



HEROICIDAD, SABIDURÍA Y REALEZA EN LA EDAD MÍTICA DE CHINA (I): FUNDAMENTOS DE LA CULTURA Y LA HISTORIA

*Heroism, Wisdom and Royalty in the Mythical Age
of China (I): Foundations of Culture and History*

Julio López Saco

Universidad Central de Venezuela. Venezuela
julosa.ucv@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5571-2967>

Fecha de recepción: 05/01/2021

Fecha de aceptación: 14/11/2021

Acceso anticipado: 01/12/2021

Resumen: El ideal del sabio, rey-héroe mitológico, reflejado en diversos textos, objetos arqueológicos como bronce y registrado en soportes iconográficos, responde a la presencia y acción de personalidades míticas civilizadoras y ordenadoras del mundo establecido. Primeros gobernantes, imaginados en tiempos del Neolítico y la Edad del Bronce, se configuran como modelos virtuosos, intelectuales y morales, para la ortodoxia confuciana, aunque también son valorados como deidades que propician la diferenciación social y la jerarquía desde la perspectiva filosófica taoísta. Los inventos y logros culturales (agricultura, medicina, ganadería, leyes, calendarios, cultos) de estas personalidades con poderes y capacidades especiales, simbolizan el inicio de los tiempos históricos tras la consolidación de ciertas tribus y clanes que, tras diversos encuentros, acabarán centralizando y unificando el territorio hasta desembocar en el primer imperio chino.

Palabras clave: héroe; sabio; cultura; mito; rey.

Abstract: The ideal of the wise, mythological king-hero, reflected in various texts, archaeological objects such as bronzes and recorded in iconographic media, responds to the presence and action of mythical civilizing and ordering personalities of the established world. First rulers, imagined in Neolithic times and the Bronze Age, are configured as virtuous, intellectual and moral models for Confucian

orthodoxy, although they are also valued as deities that foster social differentiation and hierarchy from the Taoist philosophical perspective. The inventions and cultural achievements (agriculture, medicine, livestock, laws, calendars, cults) of these personalities with special powers and abilities, symbolize the beginning of historical times after the consolidation of certain tribes and clans that, after various encounters, will eventually centralize and unify the territory until it leads to the first Chinese empire.

Keywords: hero; wise culture; myth; king.

Sumario: 1. Introducción; 2. El Gran Emperador Amarillo (Huangdi); 2.1. Fuentes, orígenes y conexiones filosóficas; 2.2. La figura mítica y el gran gobernante; 3. Señor de la Agricultura (Shennong); 3.1. Orígenes y funcionalidad; 3.2. Agricultura, sedentarización e idealización del poder; 4. El inicio de la historia; 4.1. El gobierno de Yao-Shun; 5. Yu el Grande; 5.1. Ordenador polifacético; 5.2. Dios que controla monstruos y diluvios; 6. Colofón; 7. Referencias bibliográficas; 7.1. Fuentes; 7.2. Libros y capítulos de libros.

1. INTRODUCCIÓN

Soterrada bajo una capa racionalista y humanista, la experiencia mítica pervive en las obras clásicas chinas en el empleo de héroes arcaicos y modelos simbólicos tradicionales, aunque con una intención moralizante y didáctica. El Cielo se convierte en una abstracción (frente al personalizado Shangdi de la Edad del Bronce), y el referente de la conducta moral, el gobernante, se convierte en el centro del mundo. A pesar del lenguaje abstracto y conceptual en la literatura, persiste una experiencia mítica solapada en el ideal del sabio (rey-héroe mitológico).

Diversos materiales, que van desde los grandes diccionarios de mitos y leyendas locales, hasta clásicos íntimamente relacionados con repertorios míticos, con narraciones acerca de los orígenes y biografías de los reyes-sabios legendarios, son fundamentales para la comprensión de los mitos chinos clásicos y sus personalidades principales.

Las fuentes arqueológicas e iconográficas, por su parte, se concentran en los yacimientos Shang y en las tumbas de época Han, además de los materiales que han proporcionado (espejos, calendarios, bronce, estandartes, como el de la tumba n.º 1 de Mawangdui; planos idealizados de ciudades o palacios y monedas). Entre los sitios arqueológicos son de interés, por su significado simbólico, las tumbas de Houjiazhuang, y por sus repertorios de imágenes, de referencia mítica, el santuario de Wu Liang, en Shandong. En este último, en varios de sus paneles aparecen representaciones figuradas de héroes civilizadores, puestos en relación con las fuentes escritas, en donde se moralizan sus aptitudes.

La revisión detallada de estas fuentes, de la Edad del Bronce y posteriores hasta la dinastía Han, resultan de inestimable ayuda para el análisis semántico y simbólico de las personalidades míticas de los grandes héroes civilizadores y

ordenadores del mundo constituido: Huangdi, Shennong, Yao, Yu, Fuxi y Nüwa, entre otros.

Esta serie de héroes-sabios o reyes míticos, que comienzan a gobernar, ordenar y civilizar el mundo una vez creado y tomado formas definidas y límites, conforman un conjunto de personalidades encuadrables cronológicamente en el Neolítico y la Edad de Bronce, pudiendo corresponderse a arcaicos fundadores de clanes. Representan modelos heroicos que inventan y hacen posibles notables logros culturales de la humanidad, como la medicina, la escritura, las artes de caza o pesca, la agricultura, la música o las prestigiosas armas. Para la filosofía taoísta encarnarán entidades artificiosas que alteran el fluir natural, en tanto que para la literatura confuciana virtuosos modelos estereotipados del gobernante ideal.

La cantidad de personajes, deidades, héroes-sabios y reyes míticos es realmente amplia en el panorama mitológico de China. No obstante, los seres míticos que han inspirado mayores ideales motivadores a literatos y gobernantes (morales, éticos, intelectuales y abstractos) han sido Huangdi y Shennong y, dentro de la tríada de gobernantes míticos humanizados que configuran Yao, Shun y Yu, Yao, el primero de los gobernantes o emperadores terrestres, semi humanos y semi divinos, y Yu el Grande, canalizador de una caótica inundación.

Los principales agentes míticos se encuadran en lo que se ha denominado mitos *Gansheng* (nacimientos en respuesta a influencias externas), en función de que su venida al mundo se debió a que sus respectivas madres experimentaron extraños fenómenos que indujeron su preñez y que son, en sí mismos, motivos míticos comunes presentes en los nacimientos milagrosos de los grandes héroes culturales y las divinidades, como la exposición al sol de un específico modo, la deglución de huevos, la consumición de ciertas plantas o algo tan simple como tocar o pisar algo.

Tras estas características puede permanecer subyacente una especie de certificación funcional, y a la par sacra, que les confiere especiales poderes y capacidades o habilidades de lo más singular¹.

En este trabajo, primera parte de un total de dos, centraremos nuestra atención en el grupo conformado por el Emperador Amarillo (Huangdi) el Granjero Señor de la Agricultura (Shennong), el gobernante Yao y el polifacético Yu el Grande, como configuradores de los elementos civilizatorios y el comienzo de la historia. Todo ello en el marco cronológico de las cinco primeras dinastías, la mítica Xia, inserta en el Neolítico, la etapa del bronce Shang y Zhou, la efímera Qin y el imperio Han.

¹ Véase sobre estos aspectos, Wang (1987), en particular el primer volumen de la obra, *passim*. La presencia del huevo, como receptáculo del caos generador de vida, y la exposición al astro solar, dador de vida, puede relacionar simbólicamente la fertilidad natural con la fecundidad femenina.

2. EL GRAN EMPERADOR AMARILLO (HUANGDI)

2.1. Fuentes, orígenes y conexiones filosóficas

La figura mítica de Huangdi, Gran Dios Amarillo o Emperador Amarillo, es el símbolo de la cultura china, deidad ancestral de la civilización, un hecho que confirmaría la idea de que el conjunto de la población china desciende de divinidades, gobernantes míticos ideales y grandes héroes civilizadores, fundadores y restauradores, de la más remota antigüedad. En los *Anales de los Cinco Emperadores*, primer capítulo del *Shiji (Memorias Históricas)*, así como en los *Anales Xia* de la misma obra, se le atribuye un carácter ancestral, pues aunque Yu es el antepasado oficial, procede directamente de Huangdi². Desde el siglo II a. e. c., si bien la tradición se remonta al período de los Reinos Combatientes, se cree que es el primer gobernante de China.

El registro más arcaico donde aparece es una inscripción en bronce *ming wen*, en la que se estipula su rango como antepasado del rey Xuan del reino Qi, cuyo nombre tendrá resonancias en las diferentes apelaciones con las que se le conozca. Gran parte de sus mitos lo muestran como portador de cultura, inventor de las armas, del calendario, la medicina (el primer libro médico chino, *Nei Jing*, contiene las conversaciones entre el soberano y el físico Qi Bo acerca de diagnósticos y terapias), de los sistemas de pozos de agua en los campos, de los espejos de bronce, los mercados, las regulaciones rituales y las leyes, la moneda, la cerámica de cocina, y de las prendas de vestir, que humanizan. También lo figuran como divinidad guerrera

² En algunos textos del período de los Reinos Combatientes la historia se hace comenzar, oficialmente, con Yao. Sin embargo, en determinados casos, Yao es considerado una transformación de Shangdi, el *Alto Señor* de época Shang, y éste se establece como Huangdi mismo o como una contrapartida complementaria. Shangdi, Emperador de arriba, y ancestro del linaje real, es una arcaica divinidad celeste de carácter supremo que, con el paso del tiempo, pierde su antropomorfismo y se hace abstracto, en época Zhou, convirtiéndose en Cielo-*Tian*, que Confucio y la corriente humanista confuciana consideraba una fuerza moral, consciente e intencional. Como contrapartida inferior o como alteración del propio dios, Huangdi pudo configurarse como patriarca, héroe unificador de tribus y fundador del Imperio, específicamente en época Han. Véanse al respecto Pas (1991, pp. 129-160); Jiegang (1926-1941, vol. VII, p. 196), y Preciado Idoeta (1998, pp. 11 y 17-18). El término *Huang*, agosto, es, en origen, un sol brillante sobre la tierra, referido, por lo tanto, al Cielo, lo que puede sugerir que el Emperador Amarillo pudo ser, en principio, el Señor del Inframundo y contrapartida de Shangdi. Será con el primer emperador de Qin (221-210 a. e. c.), que Huangdi se use como gobernante terrenal más que como Augusto Señor o Soberano. Sobre las evoluciones de Huangdi debe revisarse Allan (1991, pp. 65 y ss). Huangdi se identifica con claridad con Yu: éste y su padre Gun se convierten en una tortuga amarilla de tres patas o en un dragón, y cuando Yu pasa, convertido en oso, por una montaña la cumbre recibe el nombre *huangdi*. Finalmente, uno de los sobrenombres del Emperador Amarillo, *Xuan Yuan Shi*, es el Celestial o Tortuga negra.

que busca imponer una total supremacía, la soberanía regia en todos los territorios del espacio central (jerarquizado, civilizado y ordenado) chino³.

Solo tardíamente fue considerado un dios supremo del taoísmo, en cercana vinculación con Laozi, si bien antes de ser adoptado por esta corriente de pensamiento como divinidad en su panteón, había sido ya asociado con esta filosofía desde el período de los Reinos Combatientes, siendo respetado, y probablemente reverenciado, como un antiguo santo que perseguía la inacción y el silencio, además de encarnar la adoración de la naturaleza⁴.

Huangdi, cuyos mitos, en origen, gozaron de un estatus local, quizá vinculados a sociedades secretas y gremios metalúrgicos⁵, es leído e interpretado de diferente modo según el enfoque confuciano o taoísta. Desde la perspectiva confuciana tardía, Huangdi es un héroe que triunfa sobre el caos, un héroe cultural que fundamenta el ideal político del emperador; en tanto que desde aquella taoísta, más antigua, se identifica con la fuente creativa pre-humana, con un ancestro mítico de la época del diluvio cosmogónico. El Emperador Amarillo más conocido será, en cualquier caso, aquel que sanciona la ideología político-religiosa del imperio chino como historia oficial sagrada.

Recibió cultos como una deidad, en ciertos casos vinculados con la guerra y en otros con las actividades agrarias, probablemente ya desde el período de los Reinos Combatientes, quizá desde el último cuarto del siglo V a. e. c. En ellos se resaltan sus valores como modelo ritual y como juez, su predisposición a dominar la naturaleza y ordenar el mundo, así como su rol genealógico, esto es, su carácter de engendrador de familias y clanes que serían las originarias de la población china. No obstante, es solo a partir de la época Han que se tiene una segura constatación del tipo de cultos y ofrendas que habitualmente se le rendían, como los personificados por el emperador Wu, según relata el eminente historiador Sima Qian en el capítulo 28 de sus *Memorias Históricas*.

