

EPISODIOS DE LUCHA DINÁSTICA ENCRIPADOS EN EL *ZHŌUYÌ* *EPISODES OF DYNASTIC STRUGGLE ENCRYPTED IN THE ZHŌUYÌ*

DANIEL G. GUTIÉRREZ¹

RESUMEN

El *Zhōuyì* debe su celebridad principalmente a la escuela confuciana que lo incluyó dentro del canon de los cinco clásicos con el título de *Yījīng*. El *Zhōuyì* es la versión textual producida por quienes serán los fundadores de la dinastía Zhōu. El presente trabajo intenta traer a la luz los diversos episodios de lucha dinástica que aparecen encriptados en la escueta trama textual de varios de los *guà* que conforman el *Zhōuyì*.

PALABRAS CLAVE: *Zhōuyì*, lucha dinástica, narración encriptada, hermenéutica textual.

ABSTRACT

The *Zhōuyì* owes its fame mainly to the Confucian school that included it within the canon of the five classics with the title of *Yījīng*. The *Zhōuyì* is the textual version produced by those who would be the founders of the Zhōu dynasty. The present work attempts to bring to light the various episodes of dynastic struggle that appear encrypted in the brief textual plot of several of the *guà* that make up the *Zhōuyì*.

KEYWORDS: *Zhōuyì*, dynastic struggle, encrypted narrative, textual hermeneutics.

A Pipu in memoriam

¹ Filiación institucional: Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires (FFyL - UBA). Máximo título obtenido: Magister en Metodología de la Investigación Científica (UNLa). Correo-e: momolundpolo@gmail.com

INTRODUCCIÓN

El *Zhōuyì* (o *Mutaciones de los Zhōu*) es un antiguo libro chino sapiencial a la vez que oracular y meditativo el cual debe su celebridad principalmente a la Rú Jiā o escuela confuciana que lo comentó, lo extendió y lo incluyó dentro del canon de los cinco clásicos con el título de *Yìjīng* (junto con el *Shījīng* o *Clásico de la poesía*, el *Shūjīng* o *Clásico de la historia*, el *Lǐjì* o *Libro de los ritos*, el *Chūnqiū* o *Anales de primavera y otoño*).² En concreto, el 易經 *Yìjīng* –cuyo *background* significativo está constituido por una serie de sesenta y cuatro *guà* (o signos) basados en una “gramática” elemental consistente en dos símbolos primarios: una línea entera y una línea quebrada—³ tiene su origen escritural en el 周易 *Zhōuyì* que es la versión textual primigenia producida por quienes serán luego los fundadores de la dinastía Zhōu (1046-221 a.e.c.), si bien su estructura simbólica se remonta por lo menos hasta la figura mítica de Fúxī (2953-2838 a.e.c.).⁴

El presente trabajo intenta –abrevando en los avances de la sinología contemporánea– traer a la luz los diversos episodios de lucha dinástica que aparecen encriptados y entretejidos en la escueta trama textual de varios de los *guà*; estos episodios no sólo funcionan como testimonio histórico del ascenso al poder de la dinastía Zhōu, sino también como enclave epistémico y enunciativo cuya función está orientada a contraponer el funesto destino del gobernante materialmente corrompido, representado por el último soberano Shāng, y el derrotero metafísico del gobernante espiritualmente elevado, cuyo modelo ideal está prefigurado por Wén wáng, título honorífico otorgado a Jī Chāng, líder del reino Zhōu.

² Los clásicos eran originalmente seis, pero el *Lèjīng* (o *Clásico de la música*) no sobrevivió –más que parcialmente– a la gran quema de libros acaecida a inicios de la dinastía Qin (221-206 a.e.c.).

³ Según algunas tradiciones, los *guà* constituyen el estadio primitivo de los caracteres chinos. No obstante, otras tradiciones hacen remontar el origen de la escritura china a un sistema de cuerdas anudadas (*jié shéng*, similar al sistema de *quipus* andinos), hecho que aparece testimoniado, por ejemplo, en el aforismo 80 del *Dàodéjīng*. CALVERA (1989, p. 215) entiende que la mención de las cuerdas anudadas en este aforismo no se vincula con la escritura, sino con lo que se relata en el §2 del capítulo 2 de la segunda parte del *Dà Zhuàn* (Alas 5.^{ta} y 6.^{ta} del *Yìjīng*) relativo a la invención de las redes anudadas para la pesca y la caza. Para una propuesta del origen de la escritura china a partir de signos no lingüísticos visuales, cf. DEMATTÈ (2010).

⁴ El texto cuenta con otras versiones previas como el *Liánshānyì* (dinastía Xià, 2070-1600 a.e.c.) y el *Guicāngyì* (dinastía Shāng, 1600-1046 a.e.c.).

CONTEXTO DE PRODUCCIÓN DEL ZHŌUYÌ

La Dinastía Shāng (1600-1046 a.e.c.) gobernó en las fructíferas inmediaciones del *huáng hé*, Río Amarillo, y de sus afluentes durante 550 años. Bajo su mandato el poder económico y la extensión del reino se incrementaron de manera ostensible.⁵ No obstante, fue la fuente de su poder y riqueza la causa de su inevitable decadencia, por lo que los reinos autónomos asociados comenzaron poco a poco a oponerse al rey Shāng. La corrupción del gobierno de los Shāng hizo eco especialmente en uno de esos reinos asociados, el reino de Zhōu.

