calor y se aleja del frío). Harper, *Early Chinese*, p. 445. La salud depende de la condición del soplo en los vasos. Debería fluir en dirección descendente; el movimiento ascendente va en contra y provoca caos, al igual que describe la *Inscripción en jade*.

<sup>96</sup> Harper, Donald, “The Sexual Arts of Ancient China as Described in a Manuscript of the Second Century BC”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2 (1987), pp. 539-593, esp. p. 561.

<sup>97</sup> Kohn, Livia, “The Lao-Tzu myth”, en Livia Kohn y Michael LaFargue, (eds.), *Lao-Tzu and the Tao-te-ching*. New York: State University of New York Press, 1998, pp. 41-62; Seidel, Anna, *La divinisation de Lao-tseu dans le Taoisme des Han*, Paris: École Française d’Extrême Orient, 1992, pp. 74-79.

<sup>98</sup> Liang, (ed.), *Guanzi*, p. 938.

<sup>99</sup> Me baso en Roth al utilizar «misticismo», que lo emplea con el sentido del proceso de negación y olvido del contenido de la conciencia con el fin de alcanzar un estado de tranquilidad suprema y de unión, es decir, una iluminación que conduce a una separación del yo. Roth, *Original Tao*, p. 125. En el contexto del *Neiye*, con este término me refiero a las prácticas meditativas que se explican en el texto, que buscan una experiencia mística en el practicante. Estos temas incluyen, entre otros, la búsqueda de la calma mental (presente en 26 versos), la alineación (sec. 11), la extensión de la mente y del soplo (sec. 25), la propia circulación del soplo (sec. 14), la concentración en la Unidad (sec. 19). *Ibidem*, pp. 134-135.

<sup>100</sup> *Ibidem*, pp. 46-51.

<sup>101</sup> Heshang gong, (ed.), *Daode jing*, pp. 211-213.