La relación con Laozi, a partir del siglo III a. e. c., en la corriente de pensamiento conocida como *Huanglao Dao* o Dao de Huangdi y Laozi, supone el reconocimiento de que el mítico emperador representa el reinado perfecto, el arte del gobierno ideal, factor que le hace perder determinados atributos mágicos y míticos que encarnaba en períodos más antiguos. Uno y otro así enlazados se convierten en patriarcas de la doctrina política, cuyo fundamento es gobernar sin intervenir;

³ Acerca de la serie de mitos asociados con la personalidad de Huangdi es destacable la síntesis ofrecida por Yuan Ke (1985, esp. pp. 60-118).

⁴ En referencia al trasfondo taoísta de la mitología asociada a Huangdi resulta interesante Christie (1985, pp. 96-97 y ss.); así como Munke (1976, pp. 7-32).

⁵ Véase Granet (1959 [1926]), *passim*; Chantal (1989, pp. 24 y ss). La arcaica tecnología del trabajo en bronce puede considerarse un arte chamánico de la transformación de la materia, según el cual el hombre emula las actividades cosmogónicas de las deidades. Revítese al respecto, Eliade (1986, pp. 51 y ss., 99-112).

sabiduría y gobierno, poder y perfección, quedan efectivamente fundidas y emparentadas para siempre⁶.

La conexión con los inmortales taoístas hará de él un emperador celestial en los paraísos taoístas de las utopías *Taiping*, un honor incluso todavía hoy vigente en la moderna religión del Dao, lo que confirma la persistente pervivencia de la mitología en China a pesar de su enmascaramiento por el racionalismo humanizante y la ortodoxia confuciana. Se convertirá en símbolo perenne del Dao. En este sentido, popularmente se dice que Huangdi es el autor del Libro Rojo, que le fue entregado desde el Cielo por un pájaro de ese color, que estaba dedicado al Dao, convirtiéndose así en el representante práctico de Dao y sus beneficios.

En un viaje al monte Kongtong Huangdi es conducido a encontrarse con un maestro, de nombre Guangchen, quien se encargaría de enseñarle los métodos adecuados para la realización del Dao, transformándose, por tanto, en una suerte de divinidad del Dao, como Laozi. De aquí en adelante éste será el preceptor de Huangdi, dios ciudadano y de las artes, excelso héroe civilizador. Ambos representarán, en nivel filosófico, Dao y su virtud o fuerza (De).

Su exaltación desde un carácter de héroe mítico y rey-sabio, a progenitor de la etnia Han y hasta su papel de fundador-ancestro de la nación china, proceso paralelo al desarrollo de la autoconciencia nacional, se debió a las necesidades políticas de las elites. Unas líneas más arriba se mencionó que las más antiguas ceremonias rituales ofrecidas en su honor se remontaban a los Reinos Combatientes, concretamente en el templo Shangsi en Wuyang, y en el mausoleo del Emperador Amarillo, *Huangdi Ling*⁷, en el Monte Qiao en Shaanxi, en donde habría una presunta tumba de época Han además de un templo de la dinastía Tang. Como líder tribal, de una tribu próxima al río Ju, se le recordaba como un gobernante benévolo y moralizante, si bien habrá que esperar hasta comienzos del siglo xx, en una época caracterizada por las pugnas contra las agresiones extranjeras y la corrupción manchú, para observar su consolidación definitiva como ancestro común de China.

Bajo las circunstancias de la época, los revolucionarios comunistas promovieron una autoconciencia nacional y un nacionalismo «racial», «étnico», fundamentado

⁶ La cercana relación entre sabiduría y poder se puede sondear, no obstante, desde los orígenes de la civilización china, como los principios cosmológicos de época Shang demuestran. Sobre esta asimilación puede seguirse a Román (2004, pp. 382-390); también Schipper (2003, pp. 23 y ss.); y Seidel (1969-70, pp. 216-347, esp. p. 229). Una tardía y elaborada genealogía y un cúmulo de leyendas folclóricas asociadas al personaje culminarían su elevación a la condición de deidad principal del panteón taoísta. Su apoteosis, uno de los dos grandes episodios de su vida (el otro es el combate con el monstruoso Chiyou), es contemplada por los taoístas como una historia modélica, paradigmática. Después de vivir 110 años sube al Cielo a lomos de un dragón barbado, afirmando de este modo, su relación con el Sol-Cielo, al igual que con la Tierra.

⁷ Al respecto, Zhang, Bai y Li (1984, pp. 212-216); y Liu (1999, pp. 605 y ss.). Sobre los cultos modernos de Huangdi es muy recomendable Seidel (1993, pp. 484-485).

en el predominio del grupo Han, que Huangdi lideraba. Un ininterrumpido recuerdo del dios ha inspirado una nueva religión en la China contemporánea, fundada en el siglo xx en Taiwán, conocida como *Xuanyuan jiao* o Religión del Emperador Amarillo. Sus adherentes y seguidores combinan aspectos taoístas con otros confucianos y mohístas, y su propuesta esencial es el retorno a los valores chinos más tradicionales. Desde una perspectiva política esperan y reivindican la reunificación del imperio chino perdido tras el final de los dinastías Ming.

2.2. La figura mítica y el gran gobernante

En los inicios, Huangdi fue asociado con una deidad local, apreciada mitológicamente como un ancestro de las tribus bárbaras Rong, Di, Miao y Mao, todas ellas identificadas con lo caótico y, por consiguiente, con *Hundun*. Tradicionalmente, se le ha asociado con el color amarillo a través de su vinculación con el simbolismo del pájaro teriomórfico (lechuza, cuervo, cisne o pelícano), y por medición de su unión al simbolismo del centro-*axis mundi*, que balancea, armoniza y equilibra Cielo y Tierra, yin-yang y las cuatro estaciones⁸. En este orden de ideas, desde su palacio en el centro del mundo (en la cumbre del monte Kunlun), divide la tierra en cuatro secciones, norte, sur, este y oeste, asignando a cada territorio una deidad, un color imperial y una estación.

Desde sus diversos sobrenombres (*You Nai*, *Xiong Shi* o *Xuan Yuan Shi*), Huangdi pudo haber representado a un líder histórico de una confederación tribal de la cultura neolítica denominada Yangshao. Las míticas guerras tribales entre el Emperador Amarillo y Chiyou, contadas en el *Taiping Yulan* (donde también se narra la creación del hombre por Nüwa a partir del barro amarillo), obra tardía, del siglo x, compilada por Li Feng, parecen reflejar el instante en que vencido el monstruoso Chiyou, Huangdi comienza a liderar las diferentes tribus de las planicies de la China central.

La tribu Jiu Li, en Shandong y Anhui, estaba liderada por Chiyou. Cuando esta tribu inició su expansión hacia el oeste se encontraría de frente con las tribus Yan di y Huang di. Se entablaría un conflicto y Jiu Li acabaría derrotada, integrándose, en parte, con las tribus victoriosas, mientras que otra parte se habría dirigido hacia las zonas de Jing y Chu, mezclándose con los Miao. Tras varias batallas entre los Yan y los Huang, ambos clanes se establecerían, con algunos miembros de Jiu Li, en las planicies y profesarían, desde tal momento, su respeto y devoción a Huangdi. En consecuencia, el conflicto reflejaría la resolución de problemas territoriales intertribales del Neolítico.

⁸ Sobre estas relaciones puede consultarse los ya clásicos Kaltenmark (1959, pp. 466-467); y Erkes (1931, pp. 338 y ss.), En relación a la idea de caos y su personificación, es excelente el estudio de Girardot (1983, pp. 25-32 y ss.).

Chiyou, descendiente del dios agricultor Shennong en determinadas fuentes, se considera un ancestro de los grupos étnicos no Han, en específico de los Miao. Su nombre significa «gran padre o soberano»⁹. Su popularidad a lo largo del tiempo ha sido tan amplia que, a comienzos del pasado siglo XX, varios grupos nacionalistas coreanos reivindicaron su figura como un héroe étnico de connotaciones anti-chinas. Se le entiende como jefe de los Jiu Li y un poderoso adversario de Huangdi, representante de *Huaxia*, la nación china, de ahí que en época Han fuese etiquetado como divinidad de la guerra¹⁰. De este modo, el terrible Chiyou sería, por consiguiente, una suerte de vasallo rebelde, cuyo destino es enfrentarse al soberano Huangdi en la batalla de Zhoulu.

En ese combate, en búsqueda del control absoluto, cada uno lucha con un arma particular: Huangdi con el agua y su contrincante con el fuego, elementos antitéticos que se pueden relacionar con la filosófica secuencia alternante de las Cinco Fases constitutivas del Cosmos¹¹.

En su papel de prototipo de gobernante sabio y civilizador, que crea las comunicaciones, los números y el calendario que rigen la vida humana, no le queda más remedio que enfrentarse al desafiante del poder establecido, que encarna en su facha monstruoso-caótica, Chiyou. El fragor de la lucha tiene como objetivo la unidad del poder imperial, en tanto que el oponente del Emperador Amarillo se percibe como un gobernante despótico ilegítimo del sur, acompañado de espantosos cómplices. Se trata del enfrentamiento entre la hueste humanizante y la monstruosa, la

⁹ En el sentido de «abuelo». Véase al respecto Schein (2000, pp. 41-43 y ss.).

¹⁰ Chiyou comienza a ser venerado hacia fines del siglo III a. e. c., cuando el emperador Gaozu, fundador de la dinastía Han, le rindió culto después de una batalla ganada contra Xiang Yu. El hecho habitual de que se considere inventor de herramientas de bronce podría significar que los Jiu Li que representa avanzaban más y mejor en esas técnicas metalúrgicas. Al respecto de las nacionalidades minoritarias meridionales todavía es relevante Eberhard (1968, esp. pp. 46-56).

¹¹ Su vinculación con las Cinco Fases se asocia con la tierra, los dragones, el amarillo y el centro:

como la tierra central, su señor es el Señor Amarillo...su animal, el dragón amarillo (Huainanzi, 3, 3a, edic. Sibuy beiyao, Shanghai, 1927-1936).

Existen de esta obra clásicas traducciones parciales, en especial al inglés, debidas a Evan Morgan y Charles Le Blanc y, más recientemente, de J. S. Major y Enzo Cozzi (Royal Holloway, University of London, 2001). A través de uno de sus hijos, Zhuan Xu, cuyo opuesto es Gonggong (Cf. Huainanzi, 3, 1a-b), se establece cierto vínculo con el inicio de los mitos de inundaciones que, finalmente, resuelve Yu. Gonggong es el monstruo que golpeó la montaña Bu Zhou en el noroeste de la tierra, rompiendo el pilar del Cielo y provocando su inclinación, con el sol, la luna y los demás astros, hacia el noroeste, mientras que la tierra, con las aguas, tendió hacia el sureste. El desequilibrio generó una gran inundación, una catástrofe acuosa, que Nüwa se encargó de solucionar. Véase al respecto Boltz (1981, pp. 150 y ss.).

civilizadora frente a aquella de la barbarie, el buen gobierno frente a la brutalidad, la legalidad frente a la usurpación.

En el ámbito de la batalla actúan las fuerzas elementales desmedidas de la naturaleza (sequía e inundación, fuego-agua), por lo que está en juego el orden y la armonía naturales. Para contrarrestar las armas de Chiyou, Huangdi envía un dragón, pero la fuerza de este es aplacada por los vientos de los espíritus de la Lluvia y el Viento. En vista de semejante contratiempo, ordena a su mujer, *Ba* (o Chishui Nuizixian), que baje del Cielo y detenga las lluvias desoladoras, tarea que cumple pero que culmina generando el efecto contrario: una fuerte sequía, ante la que la agricultura seguiría sin prosperar. Su carácter mediador servirá, finalmente, para dulcificar el clima y mantener el equilibrio natural, el orden, domeñando los extremos climáticos. Su victoria definitiva es, en consecuencia, el triunfo del cosmos sobre el caos¹².

En este orden de cosas, la alusión a Huangdi como un personaje con cuatro caras, que podían otear de modo simultáneo hacia todos los orientes, siguiendo una mítica fisonomía omniabarcante presente, por ejemplo, en India (Brahma), supone enfatizar su deseo de someter bajo su gobierno los cuatro puntos cardinales y, tal vez, la plasmación de una alianza con otros cuatro líderes políticos, en una suerte de confederación para gobernar de un modo centralizado¹³, unitario, en modo paralelo a como hace el centro respecto de la periferia.

¹² La victoria de Huangdi, siempre mejor armado que su oponente, en especial con carros de guerra es, por consiguiente, una alusión a los enfrentamientos entre jefes tribales, conflictos propios de grupos rivales del Neolítico o de la Edad del Bronce. Las tribus que acabaron asentándose en el valle del río Amarillo (Huanghe), se denominaron tribus *Huaxia*, esto es, descendientes o vástagos de Huangdi, que serán las que van a reivindicar su carácter propio y exclusivamente chino. Sobre el crucial conflicto Chiyou-Huangdi, puede verse Binjie (1992, esp. pp. 46-50); Chen (1958); García-Noblejas (2004, pp. 59-67); *Shanghai Jing*, XVII, 23 (Ning y García-Noblejas, 2000, esp. p. 237). La lucha por el poder con Chiyou, dominador hasta su derrota, de un sector del mundo, debe vislumbrarse también como un antiguo drama que simboliza la lucha de cofradías, cuya rivalidad se expresaba por medio de danzas y rituales que significaban la organización de la sociedad y la configuración de la soberana autoridad unificada.