A diferencia de la crueldad manifiesta del último soberano Shāng, cuya conducta como gobernante estaba signada por crueles torturas, asesinatos y martirios, así como por la corrupción, las confiscaciones de tierras y los excesivos gravámenes impositivos, el líder del clan Zhōu, Jī Chāng, pasaba por ser un gobernante ejemplar. Animado tanto por su condición moral como por el apoyo manifestado por los líderes de otros reinos, decide dirigirse a la capital Shāng para expresar su disconformidad con el gobierno, pero, acusado de rebelión, es arrestado y mantenido allí en prisión durante siete años. A lo largo de su encarcelamiento, se dedica a interpretar y codificar en caracteres lo que será conocido luego como *Zhōuyì*, animándolo el propósito de conocer el delicado balance entre lo *yīn* y lo *yáng* para los años venideros.⁶

Las circunstancias y consecuencias de este encuentro entre el soberano Shāng y Jī Chāng es narrado por Eva Wong en el capítulo 4, titulado “King Wen’s Hexagrams”, de su bello libro *Tales of the Dancing Dragon* (WONG, 2015, p. 25-26):

The last emperor of the Shang dynasty, Zou, was a tyrant who cared only for luxuries and beautiful women. Ministers who advised him to attend to the affairs of the kingdom were usually tortured or killed. The gruesome executions were often supervised by the mad emperor himself, who laughed as he watched the victims being lowered into burning oil or crushed beneath stampeding horses.

⁵ Cf. SCHIROKAUER-BROWN (2006, p. 34-43).

⁶ Jī Chāng codifica el texto, (1) reordenando los sesenta y cuatro *guà*, (2) otorgándoles un nombre (*guà míng*) y (3) añadiéndoles frases sapienciales a modo de dictámenes o sentencias (*guà cí*, que constituyen “el texto original del *Libro de los Cambios*, formado por un tipo de afirmación corta, emblemática y con finalidad mántica, correspondiente al estrato más antiguo del texto”, VILÀ-GALVANY, 2019, p. 49), mientras que el *gōng* (“señor”, “primer ministro”) de Zhōu (uno de sus hijos menores) se encargó luego de completar la tarea, al codificar textualmente mediante un breve comentario cada una de las seis líneas (*yáo cí*) constitutivas de los sesenta y cuatro *guà*.

The ordinary citizen did not escape the king's madness either. Farmers were conscripted to build extravagant palaces, and merchants were forced to supply goods without compensation. The economy was in shambles; corrupt ministers filled their coffers while peasants starved, flood and famine plagued the nation, and bandits roamed the countryside robbing villages and trade caravans.

In the west, far from the capital, lay the feudal kingdom of Zhou, whose rulers were vassals of the Shang emperor. The leader of the Zhou clan, Ji Chang, was a man of honor and virtue. Seeing the state his country had degenerated into, he decided to plead before the emperor on behalf of the people.

When Ji Chang arrived at the capital, he was immediately arrested. Afraid that Ji Chang would accuse them of corruption and incompetence, the emperor's advisers informed Zou that the vassal lord was planning a rebellion.

That Ji Chang was the lord of a prosperous and powerful vassal kingdom probably saved his life. The emperor was afraid that if the Zhou lord were killed, his sons might take revenge. So he had Ji Chang detained in the capital as a hostage.

Ji Chang's prison was a one-room cottage with a small courtyard. He was given the basic necessities of food and a bed but was not allowed books or visitors. Unable to communicate with his family, Chang accepted his fate and passed the days thinking and the nights observing the stars. It was during his imprisonment that Ji Chang began to ponder the meaning of Fu Xi's bagua. Fu Xi's bagua described a time when everything existed in harmonious balance. In Ji Chang's own time, things were anything but balanced and harmonious.

The country had an emperor who delighted in killing, an administration that was corrupt, and a people that was suffering under heavy taxation and forced labor. Ji Chang began to question whether Fu Xi's bagua could describe the imbalanced and insane world he lived in. After much thought, Ji Chang expanded Fu Xi's bagua so that it could be applied to the conditions of his time. Ji Chang took each trigram, paired it with each of the other eight, and created sixty-four hexagrams, or patterns of six lines.

Ji Chang also came to the conclusion that to understand the way things are, he needed to know how they came to be as well as how they would change in the future. Drawing on his knowledge of the nature of change (yi), Ji Chang devised a system of divination based on the sixty-four hexagrams.

In Ji Chang's system of divination, each hexagram carried a message. The key to casting the divination lay in how a hexagram is selected to reveal the message.⁷

Ante esta situación, Jī Fā, el hijo supérstite mayor de Jī Chāng y, por lo tanto, su heredero político, decide revelarse y comenzar a invadir reinos asociados al reino Shāng, marchando junto con sus aliados hacia la capital. Acorralado, el último gobernante Shāng se suicida incendiándose junto a su palacio y sus riquezas.

⁷ Para un resumen de estos sucesos, cf. VILÀ-GALVANY (2019, p. 30-33).