¹³ Desde esta posición será visto como un eminente generador de linajes y clanes, con carácter ordenador y controlador, a veces portando una sogá en la mano. Véase *Shizi*, *Libro del maestro Shi*, en *Tai ping Yulan, Recopilación Imperial de los escritos de los años de la «Paz Universal»*, Shangwu, Taipei, 1935 (Renmin wenzue, Beijing, 1996), 79. El combate mítico con los cuatro emperadores, dioses de los cuatro puntos cardinales, dios-verde del Este, Gran Luz Blanca, el dios-escarlata del sur, divinidad de la llama, el Joven Cielo Brillante, dios-blanco del Oeste, y Zhuang Xu o Amante Cuidadoso, deidad negra del norte, implica el dominio del mundo, concebido como un cuadrado, y representa China misma y el ideal de cultura superior y jerarquizada frente a los grupos bárbaros incivilizados y «caóticos», desordenados. En su carácter de dios guerrero, usa su fuerza destructiva para lograr una paz constructiva.

A partir del Emperador Amarillo se traza, aunque de manera convencional, el linaje de los reyes y emperadores de las dinastías Xia¹⁴, Shang, Zhou y Qin. El concreto sobrenombre Xuan Yuan parece hacer referencia a una afiliación tribal patrilineal, que lo convierte en inventor¹⁵ de adelantos técnicos como el compás o el carro, si bien su otro apodo (*Shi* o *Ji*), pudiera vincularle a filiaciones tribales matriarcales y matrilineales, lo cual le otorgaría la representación de la virtud de la tierra en el seno de la metafísica china, en vista de que el carácter *huang* también alude al color amarillo de la tierra, símbolo de la completa soberanía. Eventualmente también estaría en relación, con posterioridad a su apoteosis mítica, con su papel solar, pues, aunque este color es el de la tierra, lo es asimismo del oro (*huangjin*), metal de esencia solar.

El nombre del país que en sus mitos más arcaicos gobierna recibe el nombre *You xiongji* (país del oso). Debe interpretarse, se infiere, como los esfuerzos agrícolas del gobernante en el seno de tribus patriarcales neolíticas.

Estas asociaciones hacen de Huangdi, en sus orígenes, el prototipo del héroe cultural, matador de monstruos, organizador y sabio gobernante, que nació rodeado de maravillosos y extraños prodigios. Tras veinticuatro meses en el útero materno, fruto de una concepción partenogenética de su madre Fubao en el campo, ve la luz en la colina de la longevidad, ubicada en la China oriental, en Shouqiu, Shandong, la mítica tierra del legendario pueblo Yi. Tal nacimiento responde al prototipo de las uniones en el seno de la naturaleza practicadas por los campesinos jóvenes en las fiestas de primavera como rituales de fertilidad y fecundidad. La concepción, nacimiento, vida y apoteosis final, análogas a modelos míticos heroicos de otras mi-

¹⁴ Se le presenta como el ancestro de las tribus que poseen el tótem del dragón, del que descenderían los habitantes del pueblo Xia, tradicionalmente considerado la gente de la primera dinastía. Hoy en día Xia permanece todavía en la bruma, tan cerca del mito como de la historia, aunque algunos modernos arqueólogos la asocian con la cultura neolítica Erlitou. En relación con la conformación histórico-arqueológica de la antigua China, puede revisarse López Saco (2008; 2017, esp. pp. 97-98). Sobre los mitos chinos en la Edad de Bronce resulta edificante Kwang-Chih (1976).

¹⁵ Su carácter de legendario inventor y civilizador pudo haber sido el motivo por el que las corporaciones de oficios le contemplaron como su patrón. Se le atribuyen tratados de medicina, música, arte militar o sexualidad, e incluso, el factor que lo hace otro creador (además de Nüwa), de la humanidad. En cualquier circunstancia, su rol como ordenador del mundo lo consolida dentro del marco del arcaico ideal cosmológico mítico de China. Es en este sentido en el que encarga a Zhong y Li romper la unión, que no la comunicación, Cielo-Tierra, para evitar que espíritus y dioses opriman y se posesionen del género humano y no renazca el caos. No es nada extraño, por tanto, que Huangdi se haya convertido en el símbolo de la cultura ancestral china y en el máximo exponente de la preeminencia cultural autóctona. Sobre la construcción de la genealogía de Huangdi como ancestro genérico, véase von Falkenhausen (2006, esp. p. 165). Al respecto del sobrenombre Xuan Yuan, véase Sima Qian, *Shiji*, cap. I, Wudi benji, en *Chinese Text Project*, en línea. Recuperado el 20 de diciembre de 2020 de <https://ctext.org/pre-qin-and-han>.

tologías indoeuropeas, americanas o africanas, se refleja en sus diversos nombres personales derivados de su lugar de nacimiento.

Su aparición terrenal, a partir de un relámpago en una montaña, cuyo animal sagrado era el búho o pájaro amarillo, de seguro totémico, y que terminó figurando en los estandartes reales, propicia una probable identificación con los inicios del mundo. De ahí la consideración de primer soberano y patriarca chino, del cual desciende toda la población, pues se vincula con un odre celeste que, bajo el apelativo de Dihong, puede significar tanto tambor como bolsa o pájaro emblemático, siendo fácil su asociación al Caos¹⁶.

La identificación de Huangdi con los cultos de inmortalidad, asociados con las míticas montañas Kunlun, que pudieron haber sido imaginadas como entrada al reino de los muertos, comienza en el período de los Reinos Combatientes, al empezar a constatarse una preocupación no solo por los ancestros, sino también por la prolongación de la vida y la preservación del cadáver. Este factor incide en la prominencia de Huangdi como Señor del Inframundo, más tarde transformado, asimismo, en el Señor del Paraíso Occidental, quizá por influencia budista. En este sentido, en definitiva, su leyenda, que lo convierte en un hombre de Estado, aunque también en un guerrero y un místico, se puede interpretar como una subordinación del ámbito terrenal en la búsqueda de una perfección del espíritu, aunque sin desdeñar el significado cultural de la vida individual y colectiva o social como medios de mejora espiritual.

La preferencia de una u otra alternativa dependerá de la orientación ideológica con que se le valore, confucianista o taoísta. Para la segunda, Huangdi y el resto de héroes culturales expresan el comienzo de la decadencia; es decir, el deterioro de la naturalidad esencial, la sencillez prístina, por medio de los procesos de diferenciación y fragmentación. Según la primera, es el representante de virtuosos paradigmas por su relevancia civilizatoria.

Huangdi es un gobernante moralmente virtuoso pero, al tiempo, el que inicia, con los artificios de la cultura, la progresiva pérdida del Dao, que supone el fin de lo esencial y la presencia de los males en el mundo: las diferenciaciones sociales y de riqueza, las envidias, los castigos, las jerarquías, los celos; es decir, todo lo que nos identifica como seres humanos en sociedades cultivadas, jerarquizadas, organizadas y ordenadas, por tanto, míticamente céntricas.

¹⁶ Hundun (Caos) perece cuando los rayos lo traspasan siete veces o en el momento de practicarle siete aberturas. Su muerte y destrucción, nacimiento nuevo, iniciático, para crear vida, difunde las determinaciones que contenía en potencia, entre ellas el ser humano que, no por casualidad, posee siete aberturas en el rostro y en la cabeza. Véase sobre el marco legendario que rodea a Huangdi, Granet (1959 [1926], esp. pp. 168 y ss.); también Xiang (s.f.); Panikkar y Portulas (2000, pp. 472 y ss.); y Chavannes (1967-1969, pp. 488-490).



Ilustración 1. A la izquierda, Huangdi, el Emperador Amarillo, en un bajorrelieve del santuario de Wu Liang. Patrón del pueblo chino, unifica el territorio y civiliza la población al derrotar a Chiyou, símbolo de la barbarie, la desmesura y el desorden (a la derecha). En la leyenda del margen izquierdo se mencionan sus dotes inventoras: armas, prendas de vestir y palacios, entre otros.

3. SEÑOR DE LA AGRICULTURA (SHENNONG)

3.1. Orígenes y funcionalidad

Shennong, también denominado Yandi o Señor Ígneo, es el Emperador Rojo, del Fuego¹⁷ y, por ende, del Sol, así como el ancestro de la tribu *Pao Xi Shi* o *Fuxu shi*, una tribu de cazadores cuyo tótem pudo haber sido el buey, en virtud de que la iconografía del Granjero lo muestra con cuerpo humano¹⁸ pero con cabeza o cara de

¹⁷ De hecho, en muchas festividades locales chinas en la actualidad este personaje es conmemorado con el nombre *Yan Di Shennongshi*. La ciudad de Suizhou, en la provincia de Hubei reclama ser, en este sentido, el lugar de nacimiento de esta fusión divina.

¹⁸ La tradición menciona también un cuerpo de jade, singularidad que lo hace resistente a los venenos que probaba para remarcar un preciso conocimiento botánico. En ciertas fuentes, como el *Clásico de los Montes y los Mares*, Libro XVI, 47 (Ning y García-Noblejas, 2000), es considerado también el ancestro del grupo *di*, hombres con cuerpo de pez, quizá el animal clánico y totémico de esta agrupación social. Es probable que su origen, como el de Huangdi, se encuentre en LA tierra del pueblo Yi, que daría lugar a la dinastía Shang del Bronce inicial, y que sería el origen de pueblos bárbaros no chinos como los Jurchen y los mongoles, en la China oriental, cerca de Shandong, como «hijo» de la tribu Shaodian. En cualquier caso, su cabeza de buey lo convierte

este animal o su sinónimo el toro. Vinculado al sur y al elemento fuego¹⁹, controla el verano y su como signo distintivo es la balanza.

Al Señor de la Agricultura se le puede relacionar con un tal Qiaorui, inventor y fabricante de las herramientas útiles para el trabajo humano, como los relojes y compases, la escuadra, los barcos y, sobre todo, el arado y la azada, así como con Houji, Señor del Mijo o Qi el Abandonado, que siendo un infante jugaba sembrando simientes de las que germinaban cereales, motivo por el que Yao lo tomaría a su servicio para eliminar la hambruna que amenazaba la población²⁰.

Su mítico nacimiento se produce en Lixiang, al este del Río Amarillo, hecho que motivó su apelativo *Lishan shi*, una referencia a las afiliaciones patriarcales. Otro de sus sobrenombres (*Jiang*), denota, asimismo, elementos femeninos que pueden vincularse a las afiliaciones matrilineales o matriarcales. En relación al personaje mitológico se constatan rituales agrícolas, como el conocido como primer surco, que oficiaba el emperador, y en el que solían ofrecerse algunos animales, como carneros, cerdos y, naturalmente, bueyes.

Este dios agricultor, granjero, enseña técnicas a los hombres, inventa el arado de madera e instituye las virtudes de las hierbas medicinales, estableciendo la diferencia entre las plantas venenosas y las benéficas, configurando de tal manera, la

en un semidiós y en una representación de la virtud del fuego en la metafísica china. Cuando la cabeza es cornuda no se descarta, en relación a sus funciones agrarias, su asimilación al buey como animal de labor. Véase López Saco (2004).

¹⁹ En relación con la agricultura, en su vertiente lumínica y calórica, el origen del fuego, aquí de empleo agrícola para desbrozar y limpiar la maleza, se convierte en un rango de conocimiento crucial que civiliza a las poblaciones en función de sus variadas utilidades (fragua del artesano, la metalurgia para los aperos). Acerca de las referencias míticas de esta deidad véase la mencionada traducción de Sima Qian de Chavannes (1967-1969, vol. I, pp. 13 y ss.). Shennong es un representante del elemento fuego como dios abrasador, además de un referente, en su combinación buey-fuego, de la energía masculina, vinculada con los árboles, de los que fabrica el arado, y con los cultos a los mismos, simbólicamente asociados al falo creador.

²⁰ Es el Abuelo del Señor de los Sembrados, inventor del uso de los bueyes para la siembra. A su muerte se erigió un túmulo cerca del Árbol Erigido, convirtiéndose en un centro del mundo. La progenie a la que pertenece recuerda pueblos recolectores no cazadores que se alimentaban primordialmente de cereales y utilizaban algunos animales como bestias de tiro, para arar o rastrillar. No es casualidad que tras su fallecimiento renazca como un híbrido zoomorfo, mitad humano y mitad pez. Sobre el tema, consúltese García-Noblejas (2004, esp. pp. 293-294). Esta deidad, hombre o mujer, quizá debamos entenderla en su acepción femenina en virtud de que las divinidades del cereal, los granos y la tierra (Cf. Ceres o Deméter), suelen ser femeninas por la relación simbólica entre la fertilidad del suelo y la de la mujer, entre la capacidad nutricia de una y otra. El aspecto femenino puede destacarse al compararlo con la diosa Xi He, Respiración Armonizada, madre y nutricia del Sol, más tarde convertida en dos divinidades masculinas encargadas también de regular el calendario agrícola, con funciones purificadoras, fertilizadoras y reguladoras del día, la noche, el ciclo vegetal y estacional para el beneficio de las cosechas. Acerca de Houji como fundador del pueblo Zhou y su dinastía, véase Birrell (2000, p. 21).

taxonomía básica de la medicina tradicional china. Enseña a la humanidad, además, a distinguir entre los tipos de suelos y tierras, así como a sembrar, para poder subsistir en medios hostiles, un motivo que puede sugerir regeneración:

En tiempos antiguos las gentes comían plantas y bebían en los ríos, arrancaban frutos de los árboles y comían la carne de los crustáceos. Esos tiempos eran mucho más sufridos debido a las enfermedades y a las lesiones por envenenamiento. Así fue como el Dios Granjero enseñó a las gentes, por primera vez, como sembrar los cinco granos y acerca de la calidad del suelo...²¹.

El dios-granjero enseñó agricultura en función del uso de la tierra; abrió la tierra y plantó mijo para fortalecer a multitud de gente²².

3.2. Agricultura, sedentarización e idealización del poder

Shennong, como protector y benefactor de la humanidad, presenta el aspecto soteriológico de la deidad sufriente por amor a los humanos, ejemplarizado en su ayuda médica a los que sufren, lo que lo convierte en autor del clásico de la medicina y la botánica denominada Farmacopea de Shennong (*Shennong bencao*), fundamento de estas ciencias en China e inicio del conocimiento médico-botánico. Al mismo tiempo, adquiere renombre imperecedero por su conocimiento agrario, degustando y clasificando las distintas hierbas usadas con fines terapéuticos. Descrito, en ocasiones, como el primogénito de la medicina tradicional y como su principal practicante, aparece estudiando las condiciones del pulso, discerniendo las características propias de las medicinas e iniciando las tradicionales terapias de la acupuntura y la moxibustión.

Detrás de la fundamental y civilizadora invención de la técnica agrícola se esconde, por otra parte, el proceso de sedentarización definitiva y la conformación de aldeas agrícolas del estadio del Neolítico, así como la domesticación y cría de animales, incluyendo los de labranza, como el buey. Esto decisivos hechos reflejan el paulatino proceso de neolitización y la proliferación de un nuevo modo de vida y de producción, que complementaba a la caza y la recolección simple. La sabiduría que

²¹ *Huainanzi*, Xiu wu, 19, 1a, edic. Sibū beiyao, Shanghai, 1927-1936. Sobre el arado y sus experimentos de ensayo y error con las diferentes plantas, Cf. *Zhouyi*, Xizu, 2, Zhuan, 8, 3a, edic. Sibū beiyao, Shanghai, 1927-1936; *Soushen ji*, 1, 1a, edic. Congshu jicheng, Zhonghua shuju, Beijing, 1978.

²² Inscripción en bajorrelieve en el santuario familiar funerario de Wu Liang, en la provincia de Shandong, datada en el año 151. Los repertorios fueron recopilados en Feng Yun-p'eng & Feng Yun-yuan, *Chin shih suo*, parte 2, 12 vols. Shangwu, Shanghai, 1934, cap. 3. En lo tocante al valor pictórico y mitológico de las imágenes de este santuario es esencial Hung (1989). Véase, asimismo, Finsterbusch (1971, p. 123); y sobre el arte funerario Han (1996).

encarna, compartida con personalidades como Houji, provocaría su nombramiento como agrónomo por parte del mítico emperador Yao²³.

La íntima vinculación con la agricultura, como la que se percibe en héroes o dioses de otras mitologías, caso de Triptólemo en Grecia o de Gárgoris y Habis en los legendarios relatos hispánicos²⁴, supone la entrada en un nuevo orden económico-social centrado en las leyes, la división social y la creación y consolidación del poder político. En este mismo sentido, el control de las aguas y el dominio de las tierras, haciéndolas aptas para el cultivo (labor que desempeña Yu, como veremos más adelante), tiene este significado. El espacio marginal, pantanoso, boscoso, desierto, incontrolado y desmesurado, es contrapuesto al cultivado, habitado y ordenado, sobre el que se establece una jerarquía y un ordenamiento. Este último es el espacio que conquistan Shennong y Yu en el ámbito mítico chino arcaico. El espacio sin control, de tempestades, inundaciones, sequías, erupciones volcánicas, incendios y presencia de monstruos en general (éstos contemplados como ocultos aspectos de la personalidad), representan, naturalmente, el caos.

Es por todo ello que Shennong²⁵, como Fuxi o Yu, y al igual que otros héroes-dioses civilizadores de otras mitologías, se convierte en un dominador del caos, representando el cosmos, la civilización y la cultura.

Shennong también es considerado el inventor del calendario y del *jieqi*, que dividía el año solar en veinticuatro divisiones estacionales, indicando el cambio de clima y de época para las diferentes actividades agrícolas. En determinadas versiones, así mismo, se le asocian los instrumentos musicales llamados *qin* y *se*, que ayudaban a la gente a conseguir y mantener la calma y a no perder su inocencia juvenil.

Este dios fue, en definitiva, racionalizado en la forma de un brillante y sabio rey, de modo que se acabó institucionalizando un «Tiempo de Shennong», que terminará por convertirse en un símbolo de la dinastía ideal y de la era dorada mítica, caracterizada por la felicidad, la paz, la estabilidad y la autosuficiencia, además de por el hecho de que en esta época la población desconocía a sus padres, y sólo sabían de sus madres²⁶. Todos estos hechos mencionados son referencias mediante

²³ Véase Binjie (1992, p. 41).

²⁴ El mito de Gárgoris y Habis aparece recogido en Justiniano (XLIV, 4), en su resumen de las *Historias Filípicas* de Trogo Pompeyo. Acerca de este mito y su valor en referencia a la realeza del semi mítico reino de Tartessos, puede revisarse, Pérez-Prendes (1974, pp. 188-192); Bermejo Barrera (1982, pp. 61-100).

²⁵ Ubicado en las fuentes pre-Han después de Fuxi en la cronología cosmogónica, Shennong se encarga, en resumen, de completar la tarea de éste reduplicando los ocho trigramas hasta obtener los sesenta y cuatro hexagramas presentes en el clásico *Yijing* (*Libro de las Mutaciones*). Continúa, con ello, la labor comprensiva de la naturaleza, propiciando con eficacia los beneficios culturales para la humanidad. Al respecto, resulta de necesaria consulta Kalinowski (1996, p. 48).

²⁶ Esta particularidad puede aludir a la caracterización femenina y unitaria de los orígenes del mundo, así como al poder fertilizante y nutriente de la tierra en estrecha relación con la



Ilustración 2. Shennong, el divino agricultor, en otro relieve del santuario de Wu Liang. En la leyenda del margen izquierdo se alude a su enseñanza de la agricultura y a que abre la tierra con el arado para sembrar mijo.

las cuales los emperadores del gobierno central en la antigüedad le ofrecían sacrificios al comienzo de cada primavera, en un ritual que buscaba destacar la relevancia de la agricultura en la economía y urgir a los granjeros para que cultivasen la tierra diligentemente. Shennong se convierte, así, en un originador divino de varias profesiones útiles para la sociedad humana.

4. EL INICIO DE LA HISTORIA

4.1. *El gobierno de Yao-Shun*

Los textos de época Zhou hacen comenzar la historia con Yao y su reino. El *Yao Dian (Anales de Yao)*, en el *Shangshu*, le menciona como el primer gobernante, en cuyo reinado acontecen una serie de grandes eventos cosmológicos y catástrofes naturales. Es el caso de los diez soles y el gran diluvio o inundación, que relacionan Cielo y fuego con Tierra y agua²⁷. Por esta serie de hechos desempeñará el esencial rol de supervisor de la lucha contra el desequilibrio universal que causan la sequía y la inundación, a manera de salvador del cosmos.

En el *Shuowen jiezi* aparece como *Gao*, alto, y en otros textos como *Tang Yao*, es decir, Yao del clan Tang²⁸, aunque también se le conoce como *Fang Xun* o, simplemente, *di*, lo que hace referencia, entre otros aspectos, al título de los gobernantes pre-dinásticos, factor clave que le ha vinculado con Shangdi. En los textos Zhou se habría instalado una secuencia que en estricto orden comprendería Shangdi, Yao, Shun y Yu, siendo este último el fundador de los dinastías Xia. Mientras, en los primeros textos Han el Emperador Amarillo y su descendiente Zhuan Xu, aparecen antes que Yao en la secuencia histórica que sería, de este modo, la siguiente: Huangdi, Yu, siempre ancestro de Xia, Yao y Shun. Estos últimos configurarían una conversión del mito del nacimiento cosmogónico de los Shang.

Yao, vástago de Di Ku, nacido de la cópula de su madre con un dragón rojo, e inventor del célebre juego *weiqi* o *go*, inicia el tiempo mítico de la edad dorada, culmen de la armonía universal y, por tal motivo, es catalogado como un monarca

fuerza femenina de la madre en las sociedades arcaicas chinas. Al respecto de esta utopía de Shennong es de obligada consulta Graham (2008, pp. 119-121, 424 y ss.).

²⁷ *Huainanzi*, 8, 5a-b, edic. Sibu Beiyao, Shanghai, 1927-1936. Véase al respecto Lewis (2006, pp. 23-26, 45-48 y ss.).

²⁸ Yao, como nombre de un clan, o bien como una divinidad de la cultura-tipo *Taosi*, de Longshan, perteneciente al clan *Tao Tang*, actúa como jefe de grupo. Entre sus tareas principales se encuentra la orden dada al arquero Yi para que matara a los soles y monstruos que secaban y asolaban el país y sus gentes, haciendo imperar la barbarie y el caos. La lucha del mítico Yi, en este contexto, significa pacificar el territorio y hacerlo nuevamente civilizado, dejando claro el dominio jerárquico frente a otros feudos o clanes. Véase al respecto, Changwu (1988).

modelo, de virtuoso comportamiento. Con él comenzaría la historia ortodoxa confuciana. Sometido a las Virtudes Elementales, según las cuales cada rey o dinastía gobierna bajo el signo de un elemento, Yao corresponde al fuego y, en ese mismo orden de relaciones, podría haber tenido alguna relación con la artesanía²⁹.

Se trata del primer emperador en la tierra, en oposición a los Cinco Emperadores Celestes, propiamente divinidades. Miembro de los emperadores terrestres, se considera un ser humano semi-divino, rey humano, pero con porte de valeroso héroe. Al final de su mandato, Yao busca su sustituto no en sus hijos sino en su antiguo ministro Shun, a quien pone a prueba de obediencia encomendándole la tarea de ordenación del mundo, que solo cumplirá a medias como gobernante humano, motivo por el que tendrá que requerir los favores de un ordenador más eficaz, trabajo desempeñado por Yu.

Shun³⁰ se destacará como un segundo modelo virtuoso, en este caso específico de piedad filial, además de sobresalir en las artes musicales. Se ayuda de grandes héroes civilizadores para conformar su gobierno. Así, Yu como superintendente de los trabajos para controlar las inundaciones, además de Houji, Soberano del Mijo, como ministro de agricultura. Como uno de los destacables héroes de la Edad de Oro de la antigüedad, reúne las cualidades de héroe mortal y líder popular, que sobresale y se define por sus virtudes, en especial la piedad filial, que demuestra soportando estoicamente las injurias y deseos de asesinarle de parte de su padre y medio hermano. Tanta es su virtud que Mencio elevó el principio que encarna a la categoría de ideal estandarizado en la filosofía moral confuciana.

La tríada formada por Yao, Shun y Yu, es la empleada por el historiador Sima Qian en sus *Memorias Históricas* como un referente esencial en el comienzo de la civilización china, iniciada con la edad de los dioses y la dorada época de los gobernantes ideales. Los historiadores posteriores, en función de su carácter arquetípico, los creyeron personajes históricos reales, precisamente aquellos que estuvieron presentes y activos en la génesis de la cultura y la civilización china.

El prestigio de Yao proviene, no obstante, más que de los mitos en los que se desempeñaba como agente, del uso interesado que le dio la escuela historiográfica confuciana, que lo integró en su sistema de valores como un monarca ideal, sin vestigios aparentes de un pasado mitológico. En pose de monarca y gobernante humanizado fue considerado como el fundador real e histórico de la primera dinastía

²⁹ En cualquier caso, los emperadores Han le consideraron su ancestro. *Shujing* le nombra creador del calendario, el encargado de delimitar las estaciones y las medidas para que yin y yang se encuentren en armonía, disponiendo, así, del espacio y el tiempo. Cf. Jincang (2000, p. 10).