Tras derrotar a los Shāng en la batalla de Mùyé (1046 a.e.c.), los Zhōu se erigen como la dinastía dominante, dando comienzo a la dinastía Zhōu del Oeste (1046-771 a.e.c.), con Jī Fā a la cabeza –nombrado Zhōu Wǔ wáng (1046-1043 a.e.c.), una vez hecho soberano–, y estableciendo las bases de un sistema jerárquico, político y social que oficiará como marco de referencia de futuras dinastías.⁸

EPISODIOS DE LUCHA DINÁSTICA ENCRIPADOS EN EL ZHŌUYÌ

El escritor y poeta checo-peruano Mirko Lauer señala una característica del texto que suelen pasar por alto los estudiosos más sofisticados, a saber: “las muchas historias que se encuentran entrelazadas en el *I Ching* aparecen, desaparecen y reaparecen, proporcionando al libro una atmósfera de narraciones superpuestas y relatos truncados o fundidos en una gran historia central” (LAUER, 1973, p. 47).

En este sentido, el *Zhōuyì* puede ser leído *inter litteras* a fin de extraer de su entramado significativo los posicionamientos enunciativos y discursivos que le confieren sentido a un texto de por sí, dada su naturaleza oracular, lacónico y críptico. Al respecto –en un libro que intenta combinar el texto de las *dà xiàng* (o imágenes principales, las cuales conforman el Ala 3.^{ra}, que son comentarios político-metafísicos elaborados por la Rú Jiā al *Zhōuyì*), con pasajes de *Lún yǔ* de Kǒng zǐ–, el especialista norteamericano en estudios asiáticos Thomas Cleary, puntualiza lo siguiente:

Aparentemente, el rey Wen [i.e. Jī Chāng] escribió el *Libro de los cambios* como guía estratégica para estadistas, pero en su condición de prisionero político consideró procedente mantener el antiguo formato de folclore oracular y ocultar el orden interno de la obra. (CLEARY, 1996, p. 15)

En lo que sigue voy a tratar de develar ese “orden interno”, esa trama oculta que vertebra las *guà cí* o sentencias escritas por Jī Chāng así como las *yáo cí* o comentarios a las líneas escritas por el *gōng* de Zhōu, a fin de organizar los eventos de la lucha dinástica entre el reino de Shāng y el reino de Zhōu conforme a una posible secuenciación narrativa que constaría de estos episodios: (a) la situación política previa

⁸ Cf. SCHIROKAUER-BROWN (2006, p. 43-50).

entre Shāng y Zhōu; (b) el encarcelamiento de Jī Chāng; (c) la dinámica del cambio político; (d) la legitimidad del cambio político; (e) la forma correcta de gobernar.

Pero permítase antes una aclaración de índole hermenéutica. Tanto las *guà cí* (frases sapienciales, sentencias o dictámenes) como las *yáo cí* (comentarios a las líneas) serán tratadas asumiendo en todo momento que las *guà cí* son obra de Jī Chāng y las *yáo cí* del *gōng* de Zhōu, es decir, que ambas textualidades articulan enunciados concretos que resultaría discursivamente aberrante interpretar borroneando sus concretas y situadas instancias enunciativas (como, lamentablemente, es práctica frecuente cuando se lee y utiliza el *Zhōuyì* acriticamente cual sistema libre y descontextualizado de adivinación –o mántica New Age– en las sociedades posmodernas contemporáneas). Enmarcada en la misma línea hermenéutica, la sinóloga norteamericana Margaret Pearson, en su traducción depurada del *Zhōuyì*, observa lo siguiente: “Nacemos en un momento dado de la historia y de la cultura. Si logramos reconocer nuestro contexto histórico y cultural con mayor claridad, podremos actuar con más eficacia” (PEARSON, 2012, p. 27).

(a) la situación política previa entre Shāng y Zhōu

Los Shāng gobernaban mediante un sistema descentralizado que concedía permisos de administración de tierras a un *gōng* o “señor”, el cual, si bien gobernaba su territorio con cierta autonomía, quedaba obligado a pagar impuestos y acceder a las convocatorias de guerra. La estabilidad política entre el soberano y sus aliados se aseguraba mezclando linajes entre reinos de acuerdo a las leyes ceremoniales de poligamia sororal. Se sabe que Jī Chāng, soberano de Zhōu, estaba casado con tres hermanas del rey de Shāng.⁹

⁹ En la China de las primeras dinastías un varón podía tener una esposa principal y varias concubinas como segundas esposas (*di*), las cuales se sometían a la consorte primera. Al respecto, comentan Geoffrey Redmond y Tze-Ki Hon que el carácter 媵 *di* designa “not to a mistress in the Western sense, but to a secondary wife. Secondary wives had an established status in the household but were subordinate to the principal wife” (REDMOND-HON, 2014, p. 86), por lo que “varias hermanas podían ser desposadas con un mismo marido, siguiendo las leyes de la poligamia sororal. La esposa principal solía ser la hermana mayor, mientras que las otras hermanas obtenían rangos de calidad inferior (esposa secundaria, esposa joven, concubina, etc.) y ayudaban en los quehaceres domésticos” (VILÀ-GALVANY, 2019, p. 454).

El arreglo matrimonial entre el soberano Zhōu y su esposa y concubinas de linaje Shāng aparece testimoniado en la *yáo cí* 11.5 (*guà* titulado 泰 *tài*, “armonización”, lo que remarca que el arreglo sororal se establecía a fin de propiciar la paz entre los reinos): 帝乙歸妹，以祉元吉 *dì yǐ guī mèi, yǐ zhǐ yuán jí*,¹⁰ “el soberano Yǐ [*wáng* de Shāng] ofrece en matrimonio a su joven [hermana], [lo que] conduce a la felicidad: [habrá] elevado bienestar”,¹¹ y se repite en la *yáo cí* 54.5 (este último titulado incluso 歸妹 *guī mèi*, “ofrecer en matrimonio a la joven”): 帝乙歸妹 *dì yǐ guī mèi*, “el soberano Yǐ [*wáng* de Shāng] ofrece en matrimonio a su joven [hermana]”.