³⁰ Shun poseía como sobrenombre Gran Preclaro, *Zhonghua*, porque poseía dos pupilas en cada ojo. Se le consideraba el antepasado engendrador de poblaciones como los Yao y los Zhi. Véase sobre el tema García-Noblejas (2004, pp. 297-298); López Saco (2019); Yuan (1993, pp. 68-72).

china³¹, en concreto por parte de Mencio y el *Shujing*, que lo consideraban el primer y más perfecto gobernante de China.

Su reinado sería el más pacífico de todo el período mítico, gozando de afecto por parte de sus súbditos y siendo favorecido por los dioses por mediación de diversos signos auspiciosos. Valiente y tolerante, supo gobernar con sencillez, valorando los aportes de sus ministros, lo que hizo de él, por consiguiente, el modelo de gobernante a seguir, aunque despojado de todo rescoldo mitológico que pudiera sobrevivirle, como es rasgo típico en la ortodoxia confuciana, que emplea referentes míticos para darle solidez a sus propuestas ético-morales, humanizando y racionalizando motivos mitológicos más arcaicos.



Ilustración 3. El mítico emperador Yao. Santuario de Wu Liang. Rey sabio y héroe cultural utilizado por la historiografía ortodoxa confuciana como monarca ideal. Sus mitos se cuentan, todavía hoy, en áreas de China como Henan y Shanxi.

³¹ Debe seguirse al respecto, García-Noblejas (2004, pp. 274-275 y ss.); Hsuan (1986, pp. 78-86 y ss.); y Jianing y Yang (1995, p. 110). Los mitos en relación a Yao no son, sin embargo, escasos: hay mitos vegetales, de la naturaleza y aquellos relacionados con sus ministros y ayudantes. En aquel en que se narra su sucesión, que no otorga a su primogénito, se menciona un levantamiento popular en su contra por parte de los Sanmiao. Al respecto del castigo impuesto a los Sanmiao puede consultarse Yuan (1996, pp. 233-235).

5. YU EL GRANDE

5.1. Ordenador polifacético

Denominado *wenming* (realizar y ordenar; el consumado realizador de los mandatos), es el magnífico héroe ordenador del mundo; habilidoso, virtuoso y ejemplo de soberanía, considerado el presunto fundador y primer gobernante de la dinastía Xia, un elemento que ha implicado su bautizo como *Da Yu* (Yu el Grande) o *Xia Yu* (Yu de Xia)³². Personaje polifacético, y mitológicamente complejo es, además de héroe civilizador y salvador, guerrero y soberano, un organizador universal y también un viajero fundador; todos ellos grandes logros que aparecen resumidos en el texto *Liezi*, en particular en su capítulo 25.

Dice la tradición que Yu, también conocido como *Chijiang Ziyu* y nombrado por Yao como *Shenyi* o Arquero Divino, vivió entre 2204 y 2105 a. e. c.³³. Habría pertenecido al tipo cultural *Wangwan* y *Sanlinqiao* de la neolítica cultura Longshan, en virtud de que su nombre se refiere a la tribu de la serpiente. Liberador de monstruos y demonios, porta el título de Marqués Pacificador del País, y acaba adquiriendo el rango de inmortal taoísta³⁴. Su esposa, la Señorita de la Montaña Tu se identifica, en ocasiones, con la creadora Nüwa, la encargada de reparar el Cielo con cuatro patas de tortuga³⁵, cuando los cuatro polos que sostenían el Cielo se rompieron por el fue-

³² Antes de tal titulación como monarca que inicia la dinastía Xia, en el III milenio a. e. c., fue nombrado por Yao, y luego ratificado por Shun, como conde de Xia, pequeña municipalidad de Henan, en la actualidad identificada con la región de Yuzhou. La canalización de aguas tumultuosas y la liberación de la vegetación de terrenos para propiciar el cultivo de los suelos que llevó a cabo, le convirtieron en un rey-héroe propiciador de los rasgos incipientes de la civilización, además de un excelso explorador:

Yo abrí pasajes para las corrientes a través de las Nueve Provincias y las conduje a los Cuatro Mares. Profundicé canales y conduje a ellos las corrientes de agua, sembrando grano al mismo tiempo y mostrando a las multitudes como procurarse la comida a través del trabajo... Shujing, II, 2, edic. Legge (1879, p. 47).

³³ Véase Wang (1993, pp. 40-42).

³⁴ Según recogen algunas leyendas pudo haber pertenecido a la tribu de los Rong occidentales, lo que le conferiría el nombre de Rongyu. En compañía de Yao sería apropiado por las gentes Xia, encargándosele la conducción de sus empresas militares para la conquista de las tribus miao sureñas. Yu sería, de este modo, el guía de la expansión Xia hacia el este, la tierra de los bárbaros Yi, que poseían el tótem del pájaro. El pueblo Xia conducido por él tendría, así, su origen en China central y noroccidental, aunque sus descendientes aparezcan ya vinculados a la cultura del arroz en el delta del Yangzi, en la provincia de Jiangsu. Acerca de las múltiples y peculiares andanzas y aventuras de Yu, véase Werner (1997, pp. 173-180); Changwu (1988, pp. 65 y ss.); Birrell (1999, pp. 81-83 y 146-160); Walls y Walls (1984, pp. 95-108).

³⁵ Cf. *Huainanzi*, 3, 6b, edic. Sibū beiyao, Shanghai, 1927-1936.

go y las inundaciones, mientras que su hijo Qi³⁶ se considera el primer gobernante hereditario en la historiografía de la antigua China.

Yu será el encargado, en definitiva, de otorgar al mundo su ordenamiento físico, al controlar una devastadora inundación, amén de su orden político, al armonizar los nueve estados del mundo, representados en nueve recipientes sacrificiales *ding*, que simbolizan las nueve circunscripciones, conocidas como *jiu zhou*. Es, de esta manera, un creador o, mejor dicho, re-creador, físico y político del Universo, así como el representante de las cualidades de la inteligencia, de las tareas manuales y de la devoción necesaria hacia el deber, rasgos todos ellos intrínsecos al modo en que los chinos entienden al héroe y la heroicidad.

Su naturaleza original pudo ser el espíritu de un pez. En el *Shanhai jing* se menciona un Estado habitado por peces que se encuentran semi paralizados (*pian ku*), tal y como se dice que Yu estaba de cadera hacia abajo. Sus orígenes acuáticos también se sugieren del hecho de que para conquistar la inundación recibirá la ayuda de un espíritu medio hombre y medio pez identificado, en ocasiones, con el espíritu del Río Amarillo, así como la asistencia que recibe de tortugas y dragones, criaturas acuáticas. Pero, asimismo, en su capacidad de fundador del altar del suelo, deriva del dragón. La tradición lo vincula estrechamente al dragón porque un clan, llamado Yulong o controladores del dragón presentó, en una oportunidad, a un gobernante Xia (Kong Jia), descendiente de Yu, dragones para degustar.

Fundador y demiurgo y, al tiempo, maestro herrero y perito agrimensor, arregla el territorio para que pueda cultivarse, dividiendo el mundo en nueve secciones o regiones. Organiza administrativamente el territorio manteniendo a raya los diferentes grupos y encargándose de recaudar los tributos, todo ello enmarcado en su control de la inundación y su efecto regulador. Su ingente labor, en este sentido, dentro de la dinastía Xia, presupone un Estado feudalizante al mando de un gobernante ordenador, que cuenta con la presencia de principados nobles y algunas poblaciones relativamente controladas en los márgenes del reino. Mantener las aguas en sus cauces consistirá, por consiguiente, en establecer los límites del territorio; un espacio de forma cuadrada y con un río-frontera en cada oriente: en el este, el Gran Río, en el norte, el Chi, en el oeste, el Amarillo y en el sur, el Huai.

Por tales motivos Yu está en simbólica posesión de los nueve trípodes, oficial imagen del mundo controlado y refinado. Dichos trípodes fueron llevados por una tortuga mítica, imagen ejemplar del universo, en función analógica de su duración vital y la forma de sus caparazones, plectro ventral cuadrado y superior abovedado, versión modélica del macrocosmos, como el Ming Tang. Trípodes o calderos, que

³⁶ Todos los gobernantes anteriores a Yu portan nombres de Estado, pero carecen de apellidos; es decir, hasta él, las condiciones para la formación de la familia no existían, no había linajes que permitiesen la herencia del estatus, rango o las propiedades de padres a hijos. Yu es el que inicia tal práctica.

ejemplifican el ordenamiento mundano, y que tal vez sean una elaboración Han a partir de las antiguas botellas de calabaza de época Zhou, o de vasos *bian* y *dou* de loza, asociados al caos inicial, se fabricaban con minerales de las Nueve Regiones, traídos por nueve pastores, concomitancias que suponen que todo el que vive en las nueve zonas es leal a Yu y a su dinastía. Con posterioridad, los calderos y el peso de cada uno de ellos, adquirirían un valor moral simbólico que medía las virtudes del gobernante³⁷.

Así pues, en actitud de demiurgo Yu edifica el universo en la Tierra: arregla las Nueve Provincias; convierte en habitables y cultivables las cuatro direcciones; establece el patrón de las medidas de longitud; reparte funciones y clasifica³⁸ objetos y seres, impidiendo el contacto desordenado de Cielo y Tierra. Establece, de este modo, un ideal mítico que sería asumido ulteriormente por los grandes emperadores, Qin shi Huangdi o Wudi quienes, a través de sus diversos viajes, tenían como inexcusable misión mantener ordenado el Imperio.

³⁷ Véase *Shiji*, cap. III, Dinastía Yin, en Allen (1894, p. 27); además, Granet (1959 [1926], pp. 480-481 y ss.); y Palmer y Xiaomin (1997, pp. 71 y 73). Al fundir los nueve calderos, Yu desarrolla el papel de artífice o herrero divino, de demiurgo y sabio que enseña a la humanidad a distinguir el bien del mal. Los calderos presentan un valor moral, símbolo del legítimo gobierno dinástico, de riqueza, ritualidad y control de los metales. Esta función de artífice le conecta a aquella de Nüwa, reparadora del cosmos, y al Chiyou inventor de las armas de metal. Yu, con Yao y Shun, configura la tríada de utópicos e ideales gobernantes del mundo, con sabiduría sobrehumana, en una arcaica y arcádica Edad Dorada:

Yu recolectó metal de las nueve administraciones regionales y forjó los nueve calderos (Hanshu, Jiao sizhi, 25, 1, 21a, edic. Sibei beiyao, Shanghai, 1927-1936).

^{En} lo concerniente al papel de los héroes en el control de los metales véase Chang (1983, pp. 95-100); y Birrell (2000, pp. 23-24 y ss.). En los calderos se inscribió todo el conocimiento humano y el saber del mundo. Los nueve trípodes (*jiu ding*), fueron confeccionados en bronce. Se refiere a nueve vasos *ding* cuadrados, vinculados a la Tierra y a las Nueve Regiones, que simbolizan el control del metal, factor que, a su vez, permite el acceso a los ancestros y a la autoridad política. No se olvide que el bronce (por ello existe un recuerdo de mitos sobre su uso y poder) se asocia, en la China antigua, con el ritual y la guerra, asuntos específicos del Estado y, por tanto, del gobernante. Así, los trípodes simbolizan el poder, el gobierno y el Estado.

³⁸ Campos y tierras fueron clasificados en función del tipo de suelo y de la categoría social y el poder político, así como del predominio de los comportamientos morales, un aspecto que denota los efectos de la racionalización confuciana. En realidad, la clasificación en dominios (del soberano, los nobles, y del mundo salvaje), respondía a una planificación del mundo ordenado y conocido, además del liminar, casi monstruoso. La división del mundo es, al fin y al cabo, un modelo de gobierno de fundamentos mítico-cosmológicos. El control de la inundación, un posible recuerdo de esporádicas crecidas del Huanghe, aunque no necesariamente, harán de él un modelo en el que los soberanos deben mirarse, así como un fundador dinástico en cuyas manos está el inicio de la monarquía hereditaria.

En un bronce de época Zhou occidental, fechado entre los siglos IX-VIII a. e. c., y denominado *Suigongxu* (del duque Suigong, del estado Sui, y *xu*, un arcaico vaso hecho en bronce), recientemente adquirido en Hong Kong, aparece la inscripción más antigua sobre Yu. En él se describen, muy brevemente, sus trabajos al finalizar la inundación, drenando los ríos y dividiendo el mundo en sus provincias naturales, tarea que lo convierte en prototipo de los ancestros fundadores de los dinastías Zhou y de sus héroes dinásticos. En este bronce se deduce que ordena el tiempo al introducir el calendario, crea el espacio ordenado dominando la inundación y fijando las direcciones, y establece la sociedad ordenada por medio de la expulsión de los animales monstruosos y la introducción de los castigos³⁹. Su mundo estructurado, que permite las tareas administrativas que definen el Estado, se refuerza con sus viajes por los ríos que canaliza y con el establecimiento de un obligado tributo que cada región puede enviar al centro.