Por su parte, el *guà* 44, 姤 *gòu*, “encontrarse”, da cuenta de la ceremonia matrimonial. Estudiando y reinterpretando este *guà*, Margaret Pearson (que lo traduce como “the royal bride”) indica que este describiría cómo es el propio Jī Chāng quien va al encuentro de su prometida para llevarla al palacio, colmarla de honores y mantener así la estabilidad política:

Este hexagrama puede celebrar la boda real que diera como resultado el nacimiento del fundador de la dinastía Zhou, el rey Wu. De acuerdo con el clásico de la poesía (Shijing), su padre [es decir, Jī Chān] honró a la princesa [del reino Shāng] que era su prometida yendo a su encuentro. Emulando este ejemplo, los reyes posteriores enviaban a sus oficiales de mayor rango a darle la bienvenida a su prometida real antes de que ella llegara a su nuevo hogar. (PEARSON, 2012, p. 172)¹²

(b) el encarcelamiento de Jī Chāng

A causa de los excesos del último soberano de Shāng, Jī Chāng, solicita audiencia para expresar el descontento generalizado que reinaba contra el gobierno, pero lejos de ser escuchado es acusado de rebelión (*guà cí* 47: 有言不信 *yǒu yán bù xìn*, “habrá palabras [pero] no será creído”) y encarcelado en una gruta (*yáo cí* 47.3: 困于石 *kùn yú shí*, “afligido entre rocas”) durante siete largos años.

¹⁰ Para las citas en chino antiguo sigo el texto de HATCHER (2009).

¹¹ La traducción española de todos los textos citados del *Zhōuyì* es mía -DG.

¹² Para un estudio del tratamiento de las mujeres en el *Zhōuyì*, cf. GUTIÉRREZ (2023b).

La coalición Zhōu y el acercamiento a la ciudad pueden estar configurados en el *guà* 45 萃 *cùi* (“reunir”), mientras que el planteo de Jī Chāng ante el rey Shāng pareciera estar escenificado en la *guà* cí 43 (揚于王庭，孚號，有厲 *yáng yú wáng tíng, fú hào, yǒu lì*, “[hace] un anuncio ante el rey en la corte, un llamado a la sinceridad: habrá dificultades”).

A su vez, el confinamiento en prisión aparece retratado tanto en la *yáo* cí 29.6 (係用徽纆，寘于叢棘 *xì yòng huī mò, zhì yú cóng jí*, “atado con cuerdas anudadas, abandonado en un matorral espinoso”) como en la *yáo* cí 21.1 (屣校滅趾 *jù xiào miè zhǐ*, “los pies calzados en grilletos [y] los dedos cubiertos”), encarcelamiento que da origen a condiciones paupérrimas de salud (*yáo* cí 23.4: 剝床以膚 *bō chuáng yǐ fū*, “desgaste del camastro [y] de la piel”) y desnutrición (*yáo* cí 27.3: 拂頤，貞凶。十年勿用 *fú yí, zhēn xiōng; shí nián wù yòng*, “se aparta de la alimentación, [por lo que] la persistencia [en esta condición es algo] desventurado: diez años inutilizado”).

De ahí que en el texto se tematice la dificultad de la situación en la que se encuentra Jī Chāng sin aparente perspectiva de liberación (*guà* 39, 蹇 *jiǎn*, “obstrucción”), quien, en lugar de desesperarse, adopta una actitud contemplativa (*yáo* cí 20.3: 觀我生，進退 *guān wǒ shēng, jìn tuì*, “contemplando el curso de mi vida, que avanza, que retroce”) a fin de poder seguir pensando y obrando con veracidad (*guà* cí 25: 其匪正有眚 *qí fěi zhèng yǒu shěng*, “si uno [obra] sin integridad, encontrará sufrimiento”). La consecución de esta cualidad ética, moral y espiritual se cifra en prácticas meditativas afines al *nèidān* o alquimia interna (*guà* cí 52: 艮其背 *gèn qí bei*, “inmovilizo mi espina dorsal”) –la cual es un tipo de práctica autóctona china equiparable al yoga indio–, que derivan en la elaboración de consejos acerca de la manera correcta, si lo que se desea es consolidar la fuerza moral (*guà* cí 32: 亨，無咎，利貞 *hēng, wú jiù, lì zhēn*, “consumación [de los acontecimientos], sin extravío; [será] favorable la firmeza”), de actuar y posicionarse frente a situaciones adversas (*yáo* cí 38.1: 見惡人，无咎 *jiàn è rén wú jiù*: “al encontrarse personas malvadas, se [sabr] evita[r] el extravío”).

(c) la dinámica del cambio político

Sustentado en su integridad moral y en su preparación psicofísica, logra Jī Chāng durante los años que permanece en prisión comprender la esencia que anima las vicisitudes en la vida de un gobernante. Toma conciencia de que los que está viviendo son años oscuros (*guà* 36, 明夷 *míng yí*, “luz ocultándose”), años que, sin embargo, se invertirán una vez cumplan su ciclo mutacional (*guà* cí 24, 復 *fù*, “retornar”: 反復其道, 七日來復 *fǎn fù qí dào, qī rì lái fù*, “va, viene: su curso natural; retorna [una vez] transcurridos siete soles”).¹³

El esquema metafísico-político que le permite alcanzar tal comprensión de la dinámica del cambio lo deja Jī Chāng textualmente codificado en la contraposición alternante evidenciada en la *guà* cí 12, 否 *pǐ*, “separar”, (大往小來 *dà wǎng xiǎo lái* (“lo [la persona] grande se aleja, lo [la persona] ruin emerge”) y en la *guà* cí 11, 泰 *tài*, “armonizar” (小往大來 *xiǎo wǎng dà lái* (“lo [la persona] ruin se aleja, lo [la persona] grande emerge”), cuyos dictámenes manifiestan –como puede apreciarse– enunciados exactamente opuestos.¹⁴ Además, la dinámica del cambio funciona de modo tan inexorable que toda tensión política y ontológica terminará por exhibir naturalmente su propia superación, al resolverse en una transformación radical del estado de cosas (*yáo* cí 49.2: 已日乃革之 *yǐ rì nǎi gé zhī*, “sólo llegado el día, habrá renovación”).¹⁵ Así, los tiempos de cambio y la aflicción irán quedando atrás (*guà* cí 49, 革 *gé*, “renovar”, “cambiar de piel”: 悔亡 *huǐ wáng*, “la pesadumbre queda atrás”).

(d) la legitimidad del cambio político

La dinastía Shāng debe caer, el reino de Zhōu debe gobernar. Jī Fā, futuro Wǔ wáng, se apresta para la batalla venidera en Mùyé (1046 a.e.c.) junto con sus aliados (*guà* cí 16,

¹³ Según VILÀ-GALVANY (2019, p. 269), la expresión 七日 *qī rì* indica que “es preciso esperar ese tiempo, de forma inactiva, receptiva y sin forzar la situación, adoptando una actitud *yin* y dejando que el ciclo pase y que las cosas regresen a su punto original”.

¹⁴ Si nos atenemos a la composición interna de cada *guà*, se puede observar que el 12 está compuesto por 坤 *kūn* (la Tierra) abajo, que tiende a descender, y 乾 *qián* (el Cielo) arriba, que tiende a ascender, –de ahí su denominación como *pǐ*, “separar”, pues no se encuentran–, mientras que el 11 está compuesto por 乾 *qián* (el Cielo) abajo, que tiende a ascender, y 坤 *kūn* (la Tierra) arriba, que tiende a descender, –de ahí su denominación como *tài*, “armonizar”, porque convergen.

¹⁵ “El signo se refiere originalmente –comenta Richard WILHELM (2020, p. 273)– a una piel animal que, en el transcurso del año, se modifica en función de la muda. De ahí la palabra es transferida a las mudas que tienen lugar en la vida estatal, a las grandes revoluciones que se producen por cambios de gobierno”.

豫 yù, “preparación”: 利建侯行師 *lì jiàn hóu xíng shī*, “favorable designar jefes [y] movilizar el ejército”). Una vez derrotados en batalla los Shāng, los Zhōu darán comienzo a su propio ciclo dinástico (*guà cí* 55: 王假之, 勿憂, 宜日中 *wáng jiǎ zhī, wù yōu, yí rì zhōng*, “el rey se te aproxima; no te aflijas: se corresponde con el sol al mediodía”).

La situación de espera ante la batalla decisiva, que le dará la victoria a los Zhōu, está mencionada en la *yáo cí* 5.1 (需于郊, 利用恆 *xū yú jiāo, lì yòng héng*, “aguardando en las afueras; [será] favorable [y] útil resistir”), mientras que la circunstancia de la batalla está tematizada en todo la *guà* 7, 師 *shī*, “ejército”.¹⁶

La virtud por excelencia que cultivarán los reyes Zhōu es la de la modestia (*yáo cí* 15.1: 謙謙君子 *qiān qiān jūn zǐ*, “genuina modestia [posee] el heredero”), lo que está estrechamente vinculado con la índole de su soberanía.¹⁷ Aquello que legitima el cambio de gobierno aparece cifrado en el concepto de *tiān mìng* o mandato del cielo, concepto que mienta una legitimidad política que puede perderse siempre que no se gobierne con diligencia, responsabilidad y ecuanimidad.

Kǒng zǐ (551-479 a.e.c.), el maestro Kǒng o Confucio, en su intento de reforma política y moral durante el turbulento período de Primaveras y Otoños (771-476 a.e.c.) que se vive durante el desmembramiento del orden concebido antaño por Wǔ wáng (1046-1043 a.e.c.),¹⁸ toma como modelo de gobierno los valores instituidos por la dinastía Zhōu del Oeste (1046-771 a.e.c.). En *Lún yǔ*, *Consideraciones y dichos o Analectas*, confiesa esta añoranza por el pasado Zhōu: “¡Cuán terriblemente me he corrompido! Ha pasado tanto tiempo desde la última vez que me encontré en sueños con el duque [gōng] de Zhou” (Kǒng zǐ. *Lún yǔ*, VII.5).¹⁹

¹⁶ “Debe entenderse el concepto ‘ejército’ (*shi*) no como un estamento fijo, una armada permanente, sino como el reclutamiento de personas durante una campaña militar concreta. En tiempos de los Zhou, un *shi* era un regimiento de dos mil quinientos hombres” (VILÀ-GALVANY, 2019, p. 170).