Este es el cimiento del modelo del mundo Cinco Zonas de Sumisión (*wu fu*)⁴⁰, con el centro en la capital y el resto del territorio dividido en sucesivas regiones con un nivel de civilización decreciente conforme se alejan de la capital. Cada zona se señala con sus cada vez menores obligaciones tributarias y con un control político cada vez más débil.

Yu es, por consiguiente, el sabio que divide China en sus regiones distintivas y establece los rangos tributarios que servirán como resaltadores de las culturas locales. Se convierte en patrón de los que buscan reconocimiento por los cultos establecidos en las provincias, y sus logros son invocados como un medio de sancionar organizaciones, actividades y sacrificios locales⁴¹. A menudo emparejado con Hou Ji, inventor de la agricultura, es un patrón gemelo del campesinado y de sus herramientas de trabajo, pero también una deidad local en la región al sur de Hangzhou, ocupada por el pueblo Yue, tal y como testifican el *Wuyue chungiu* y *Yujue shu*, ambos textos de época de los Han Orientales. Se convierte, entonces, en la divinidad patrocinadora de la región del sudeste, pues establece Yue como un territorio distintivo con sus prácticas religiosas y costumbres propias⁴².

³⁹ Yu ordena y construye el mundo con extensión de su cuerpo, haciendo derivar el orden político del cultivo del cuerpo. Así, sus pies demarcan las estaciones; sus manos los límites de los mares, su cabeza el nivel de los cielos, y los sentidos el orden del mundo humano. Sobre este bronce, Xueqin (2002); *Shang shu zheng yi, Shi san jing zhu shu*, Yiwen, Taipei, 1974, vol. 1, cap. 3, pp. 21a-28a, y *Mengzi zheng yi, Xin bian zhuzi ji cheng*, Shijie, Taipei, vol. 1, 1974, III A, pp. 220-226.

⁴⁰ Sobre esta estructuración es relevante Lewis (2006), en especial todo el capítulo 5.

⁴¹ Véase Lewis (2006), capítulo 4, *passim*.

⁴² *Lishi, Shike shiliao congshu*, vols. 1-3, Yiwen, Taipei, 1966, cap. 3, p. 5a; cap. 4, pp. 4b, 11b-12a, 14b; cap. 7, p. 4b. El estado de Yue se fundó para proveer sacrificios en la tumba de Yu. Los posteriores reyes del estado se proclamaron sus descendientes. Véase *Wuyue chungiu*, edic. Sibuyao, Shanghai, 1926-1937, cap. 6, *passim*.

Yu construye un orden por medio de actos de demarcación, expulsión y división; es decir, con acciones violentas⁴³, estableciendo un reino humano dividido jerárquicamente, en el cual el rol central lo juega la familia como unidad social.

Medidor y controlador, su trabajo requirió su conversión en un poderoso jefe, que aglutinaba tribus o clanes, como los de los «dientes negros», los de los «dedos cruzados», los de los «hombres emplumados» o los «clanes desnudos», iniciando la costumbre hereditaria en el poder.

Con la ayuda de sus ministros Tai Zhang y Shu Hai, mide el mundo y confirma que de norte a sur y de este a oeste las distancias son iguales, visualizándose un armónico cuadrado. Recorre nueve continentes, cuatro mares y diez mil países, adquiriendo conocimientos topográficos ajustables a la concepción mítica del mundo conocido y ordenado, así como de aquel marginal, repleto de prodigios y extraordinarias rarezas, reflejo de las reacciones psicológicas humanas a lo desconocido y misterioso, donde la imaginación crea seres extraños e inverosímiles. Propicia el conocimiento geográfico y de las técnicas hidráulicas de conducción del agua, un conocimiento que, transmitido a su ministro Bo Yi, sería el antecedente del compendio *Libro o Clásico de los Montes y los Mares*.

Varias fuentes (*Shanghai jing*, *Tian wen*, *Huainanzi*, *Shujing*, *Mengzi*, *Shijing* y la *Crónica de Zuo*), coinciden en catalogar a Yu como arquitecto del mundo, del orden humano en sociedad; como el salvador, regenerador y ordenador de la tierra libre del agua, cuyas acciones harían habitables tierras, adecuándolas al cultivo:

Si Gun no cumplió con el control de la inundación, ¿por qué se le confió esta tarea? Todos dijeron: ¡No temari. Que lo intente y veremos si es capaz de realizar la empresa...⁴⁴.

Las Nueve Provincias fueron uniformizadas. Los cuatro cuadrantes fueron hechos habitables. Las Nueve Montañas fueron deforestadas y establecidas como terreno arable. Las fuentes de los Nueve Ríos fueron dragadas. Los Nueve Pantanos fueron cubiertos. Los Cuatro Mares tuvieron sus confluencias libremente abiertas...Todos los suelos fueron comparados y clasificados...⁴⁵.

⁴³ Véase al respecto *Shang shu zheng yi*, *Shi san...Op. cit.*, vol. 1, cap. 3, pp. 14a-b, y Lewis (1990, pp. 196-200).

⁴⁴ *Chuci*, *Tian wen*, 3, 5b-7b, edic. Sibū congkan, Zhang Yuanji, Shanghai, 1919 / 1934-36. Véase, al respecto, Field (1986, pp. 26, 29-30 y ss.).

⁴⁵ *Shangshu*, Yu Gong, 3, 5b-7b, *Shi san jing zhu shu*, Yiwen, Taipei, 1974.

5.2. *Dios que controla monstruos y diluvios*

Los mitos de Yu y los de su padre Gun pudieron mostrar un modelo de opuestos binarios complementarios, al menos, en ciertas ocasiones: Gun muere para que Yu tenga éxito; en algunas versiones, el padre es maldito como malhechor, mientras que el hijo glorificado como héroe; Gun⁴⁶ incurre en la ira divina al robar el suelo sagrado (*xirang*), pero su hijo es bendecido y favorecido por los dioses. Yu representa la antropomorfización de un comportamiento natural básico.

Yu ejerce un papel como dios del suelo (*she*). Los altares del Suelo y de las Cosechas solían encontrarse ubicados en un santuario doble, como representaciones de la fecundidad y la riqueza agrícola, si bien en los cultos oficiales simbolizan la dinastía que Yu inicia e instauro, además de la «patria» que como acondicionador del territorio imperial también origina. Durante la dinastía Han, el altar del suelo acabaría siendo un lugar destinado a rituales que se usaban para asegurar el nacimiento de la descendencia, hecho confirmado por la aparición de unas tablillas, datadas en 79, que contienen diversas oraciones dirigidas al elevado dios⁴⁷.

Aunque a Yu se le conoce en su función de guerrero que castiga a bestias y monstruos⁴⁸ o los hace desaparecer, como Gonggong, Wuzhi qi, y la serpiente de nueve cabezas Xiangliu, su rol más sobresaliente, al margen de la medición del

⁴⁶ Yu nace en forma de dragón amarillo, directamente de su padre tras haber permanecido en su seno tres años después de su muerte al incumplir el cometido encomendado de combatir las inundaciones. Esta extraña filiación le convierte en un *wu*, rey-chamán, relacionado con los métodos de adivinación, pues es el descubridor del dibujo *Ba Gua* del Cielo Posterior, que recibe el nombre de *Loshu* y que describe la naturaleza del cambio en el universo. No obstante, el verdadero patrón de la adivinación será Fuxi, descubridor del *Hetu* o dibujo del río He, componente de las artes adivinatorias y prototipo del *Ba Gua* o trigramas del Primer Cielo, que describe la estructura que es inherente a la naturaleza de las cosas. Sobre esta temática, Wong (1998, pp. 139-140). Ambos personajes aparecen relacionados en las leyendas. Yu recibe, en una gruta iluminada por una perla sobrenatural, la suprema iniciación de manos de Fuxi, lo que supone su purificación y ascensión al Cielo.

⁴⁷ Sobre estos altares puede verse Gan (1960, pp. 66-68). En cuanto a las asociaciones mítico-religiosas y sus referencias políticas, es destacable Loewe (2005, pp. 88-89 y ss.).

⁴⁸ Yu combate a los demonios del agua que personifican la calamidad que hacía sufrir a la humanidad y que estaban bajo el control de Gonggong. Entre los monstruos principales que derrota está Xiangliu, entidad con cuerpo de serpiente y de nueve cabezas. Por donde pasaba vomitaba o caía su pestilente sangre, formándose infectas ciénagas y valles inundados e incultos. Yu lo ahoga y sana el terreno donde cae el cadáver, acabando con la situación caótica y propiciando la construcción de bancales en esa misma zona. Véase *Shanhai jing*, VIII, 5; XVII, 19 (Ning y. García-Noblejas, 2000, pp. 180 y ss.).

mundo, con lo que conforma las bases de la geografía china⁴⁹, es el que lo liga a los mitos de inundación, un auténtico y crucial trabajo divino.

Las aguas que fluyen representan una batalla cósmica del cielo y el agua, hasta que ésta, al final, es controlada y confinada en el mundo subterráneo, desde ahora acuoso. Es un combate entre el orden y el desorden, lo alto y lo bajo, sin que la presencia del diluvio implique castigos divinos o un exceso de lluvia necesariamente. Como demiurgo y mago, formador del mundo, los mitos que relacionan a Yu con la separación de la tierra y el agua y el control de la inundación, son cosmogónico-formativos, lo que supone que para los letrados confucianos ejercerían el papel de mitos etiológicos que crean el cosmos. Este factor se debió a la preocupación confuciana por reconstruir los orígenes históricos de la cultura china desde una óptica racional, eliminando cualquier resquicio de inverosimilitud y fantasía⁵⁰.

La narración clásica y ortodoxa del mito de la inundación aparece en Mencio, versión más elaborada que la de Cuestiones Celestiales, que sitúa el episodio en la época mítica y ahistórica del comienzo de la humanidad y su sociedad, en el momento del gobierno de Yao y Shun. La historia narra la amenaza de un gran diluvio que acaba ensombreciendo al mundo y amenazando el Reino Medio; es decir, China. Desde ese instante, dragones, serpientes, pájaros y otros animales empiezan a invadir y dominar la tierra, en tanto que los humanos deben fabricar cobertizos y vivir en cuevas en las tierras altas. Shun ordena a Yu que conduzca las aguas y que las controle. Lo hace ayudado por el Espíritu del Río Amarillo⁵¹, el Dragón Amarillo y la Tortuga Negra, que transporta consigo *xirang* o hacedor de montañas, espantando las bestias y facilitando al final que el ser humano vuelva a habitar las planicies.

⁴⁹ La medición del mundo, realizada con una lámina áurea con tabla numérica que le entrega Huazu, es decir, un calendario, prefigura la cartografía china y es un prototipo de geografía matemática. En el *Huainanzi* Yu ordena a sus dos oficiales, con nombres que significan construir y diseñar, medir la longitud y latitud de la tierra:

Yu mandó a Tai Zhang medir en pasos desde el polo oriental más alejado hasta el occidental, señalándose 233500 kilómetros y setenta y cinco pasos. Ordenó a Shu Hai medir en pasos desde el polo norte más alejado hasta el sur, conformándose 233500 kilómetros y setenta y cinco pasos... Yu condenó las vastas aguas con la tierra auto-regenerante y los nuevos bancales llegaron a ser famosas montañas (Huainanzi, Chui Xing, 4, 2a. Op. cit.).

⁵⁰ En relación a la titánica tarea controladora de las aguas por parte de Yu, véase López Saco (2007, pp. 677-685). Puede leerse, respecto a la labor historiográfica confuciana, Kaltenmark (1981, pp. 296-297).

⁵¹ Yu obtiene la ayuda divina de Shangdi, que envía un dragón alado con cuya cola el héroe hace las canalizaciones para el agua. Al conectarse la inundación con Gonggong o el Dragón Negro, los mitos de Yu también se emparentan con los de Nüwa, que repara el Cielo salvando a la humanidad de otra posible devastadora inundación. Véase Field (1986, pp. 35-38).

El mito, expresión de la hidrografía local, es fuente indirecta de información topográfica y geográfica, así como etnográfica, si bien mayormente de geografía mítica. Yu viaja sobre ríos; conoce y detalla montañas; notifica variaciones locales a nivel topográfico sobre la calidad del suelo, pero también anota las denominaciones de las tribus locales y sus formas de tributar, detalle este que puede ser recuerdo de los reportes de funcionarios reales presentados a la corte Zhou cuando esta dinastía dominaba, aunque nominalmente, China. Así pues, rasgos mítico-geográficos, difíciles de determinar en la realidad, patentizan ciertas realidades histórico-políticas⁵².