¹⁷ “Pocos signos hay en el Libro de las Mutaciones en los que todas las líneas sean únicamente favorables como en el caso del signo de La Modestia. De ello se desprende cuán alta es la estima que la sabiduría china siente por esta virtud” (WILHELM, 2020, p. 145).

¹⁸ Cf. SCHIROKAUER-BROWN (2006: 54-61).

¹⁹ Cito según la traducción al inglés de SLINGERLAND (2003); la traducción española es mía -DG. Tal añoranza de un orden político y moral como el que se vivía durante el primer período de la dinastía Zhōu está estrechamente vinculada con el *Zhōuyi*, en tanto que texto base de consulta para la toma de decisiones relacionadas con el buen direccionamiento político del reino, y esto hasta tal punto que Kǒng zǐ se lamenta a la vez que evoca el tiempo desperdiciado en un pasaje ya célebre: “Si se me concediera muchos

(e) la forma correcta de gobernar

En abierto contraste ético y político con la figura del soberano “egoísta, cruel e impredecible”(PEARSON, 2012, p. 28) –como lo había sido el último rey de Shāng–, los *wáng* de Zhōu consolidan un sistema de gobierno que delega a los *gōng*, “señores o nobles de primer rango”, o a los *hóu*, “delegados o nobles de segundo rango” (que en ambos casos estaban ligados, a fin de garantizar la lealtad y la eficiencia administrativa, por lazos familiares mediante la celebración ritual de alianzas duraderas y perdurables entre el soberano y los reinos asociados) las complejas funciones de gobierno. Esto aparece cabalmente retratado en la *dà xiàng* (Ala 3.^{ra}) correspondiente al *guà* 8, 比 *bǐ*, “asociación”: 地上有水，比：先王以建萬國，親諸侯 *dì shàng yǒu shuǐ, bǐ; xiān wáng yǐ jiàn wàn guó, qīn zhū hóu*, “sobre la tierra hay agua: asociación; así, los antiguos reyes organizaron los numerosos reinos [y] afiliaron a todos los delegados”.

La instauración de este sistema permite que el reino de Zhōu no gobierne solo, sino que prospere junto a sus aliados (*yáo cí* 9.5: 有孚攣如，富以其鄰 *yǒu fú luán rú, fù yǐ qí lín*, “hay confianza, que es algo que vincula; [habrá] prosperidad por medio de sus aliados”), concediéndoles no sólo tierras sino también capital humano, material y simbólico, así como invistiendo delegados en reinos foráneos (*guà cí* 35: 康侯用錫馬蕃庶，晝日三接 *kāng hóu yòng xī mǎ fán shù, zhòu rì sān jiē*, “al delegado Kāng se le ofrece como regalo caballos para que incremente su cantidad; se lo recibirá tres veces a la luz del día”).

Recopilando la información textual antes consignada, vemos que es posible reconstruir una secuencia narrativa que, aún encriptada en la trama textual del *Zhōuyì*, escenifica los distintos episodios de lucha dinástica que darán origen a la dinastía Zhōu. La siguiente tabla intenta sistematizar ese orden narrativo reconstruido:

años más, de modo dedicar cincuenta para completar mis estudios de los Cambios ([*Zhōuyì*]), esto podría permitirme estar libre de extravíos mayores” (Kǒng Zǐ. *Lún yǔ*, VII.17).

	Episodio (a) la situación política previa entre Shāng y Zhōu	Episodio (b) el encarcela- miento de Jī Chāng	Episodio (c) la dinámica del cambio político	Episodio (d) la legitimidad del cambio político	Episodio (e) la forma correcta de gobernar
escena (1)	yáo cí 11.5 yáo cí 54.5	guà cí 47 yáo cí 47.3 guà 45 guà cí 43	guà 36 guà cí 24 guà cí 12 guà cí 11	guà cí 16 guà cí 55	dà xiàng 8
escena (2)	guà 44	yáo cí 29.6 yáo cí 21.1 yáo cí 23.4 yáo cí 27.3	yáo cí 49.2	yáo cí 5.1 guà 7	yáo cí 9.5 guà cí 35
escena (3)		guà 39 yáo cí 20.3 guà cí 25 guà cí 52 guà cí 32 yáo cí 38.1	guà cí 49	yáo cí 15.1	

A MODO DE CONCLUSIÓN: EL IDEAL DEL JŪN ZĪ

Uno de los aportes más significativos de la Rú Jiā cuando emprende la tarea de comentar el *Zhōuyì* consiste en la expresión que aparece encabezando el texto de la mayoría de las *dà xiàng*,²⁰ es decir: 君子 *jūn zǐ*. En el marco de la hermenéutica confuciana la expresión connota una persona íntegra en el plano moral y ético, aunque literalmente la expresión ya era usada en la dinastía Zhōu del Oeste con el significado de ‘hijo de un señor’, designando un miembro de la aristocracia guerrera,²¹ de ahí que aparezca frecuentemente traducida como ‘hidalgo’, ‘gentilhombre’, ‘aristócrata’, ‘noble’, ‘heredero’, etc.²²

²⁰ La expresión no es usada en las *dà xiàng* de los *guà* 8, 11, 16, 20, 21, 23, 24, 25, 30, 44, 59.

²¹ Cf. SLINGERLAND (2003: 238).

²² La polisemia de la expresión se ve reflejada en las distintas traducciones europeas y americanas de esta Ala 3.^{ra} al *Zhōuyì*: DE HARLEZ (1889): “l’homme supérieur”; WILHELM (1924): “der Edle”; BLOFELD (1968): “Superior Man”; ELORDUY (1983): “hombre

Si bien la expresión *jūn zǐ* aparece en cuatro *guà cí* (2, 12, 13 y 15), su concepto se puede rastrear en el contraste mencionado a propósito de las *guà cí* codificadas por Jī Chāng para los *guà* 11 y 12 del *Zhōuyì*. Allí se contraponen dos tipos de personas muy diferentes entre sí: la *guà cí* 11 enuncia: *xiǎo wǎng dà lái* (“lo [la persona] ruin se aleja, lo [la persona] grande emerge”), mientras que la *guà cí* 12 manifiesta lo inverso: *dà wǎng xiǎo lái* (“lo [la persona] grande se aleja, lo [la persona] ruin emerge”). Los traductores europeos y americanos de estas dos *guà cí* hacen hincapié, al traducirlas del chino, en esta contraposición moral, ética, social, política y metafísica entre la persona vulgar y la persona elevada. Veámoslo.

guà cí 11. DE HARLEZ (1889): “le petit va au grand; le grand va au petit”; LEGGE (1889): “the little gone and the great come”; WILHELM (1924 [2020]): “lo pequeño se va, llega lo grande”; BLOFELD (1968): “the mean decline; the great and good approach”; LAUER (1973): “la partida de lo pequeño y la llegada de lo grande”; ELORDUY (1983): “la Pequeña (la Tierra) se va para arriba; el Grande (el Cielo) se viene para abajo”; JUDICA CORDIGLIA (1984): “el pequeño se va, el grande llega de improviso”; HUANG (1987): “small loss, big gain”; CLEARY (1992 [2005]): “se va lo pequeño y llega lo grande”; LYNN (1994): “the petty depart, and the great arrive”; RITSEMA-KARCHER (1995): “lo pequeño yendo, lo grande viniendo”; RITSEMA-SABBADINI (2005): “the small going, the great coming”; HATCHER (2009): “smallness departs, greatness arrives”; PEARSON (2011): “the petty depart; the great arrive”; JAVARY-FAURE (2012): “le Petit va, le Grand vient”; KARCHER (2014): “Small goes, Great comes”; MINFORD (2015): “The Small Depart, The Great Arrive”; REDMOND (2017): “the petty depart; the great arrive”; VILÀ-GALVANY (2019): “Se va el vulgar y viene el grande”.

guà cí 12. DE HARLEZ (1889): “le grand va, le petit vient à lui”; LEGGE (1889): “the gret gone and the little come”; WILHELM (1924 [2020]): “lo grande se va, llega lo

virtuoso”; JUDICA CORDIGLIA (1984): “el Sabio”; CLEARY (1992 [2005]): “las personas sabias”; CLEARY (1996): “la buena persona”; LYNN (1994): “the noble man”; HATCHER (2009): “the noble young”; Javary-Faure (2012): “L'Être Accompli”; KARCHER (2014): “Noble One”; MINFORD (2015): “The True Gentleman”; VILÀ-GALVANY (2019): “noble”. REDMOND-HON (2014, p. 66) indican que la noción de *jūn zǐ* en el *Zhōuyì* denota “a newer conception of the ideal person”, “merecedora de gran responsabilidad, autoridad y liderazgo” (PEARSON, 2012, p. 38), mientras que RITSEMA-KARCHER (1995), haciéndose eco de la tradición oral, definen la expresión como “ideal de persona que utiliza la adivinación para guiar su vida de acuerdo con el tao, en lugar de guiarse por su caprichosa intención”.

pequeño”; BLOFELD (1968): “the great and goog decline; the mean approach”; LAUER (1973): “vemos a los grandes idos y a los pequeños llegados”; ELORDUY (1983): “los grandes hombres se nos van y nos vienen los pequeños y ruines”; JUDICA CORDIGLIA (1984): “el grande se va; viene el pequeño”; HUANG (1987): “big loss, samll gain”; CLEARY (1992 [2005]): “lo grande desaparece y aparece lo pequeño”; LYNN (1994): “the great depart, and the petty arrive”; RITSEMA-KARCHER (1995): “lo grande yendo, lo pequeño viniendo”; RITSEMA-SABBADINI (2005): “the great going, the small coming”; HATCHER (2009): “greatness departs, smallness arrives”; PEARSON (2011): “the great depart; the petty gain”; JAVARY-FAURE (2012): “le Grand va, le Petit vient”; KARCHER (2014): “Great going, Small coming”; MINFORD (2015): “The Great Depart, The Small Arrive”; REDMOND (2017): “the great depart; the petty arrive”; VILÀ-GALVANY (2019): “Se va lo grande y llega lo vulgar”.²³

La oposición entre *dà rén* (“persona elevada”) y *xiǎo rén* (“persona vulgar”) aparece asimismo tematizada por Kǒng zǐ en el siguiente pasaje de *Consideraciones y dichos*: “la persona elevada (*jūn zǐ*) aprecia la moral, mientras que la persona inferior (*xiǎo rén*) aprecia las posesiones materiales; la persona elevada (*jūn zǐ*) piensa en los castigos justos, mientras que la persona inferior (*xiǎo rén*) piensa en las exenciones” (Kǒng Zǐ. *Lún yǔ*, IV.11).²⁴ Tal y como apunta Thomas Cleary:

Confucio propugnaba la restauración de gobiernos justos y la revitalización de la sociedad a través del cultivo de lo que él denominaba ideal de persona cultivada, el individuo ejemplar. La palabra que Confucio usaba para expresar este ideal era un término de clase que antiguamente significaba vástago de la clase gobernante, pero que él transformó sutilmente en una idea moral abstracta, una cualidad del carácter. (CLEARY, 1996, p. 10)

En función de lo dicho, se puede vincular la expresión *jūn zǐ* con la valoración confuciana del buen gobernante Zhōu, cuyos máximos exponentes fueron Wén wáng y Wǔ wáng. Es por esto que la expresión *jūn zǐ* en el *Zhōuyì* deba de entenderse como designando a la persona cultivada que gobierna de manera idónea.