El peligro universal que conlleva el diluvio es la contrapartida de otro que también genera caos, la sequía, lo cual implica que ambos deban ser sometidos por héroes para evitar la caída en el desorden y el fin de la humanidad. En este sentido, Yu es un restaurador, pues ofrece un segundo comienzo del mundo múltiple y recompone la sociedad humana en su posición dominante sobre los animales, restaurando el mundo hacia su orden natural, dominado por Dao.

En el mito, se opone a Gonggong, en nueva oposición binaria en la que el monstruo representa el caos y el héroe el orden, de modo que el éxito de Yu en controlar la inundación representa el orden que derrota al caos⁵³. La pugna entre el dragón del caos y el héroe cultural triunfante, semejante a la sostenida entre Tifón y Zeus o Pitón y Apolo, se refleja en textos que mantienen una interpretación ortodoxa, jerárquica, aristocrática y civilizadora del mito.

El proceder de Yu, canalizando en lugar de reteniendo las aguas, se acerca al ideal taoísta del fluir natural, flexible pero poderoso, imagen mítica de Dao. La superioridad del método del drenaje y la conducción de las aguas, en lugar de su bloqueo es un reflejo de la imagen estándar para regular el mundo a través del uso de sus tendencias naturales internas que le son propias, como opuesto al intento de imponer orden aplicando fuerzas externas artificiosas.

Las técnicas empleadas por Yu para controlar las aguas, siguiendo el curso natural de las cosas, se establecen también en paralelo a la idea de Mencio sobre la bondad de la naturaleza humana, lo cual significa que los métodos míticos de Yu serían imagen de los modos de pensar y argumentar en el período de los Reinos Combatientes. Mencio encontraría aquí un prototipo mítico para su propio progra-

⁵² Véase Karlgren (1946, pp. 209-210); Birrell (2000, pp. 34-35 y ss.); Allan (1991, pp. 69 y ss.); Mathieu (1989, pp. 108 y ss). Sobre el desempeño mítico-simbólico de Yu frente a la inundación caótico-devastadora, son relevantes los comentarios de Porter, Hall y Roger (1996, pp. 27-55); y López Saco (2007, p. 683).

⁵³ Véase Boltz (1981, pp. 144-148).

...Yu nació del vientre de Kun. Al final, el dios encomendó a Yu expandir el suelo auto-regenerante para sofocar las aguas en las Nueve Provincias (Shanghai jing, Hainei jing, 18, 8b-9a, edic. Sibu beiyao, Zhonghua shuju, Shanghai, 1927-1936).

ma social e intelectual, un prototipo que castiga la criminalidad y la rebelión. Los trabajos hidrológicos de Yu fueron, en consecuencia, un sustrato mítico de debate entre las visiones rivales de la acción política y la filosofía moral⁵⁴.

Los mitos de inundación en China, en los que el tradicional primer soberano Xia es un agente sobresaliente, poseen la particularidad de enfatizar conquista y control, así como remarcar el origen de la civilización. La esencia de tales mitos es que debe obedecerse la voluntad divina y se debe sintonizar con la ley de la naturaleza. El propósito narrativo es explicar por qué y cómo la humanidad fue re-creada desde un desastre cósmico, y de qué manera un nuevo orden, el de la civilización agrícola, se reconstruyó⁵⁵.

La recurrente presencia de terribles inundaciones o diluvios, referente mítico común y extendido, implica la abolición de los límites, de los contrarios y, por ello, la fusión de la multiplicidad de las formas; una regresión momentánea, puntual, a lo amorfo caótico y a la unidad primordial originaria. Supone, en términos mitológicos, una regeneración periódica y necesaria (purificadora, si se quiere ver así) de la vida histórica.

Estas historias de diluvio o inundación, en las que el caos físico corresponde a la degradación moral en las relaciones de parentesco y a la unión, o no separación, de hombres y animales, implican la imprescindible construcción de un espacio humano ordenado y una recreación del mundo desde un caos acuoso. Tales narraciones conllevan el dominio o la domesticación de las aguas desbordadas y, por tanto, la institución del linaje o la unión de los principios masculino y femenino en el matrimonio, para así producir, y consolidar, una casa-hogar ordenada, partiendo de un ordenamiento estructural del espacio y de la regulación de la sociedad humana.

Los participantes de los mitos de inundación, dioses o espíritus, se convierten en gobernantes o ministros, legitimando la emergencia de las instituciones socio-políticas que culminarían en la creación de un imperio unitario. Con la inundación se distinguen y separan zonas: acuosas, la tierra y el aire, al modo de una segunda creación⁵⁶. En definitiva, con esto se quiere decir que con la catastrófica inundación primero se disuelven y luego se re-crean los límites.

⁵⁴ Véase Lewis (1999) en especial, el capítulo 7.

⁵⁵ Véase Walls y Walls (1984, pp. 9-12 y 95-110). Algunos estudiosos contemporáneos han distinguido cuatro subtipos de mitos de inundación en China, que demuestran diversas características socio-culturales de los diferentes grupos étnicos, reflejando, al tiempo, la identidad étnica e ilustrando la comunicación cultural, y hasta una cierta fusión entre dichos grupos. Se trata de los ancestros que reciben presagios o instrucciones de los dioses; la venganza del dios del Trueno; el superviviente que busca la Doncella Celestial y los hermanos que aran la tierra virgen. Al respecto de esta sistematización es imprescindible Lu (2002, pp. 18-22), y Lihui y Deming (2005, pp. 21-23).

⁵⁶ Véase al respecto, Cohen (1969, pp. 349-351).



Ilustración 4. A la izquierda, Yu el Grande. Bajorrelieve funerario del santuario de Wu Liang. Considerado instaurador de la monarquía hereditaria y fundador de la primera dinastía Xia. En la inscripción de la izquierda se habla de sus habilidades para cartografiar la tierra, encontrar las fuentes de agua y su capacidad para construir diques. A la derecha, grabado en piedra ubicado en Kaifeng, provincia de Henan, en donde se observa a Yu controlando las inundaciones a través de la canalización de las aguas, lo que se traduce en la preparación de terrenos para el cultivo y para ser habitados por la humanidad.

En el control del agua Yu regresa a lo ordenado, representando simbólicamente la fuerza generadora del mundo, que pasa de lo caótico informe a lo cósmicamente ordenado. Gracias a su acción Yu, además de primer rey de la dinastía Xia, se convierte (en el *Shujing* especialmente) en una persona real que representa el deber como la virtud imperante en el carácter chino tradicional⁵⁷. Se convierte en el jefe de la confederación tribal de las llanuras centrales y, a su muerte, su presunta tumba queda establecida en la actual provincia de Zhejiang. Acaba siendo, por consiguiente, un demiurgo pacificador y creador de la realeza como sistema de gobierno efectivo, cuya eficacia como rey ideal le lleva a determinar la secuencia numérica que regula el tiempo y el espacio, así como la música que genera armonía universal.

⁵⁷ En relación a las virtudes características de Yu, véase Sima Qian, *Shiji*, I, 101, 120-122, 154 y ss., edic. Sibei beiyao, Shanghai, 1927-1936 (Zhonghua shuju, Beijing, 1972). Hay versiones parciales en inglés y francés en B. Watson y E. Chavannes, respectivamente. Hoy en día, algunos arqueólogos tienden a relacionar el sitio amurallado de Wangchenggang, destruido por las inundaciones, con este personaje. Sería su ciudad-capital y, así, la capital Xia. Esta sugerente vinculación no entra en desacuerdo con los registros históricos tradicionales en los que a Yu y a su padre se les atribuye la construcción de las primeras ciudades chinas. Véase al respecto, Manzanilla (1997, pp. 87-105). Por otra parte, sobre los mitos como modeladores de las vidas humanas, y del concreto ideal mítico de las mujeres como personificaciones de una peculiar peligrosa forma de sexualidad, resulta interesante Kho Bantly (1996, pp. 181 y 187).

6. COLOFÓN

La mente mito-histórica china se muestra transparente a partir de temas y motivos míticos presentes en conceptos (dao, wuxing o yin-yang), así como en el ideal de los reyes sabios y los emperadores modelo. Son tipos estándar, héroes culturales que encarnan individuos históricos o historizantes, un factor que propicia la conformación de un modelo de identidad, en los mitos biográficos, que se fundamenta en dichos héroes culturales.

Los más antiguos historiadores chinos, deseosos de remontar el origen de la historia, utilizaron sin complejos deidades, héroes y ancestros de clanes como agentes que debían incluirse en una estructura propia que descansaba en concepciones religiosas y míticas. Desde este soporte se desarrolló una suerte de nueva mitología, inventada y sistematizada por los letrados de tendencia confuciana, unos pocos siglos antes de nuestra era, que remplazaría las arcaicas narraciones mitológicas. No obstante, las ruinas de los antiguos relatos se dejan ver de cuando en vez, si bien en numerosas ocasiones, con su sentido visiblemente modificado. Todo ello revela que el pensamiento chino antiguo se desplegó desde un sustrato común tradicional, propiciando inicialmente más una acumulación de saberes que una diatriba dialéctica.

Las ideas se fueron solidificaron en el marco de referencias prestigiosas tradicionales, a partir de la concepción de un proceso considerado vivo y actual. La falta de teorización a la manera de la Grecia arcaica y clásica dio pie a una tendencia hacia los sincretismos, factor esencial para comprender que las contradicciones y ambigüedades se entendían y valoraban como alternativas no excluyentes y sí complementarias. La traducción es una orientación hacia la experiencia vital y la comprensión de la naturaleza humana en armonía equilibrante con el universo.

La cosmología correlativa argumentaba una total consustancialidad de todo lo existente, porque cada cosa del mundo emerge de la unidad indivisa primordial. Con la formalización imperial, el carácter monístico cosmológico lo encarnaría el emperador, sobre todo a través de acciones sacrificiales, para dominar un territorio unificado. Dicho universo de modelos naturales convivía con otro poblado por humanos teomórficos, dioses y héroes antropomorfos, seres híbridos zoomorfos y personajes de vida mitológica que, como Huangdi, Shennong o Yao, entre otros, llevan a cabo, en virtud de participar y poseer Dao, la tarea de hacer viables las relaciones Cielo y Tierra, yin y yang y las Cinco Fases.

Uno de los motivos míticos que mejor reflejan la persistencia mitológica en el pensamiento chino de la antigüedad y su funcionalidad socio-política es la estructura simbólica del héroe, sabio y regente. En buena parte de obras arcaicas se transpiran en sus páginas diversas tradiciones mitológicas que intentan develar los orígenes del mundo y de sus habitantes, eventos y motivos que se apro-

vechan como paradigmas didácticos aplicados a la política, el buen gobierno, a la moral y demás virtudes del gobernante ideal. En tales tradiciones, deidades, inmortales y héroes son concebidos como modelos, estándares ideales de perfección.

Los antiguos historiadores chinos, influidos por la oficialidad confuciana de corte, optaron por explicar los inicios del tiempo histórico por mediación de la acción de esta serie de divinidades, héroes y ancestros para ensamblar, de esta manera, un sistema unitario basado en aspectos metafísicos y de carácter religioso-moral. Mientras los fundadores de los linajes chinos, unidad básica de organización social, solían ser personajes históricos, los fundadores de clanes, unidades más elevadas de descendientes reconocidos y que comprende gran número de linajes, eran emblemáticas figuras míticas pertenecientes a una remota antigüedad. Algunos de tales míticos personajes, especialmente Huangdi, pudieron haber sido empleados para coordinar a la mayoría de clanes de la esfera cultural Zhou bajo una única genealogía común. Una genealogía común muy popular se hizo descender desde Huangdi como ancestro principal y primario.

Un buen número de hechos de estos reyes, héroes y sabios fueron de tipo sobrenatural y mágico. No obstante, su comportamiento no dejó de ser un modelo a seguir por los venideros gobernantes, lo cual suponía la presencia de una experiencia generadora de autoridad porque se consideraban guías y conductores de los habitantes del mundo actual. El sabio, sobre todo el taoísta, es la culminación de la vida terrenal y el medio de trascendencia a la celestial y, por tanto, el pivó perfecto entre Cielo y Tierra.

La tradición china personalizó los desarrollos técnicos y socio-políticos característicos del Neolítico y la Edad del Bronce por mediación de héroes humanizables y sabios virtuosos, instigadores de la institucionalización de la denominada civilización nacional. Estos soberanos mitológicos, que organizan un ambiente civilizador, expresan el deseo, en todo momento latente, de un estado centralizado, poderoso y fuertemente jerarquizado. En este sentido, también representarán la superioridad moral del talento frente al parentesco.

Los personajes míticos primordiales, agentes de un sinfín de narraciones y cultos, en especial aquellos que ejercen de soberanos de reinos o Estados como representantes del ideal modélico estándar de monarcas sabios, obtenían su fuerza y prestigio de Dao, que se convierte en una especie de patrimonio imprescindible para ordenar y controlar el mundo. En este sentido, Dao es la sublimación de la eficacia y el orden que consiguen los héroes culturales, aunque desde la perspectiva taoísta ello suponga la imperativa no intervención en relación al fluir natural de las cosas, que nunca debe ser perturbado, modificado o alterado.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

7.1. Fuentes

Chuci (1919 / 1934-36). Shanghai: edic. Sibú congkan, Zhang Yuanji.

Hanshu (1927-1936). Shanghai: edic. Sibú beiyao.

Huainanzi (1927-1936). Shanghai: edic. Sibú beiyao.

Lishi (1966). Taipei: Shike shiliao congshu, Yiwen, (3 vols.).

Mengzi zheng yi (1974). Taipei: Xin bian zhuzi ji cheng, Shijie.

Shang shu zheng yi (1974). Taipei: Shi san jing zhu shu, Yiwen.

Shanghai jing (1927-1936). Shanghai: edic. Sibú beiyao, Zhonghua shuju.

Shiji (1927-1936). Shanghai: edic. Sibú beiyao (1972, Beijing: Zhonghua shuju).

Shiji (2015-). Wudi benji: Chinese Text Project. De <https://ctext.org/pre-qin-and-han>

Soushen ji (1978). Beijing: edic. Congshu jicheng & Zhonghua shuju.

Taiping yulan (1996). Taipei: Shangwu (1996, Beijing: Renmin wenxue).

Wuyue chunqiu (1926-1937). Shanghai: edic. Sibú beiyao.

Zhouyi (1926-1937). Shanghai: edic. Sibú beiyao.

7.2. Libros y capítulos de libros

Allan, S. (1991). *The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China*. Albany: State University of New York Press.

Allen, H. J. (1894). *Ssuma Ch'ien's Historical Records*. Londres: The Journal of the Royal Asiatic Society.

Bermejo Barrera, J. C. (1982). *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*. Madrid: Akal.

- Binjie, C. (1992). *Relatos Mitológicos de la Antigua China*. Madrid: Miraguano Ediciones.
- Birrell, A. (1999). *Chinese Mythology. An Introduction*. Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Birrell, A. (2000). *Chinese Myths*. Austin/Londres: University of Texas Press & British Museum Press.
- Boltz, W. (1981). Kung kung and the flood: reverse euhemerism in the Yao Tien. *T'oung Pao*, 67(3-5), pp. 141-183. <https://doi.org/10.1163/156853281X00074>
- Chang, K. C. (1983). *Art, Myth, and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press.
- Changwu, T. (1988). On the legends of Yao, Shun, and Yu, and the Origins of Chinese Civilization. *Chinese Studies in Philosophy*, 19(3), pp. 21-68. <https://doi.org/10.2753/CSP1097-1467190321>
- Chantal, Z. (1989). *Mythes et croyances du monde chinois primitif*. París: Payot.
- Chavannes, E. (1967-1969). *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien (Shih chi)*, 6 vols. París: Adrien-Maisonneuve.
- Chen, T. (1958). Ch'ih Yu: The God of War in Han Art. *Oriental Art*, 4(2), pp. 45-54.
- Christie, A. (1985). *Chinese Mythology*. Nueva York: Peter Bedrick Books.
- Cohen, P. (1969). Theories of Myth. *Man*, 4(3), pp. 337-355. <https://doi.org/10.2307/2798111>
- Eberhard, W. (1968). *The Local Cultures of South and East China*. Leiden: Brill.
- Eliade, M. (1986). *Herreros y Alquimistas*. Madrid: Alianza editorial.
- Erkes, E. (1931). Spüren chinesischer Welterschöpfungsmythen. *T'oung Pao*, 28, pp. 335-368. <https://doi.org/10.1163/156853231X00132>
- Feng Yun-p'eng & Feng Yun-yuan (1934). *Chin shih suo*, 12 vols. Shanghai: Shangwu.

- Field, S. (1986). *Tian Wen. A Chinese book of origins*. Nueva York: New Directions Books.
- Finsterbusch, K. (1971). *Verzeichnis und Motivindex der Han-Darstellungen: Band II Abbildungen und Addenda*. Wiesbaden: Otto Harrowitz.
- García-Noblejas, G. (2004). *Mitología clásica china*. Madrid: Trotta.
- García-Noblejas, G. (2007). *Mitología de la China antigua*. Madrid: Alianza.
- Girardot, N.J. (1983). *Myth and Meaning in Early Taoism. The Theme of Chaos (Hun-Tun)*. Berkeley: University of California Press.
- Graham, A. C. (2008). *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en China antigua*: México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Granet, M. (1959 [1926]). *Danses et légendes de la Chine ancienne*. París: Presses Universitaires de France.
- Granet, M. (1959). *La civilización china*. México: UTEHA.
- Hsuan Chu. (1986). *Studies on Chinese Myths*. Beijing: Oriental Book Store.
- Hung, W. (1989). *Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*. Stanford: Stanford University Press.
- James, J. (1996). *A Guide to Tomb and Shrine Art of the Han Dynasty, 206 B.C.-A.D. 220*. Nueva York: Edwin Mellen.
- Jianing, Ch., Yang, Y. (1995). *The World of Chinese Myths*. Beijing: Beijing Language and Culture University Press.
- Jiegang, G. (ed.). (1926-1941). *Gushibian*. Beijing / Shanghai: Renmin wenzue,.
- Jincang, Ch. (2000). A Basic Question of Chinese Mythology: The Historicizing of Myth or the Mythologizing of History? *Shaanxi Shifan Daxue Xuebao*, 29(3), p. 5-13.
- Kalinowski, M. (1996). Mythe, cosmogénèse et théogonie dans la Chine ancienne. *L'Homme*, 137, pp. 41-60. <https://doi.org/10.3406/hom.1996.370035>

- Kaltenmark, M. (1959). *La Naissance du Monde*. París: Seuil.
- Kaltenmark, M. (1981). La religión de la antigua China. En Puech, H.-Ch., *Las religiones antiguas* (pp. 290-327). Madrid: Siglo XXI.
- Karlgren, B. (1946). Legends and Cults in Ancient China. *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 18, pp. 199-365.
- Kho Bantly, F. (1996). Archetypes of Selves: A Study of the Chinese Mytho-Historical Consciousness. En L. L. Patton y W. Doniger (eds.), *Myth & Method* (pp. 177-207). Charlottesville: University Press of Virginia.
- Kwang-Chih, Ch. (1976). A Classification of Shang and Chou Myths. En Ch. Kwang-Chih (ed.), *Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives* (pp. 155-173). Cambridge: Harvard University Press.
- Lao Gan (1960). *Juyan Han jian: kaoshi zhi bu*. Taipei: Zhongyang Yanjiuyuan Lishi Yuyan Yanjiusuo.
- Legge, J. (trad.) (1879). *Shu King, the Book of Historical Documents*. Londres: The Sacred Books of the East.
- Lewis, M. E. (1990). *Sanctioned Violence in Early China*. Albany: State University of New York.
- Lewis, M. E. (1999). *Writing and Authority in Early China*. Albany: State University of New York, 1999.
- Lewis, M. E. (2006). *The Construction of Space in Early China*. Albany: State University of New York Press.
- Lewis, M. E. (2006). *The Flood Myths of Early China*. Nueva York: State University of New York Press.
- Li Xueqin (2002). Lun Xigong xu ji qi zhongyao yiyi. *Zhongguo lishi wenwu*, 6, pp. 5-12.
- Lihui, Y. y Deming, A. (2005). *Handbook of Chinese Mythology*. Nueva York: Oxford University Press.

- Liu L. (1999). Who were the ancestors? The origins of Chinese ancestral cult and racial myths. *Antiquity*, 73(28), pp. 602-613. <https://doi.org/10.1017/S0003598X00065170>
- Loewe, M. (2005). *Faith, Myth and Reason in Han China*. Nueva York: Hackett Publishing Company.
- López Saco, J. (2004). La mitología tradicional en la literatura china antigua. *Quincunce*, 8, pp. 31-36.
- López Saco, J. (2007). Memoria de un demiurgo chino: Yu, entre la re-creación mítica y el ordenamiento político. En P. San Ginés (ed.). *La investigación sobre Asia Pacífico en España*. Granada: Universidad de Granada.
- López Saco, J. (2008) Dinastías Shang y Zhou: fundamento tradicional de la antigüedad china pre-imperial. *Revista de Arqueología del siglo XXI*, 325, pp. 44-53.
- López Saco, J. (2019). Las mitologías de la antigua China: Pluralidad, humanización y didactismo. *Cuadernos de China*, 1, pp. 15-48.
- López Saco, J. (2017). Transición Longshan-Erlitou. Elementos esenciales en la formación del arcaico estado chino. *Humania del Sur. Afrovenezolanidad*, (ULA, Mérida), 21, pp. 87-100.
- Lu, Y. (2002). *Hongshui Shenhua*. Taipei: Liren Shuju.
- Manzanilla, L. (ed.). (1997). *Emergence and Change in Early Urban Societies*. Londres: Plenum. <https://doi.org/10.1007/978-1-4899-1848-2>
- Mathieu, R. (1989). *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*. París: Gallimard.
- Munke, W. (1976). *Die klassische chinesische Mythologie*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Ning, Y., García-Noblejas, G. (2000). *Libro de los Montes y los Mares. Cosmografía y Mitología de la China Antigua (Shanghai Jing)*. Madrid: Miraguano ediciones.
- Palmer, M., Xiaomin, Z. (1997). *Essential Chinese Mythology*. San Francisco: Harper Collins Publishers.

- Panikkar, R., Pórtulas, J. (eds.). (2000). *Diccionario de las mitologías*, vol. IV. *Las mitologías de Asia*. Barcelona: Destino.
- Pas, J. F. (1991). The Human Gods of China. New Perspectives on the Chinese Pantheon. En K. Shinohara y G. Schopen (eds.), *From Benares to Beijing. Essays on Buddhism and Chinese Religion* (pp. 129-160). Nueva York: Mosaic Press.
- Pérez-Prendes, J.M. (1974). El mito de Tartessos. *Revista de Occidente*, 134, pp. 183-203.
- Porter, D. L., Hall, D. L., Roger, T. A. (1996). *From Deluge to Discourse: Myth, History, and the Generation of Chinese Fiction*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Preciado Idoeta, I. (1998). *Las enseñanzas de Laozi*. Barcelona: Kairós.
- Román, M. T. (2004). *Sabidurías orientales de la antigüedad*. Madrid: Alianza editorial.
- Schein, L. (2000). *Minority rules: the Miao and the feminine in China's cultural politics*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11688nq>
- Schipper, K. (2003). *El cuerpo taoísta*. Barcelona: Paidós-Orientalia.
- Seidel, A. K. (1969-70). The image of the perfect ruler in Early Taoist Messianism: Lao -Tzu and Li Hung. *History of Religions*, 9(2-3), pp. 216-347. <https://doi.org/10.1086/462605>
- Seidel, A. K. (1993). Huang-ti. *ER*, 6, pp. 480-496.
- von Falkenhausen, L. (2006). *Chinese Society in the Age of Confucius (1000-250 BC). The Archaeological Evidence*. Los Ángeles: Cotsen Institute of Archaeology, University of California. <https://doi.org/10.2307/j.ctvdmwwt6>
- Walls, J, Walls, Y. (eds.) (1984). *Classical Chinese Myths*. Hong Kong: Joint Publishing Co.
- Wang Quangen (1993). *Huaxia Quming Yishu*. Taipei: Zhishufan Chuba Jituan.
- Wang, X. (1987). *Zhongguo de Shenhua Shijie*, 2 vols. Taipei: Shibao Chuban Gongsi.

- Werner, E. T. C. (1997). *Cuentos e Historias de la Antigua China*. Madrid: M. E. Editores.
- Wong, E. (1998). *Taoísmo. Introducción a la historia, la filosofía y la práctica de una antiquísima tradición china*. Barcelona: Oniro.
- Xiang, A. (s.f.). Prehistory. En A. Xiang, *History of China (to 1912)*, en línea. Recuperado el 17 de abril de 2020 de <http://www.imperialchina.org/Pre-History.html>
- Yuan Ke. (1985). *Zhongguo shenhua ziliao zapan*. Chengdu: Sichuan sheng shehui xueyuan, Academia de Ciencias Sociales de Sichuan.
- Yuan Ke. (1993). *Dragons and Dynasties. An Introduction to Chinese Mythology*. Singapur: Foreign Languages Press & Penguin Books.
- Yuan Ke. (1996). *Gu shenhua xuanshi*. Beijing: Renmin wenxue.
- Yuan Ke. (1998). *Zhongguo shenhua da cidian*. Chengdu: Sichuan cishu.
- Zhang, Q., Bai N., Li Y. (1984). Issues relating to the Yellow Emperor and the Yellow Emperor Mausoleum. En Q. Zhang (ed.), *Wuqian Nian Xiemai* (pp. 211-222). Xi'an: Xiber Daxue Press.