²³ Sobre las variadas traducciones y versiones europeas y americanas del texto, cf. GUTIÉRREZ (2023a).

²⁴ Cito según la traducción al inglés de SLINGERLAND (2003); la traducción española es mía -DG.

La cualidad, entonces, de *jūn zǐ* se cifra en el *Zhōuyì* en los títulos honoríficos que reciben tanto Jī Chāng como Jī Fā, quienes tuvieron el coraje y la convicción de enfrentar y derrocar a la imperante decadencia y corrupción Shāng. A Jī Fā, cuando se lo instituye *wáng* (“soberano”) de la dinastía Zhōu, se le confiere el título marcial de *wǔ*, es decir, de guerrero, mientras que a Jī Chāng se le otorga, tras ser nombrado *wáng*, el título honorífico de *wén*, cualidad está que mienta la acepción mucho más significativa de agente civilizador y de cultura.²⁵

BIBLIOGRAFÍA

- BLOFELD, John. I Ching (The Book of Change). New York: Dutton Paperback, 1968.
- CALVERA, Leonor. Lao-tse. Tao Te Ching. Buenos Aires: Leviatán, 1989.
- CLEARY, Thomas. Confucio esencial. Las enseñanzas perennes del gran sabio chino ordenadas según el I Ching. Buenos Aires: Planeta, 1996.
- CLEARY, Thomas. I Ching. El libro del cambio. Madrid: Edaf, 2005.
- DE HARLEZ, Charles. Le Yih-King. Bruxelles. Mémoires de l'Académie Royale, n. 47, 1889.
- DEMATTÈ, Paola. The Origins of Chinese Writing: the Neolithic Evidence. Cambridge Archaeological Journal. Cambridge, v. 20, n. 2, p. 211-228, 2010.
- GUTIÉRREZ, Daniel. Traducciones y versiones al español del *Yijing*. Una propuesta crítica de actualización bibliográfica. Oriente-Occidente / Nueva época. Buenos Aires, v, 20, n. 2, p. 22-52, 2023(a).
- GUTIÉRREZ, Daniel. (De)construcciones de las mujeres en el *Zhōu Yì*. XV Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y X Congreso Iberoamericano de Estudios de Género. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy (FHycS – UNJu), 29, 30 y 31 de mayo, 2023(b) (en prensa).
- JAVARY, Cyrille - FAURE, Pierre. Yi Jing. Le livre des changements. Paris: Albin Michel, 2012.

²⁵ “El carácter 文 *wen* significa tanto ‘civilización’ como ‘escritura’, pero también se refiere a las configuraciones particulares de cada cosa, especialmente las grietas de los huesos oraculares” (VILÀ-GALVANY, 2019, p. 32).

- JUDICA CORDIGLIA, Elena. I Ching. El libro del oráculo chino. Barcelona: Martínez Roca, 1984.
- HATCHER, Bradford. The Book of Changes. Yijing, Word by Word: Nucla, 2009.
- HUANG, Kerson - HUANG, Rosemary. I Ching. New York: Workman, 1987.
- KARCHER, Stephen. Total I Ching. Myths for Change. London: Piatkus, 2014.
- LAUER, Mirko. I Ching. Barcelona: Barral, 1973.
- LEGGE, James. The Texts of Confucianism: The Yi King. In: MÜLLER, Max. The Sacred Book of the East, Oxford, Clarendon Press, 1889, vol. XVI.
- LYNN, Richard. The Classic of Changes. New York: Columbia University Press, 1994.
- MINFORD, John. I Ching (Yijing). The Book of Change. New York: Penguin Random House, 2015.
- PEARSON, Margaret. The original I Ching. Clarendon: Tuttle, 2011.
- PEARSON, Margaret. I Ching ancestral. Buenos Aires: Alhué, 2012.
- SCHIROKAUER, Conrad - BROWN, Miranda. Breve historia de la civilización china. Barcelona: Bellaterra, 2006.
- SLINGERLAND, Edward. Confucius. Analects. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 2003.
- REDMOND, Geoffrey. The I Ching (Book of Changes). London: Bloomsbury, 2017.
- REDMOND, Geoffrey - HON, Tze-Ki. Teaching the I Ching (Book of Changes). Oxford: University Press, 2014.
- VILÀ, Jordi - GALVANY, Albert. Yijing. El libro de los cambios. Girona: Atalanta, 2019.
- WILHELM, Richard. I Ging. Das Buch der Wandlungen. München: Eugen Diederichs Verlag, 1924.
- WILHELM, Richard. I Ching. El libro de las mutaciones. Buenos Aires: Sudamericana, 2020.
- WONG, Eva. Tales of the Dancing Dragon. Boston and London: Shambala, 2015.