



# HEROICIDAD, SABIDURÍA Y REALEZA EN LA EDAD MÍTICA DE CHINA (II): RANGOS DE ORDENAMIENTO Y CIVILIZACIÓN

*Heroism, Wisdom and Royalty in the Mythical Age  
of China (II): Ranks of Order and Civilization*

**Julio López Saco**

*Universidad Francisco Marroquín. España y Universidade do Minho. Portugal*  
[julosa.ucv@gmail.com](mailto:julosa.ucv@gmail.com) | <https://orcid.org/0000-0002-5571-2967>

Fecha de recepción: 12/07/2022

Fecha de aceptación: 12/12/2022

Acceso anticipado: 21/03/2023

**Resumen:** Algunas tradiciones míticas chinas, como la que se refiere a los Augustos y Soberanos, probable recuerdo de arcaicas jefaturas neolíticas o de grupos legendarios de antepasados predinásticos, son aprovechadas para establecer paradigmas didácticos aplicables a la política, el buen gobierno y a la moral de un gobernante muy idealizado. Deidades y héroes originales, salvadores y fundacionales, aunque humanizados, son concebidos como modelos y estereotipos ideales de perfección. Héroes, reyes y sabios míticos, ancestros culturales, espíritus ancestrales, son utilizados en la literatura confuciana como modelos prototípicos que estimulan, y a la par justifican, el modo ético y moral de conducirse en el gobierno del Estado y en la organización socio-familiar. En la taoísta, se emplean como paradigmas que sirven como medio de argumentar principios, conceptos y especulaciones de diversa consideración. Toda una serie de tales héroes y ancestros sirven de explicación de los inicios del tiempo histórico, empleándose con el objetivo de ensamblar un sistema unitario y centralizado asentado en aspectos metafísicos, mitológicos y religioso-morales.

**Palabras clave:** mito; tradición; reyes; antepasados; cultura.

**Abstract:** Some Chinese mythical traditions, such as the one referring to the Augustans and Sovereigns, probably a memory of archaic Neolithic chieftdoms or legendary groups of pre-dynastic

Cómo referenciar este artículo / How to reference this article:

López Saco, J. (2024). Heroicidad, sabiduría y realeza en la edad mítica de China (II): rangos de ordenamiento y civilización. *El Futuro del Pasado*, 15, pp. 503-527. <https://doi.org/10.14201/fdp.29906>

ancestors, are used to establish didactic paradigms applicable to politics, good governance and the morals of a highly idealized ruler. Original, savior and foundational, though humanized, deities and heroes are conceived of as ideal models and stereotypes of perfection. Mythical heroes, kings and sages, cultural ancestors, ancestral spirits, are used in Confucian literature as prototypical models that stimulate, and at the same time justify, the ethical and moral mode of conduct in the government of the State and in the socio-familiar organization. In the Taoist, they are used as paradigms that serve as a means of arguing principles, concepts and speculations of different consideration. A whole series of such heroes and ancestors serve as an explanation of the beginnings of historical time, being employed with the aim of assembling a unitary and centralized system based on metaphysical, mythological and religious-moral aspects.

**Keywords:** myth; tradition; kings; ancestors; culture.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. La tradición de Augustos y Soberanos; 3. Antepasados de clanes y jefes tribales; 4. Aptitudes divinas, virtudes morales, sacralidad y trasfondo histórico ; 5. Orden, civilización, sociedad y Estado centralizado ; 6. Conclusiones; 7. Ilustraciones; 8. Referencias bibliográficas. 8.1. Fuentes y abreviaturas; 8.2. Libros y capítulos de libros.

## 1. INTRODUCCIÓN

La abundante presencia y el accionar de héroes, divinidades y otras «entidades» míticas en el marco de la mitología china repercute en una racionalizada literatura confuciana, así como en determinados textos filosóficos de orientación taoísta. La primera utiliza las actividades de esos personajes como modelos estereotipados, arquetípicos e ideales imitables, hecho que estimula y justifica el modo ético y moral de conducirse en el gobierno del Estado y en la organización familiar (privada) y social (pública); la segunda, de tendencia taoísta, como ejemplificaciones que sirven como medio de argumentar y constatar principios, conceptos y especulaciones diversas, pero en todo caso también referentes de las particulares condiciones de la sociedad china de la antigüedad, en especial de los períodos conocidos como Primavera y Otoño y Reinos Combatientes.

Los más antiguos textos literarios chinos recogen tradiciones míticas que intentan hacer entendible los orígenes del universo y del ser humano, y que son aprovechadas como paradigmas didácticos aplicables a la política, el buen gobierno y a la moral de un gobernante idealizado. En esas tradiciones, deidades y héroes originales, salvadores y fundacionales, si bien muy humanizados, son concebidos como modelos y estereotipos ideales de perfección.

Los antiguos historiadores chinos, muy influidos por el predominio confucianista, recurrieron, como mecanismo de explicación de los inicios del tiempo histórico, a toda una serie de divinidades, héroes y ancestros con el objetivo de ensamblar un sistema unitario fundamentado en aspectos metafísicos, mitológicos y religioso-morales. Con el conjunto de míticas personalidades se buscaba moralizar y enseñar la progresiva

e imparable degradación del orden y armonía del mundo, que había transitado de la soberanía perfecta a la violencia, la pérdida de valores y la decadencia.

Aunque en un remoto principio había habido armonía entre ser humano y naturaleza, en tanto que el soberano virtuoso gozaba de la bendición celestial por mediación del Mandato del Cielo (*Tianming*), paulatinamente, y a pesar de un «orden» instituido con los principios culturales esenciales, se pierde esa armonía, así como la simplicidad natural original que representaba el Tao.

En este trabajo intentaremos interpretar y analizar la mítica tradición referente a los Augustos y Soberanos, además de enfatizar el papel desempeñado por esos arcaicos soberanos sabios y gobernantes mitológicos en la instauración de un ámbito de pensamiento, de una moral, de un marco político estatal y de una ideología considerada como los cimientos del orden y la civilización.

## 2. LA TRADICIÓN DE AUGUSTOS Y SOBERANOS

Probablemente una de las más significantes tradiciones útiles para la comprensión del pensamiento arcaico chino sea la que menciona a los Tres Augustos y los Cinco Soberanos, *San huang / wudi*.

Uno de los principales inconvenientes que la misma conlleva tiene que ver con las fuentes que refieren las listas de estos Augustos y reyes, en virtud de que presentan una importante cantidad de contradicciones y confusiones. Según reza el *Zhu shu jinian*, *Tableta de los Anales de Bambú*, existieron treinta generaciones desde Huangdi a Yu, un ordenamiento genealógico que también aparece, con variantes, en el *Wudi benji*, *Crónica de los Cinco Emperadores*, texto perteneciente al *Shiji* (*Memorias Históricas* de Sima Qian) así como en *Di xi bian* o *Genealogía de los Emperadores del Da dai Li ji*, *Recuerdo de los Ritos compilado por el antiguo dai*. En estos últimos textos se habla de cinco generaciones.

No obstante, este desarrollo genealógico lineal presenta ciertas incongruencias. Es el *Lüshi Chunqiu* el que «ordena» a los Cinco Soberanos de esta guisa: Tai Gao (Fuxi), Yandi (Shennong), Huangdi, Shao Gao y Rui Hang, ofreciendo un modelo que deriva de la idea de nacimiento cíclico sucesivo de los Cinco Elementos o Fases, y no un orden estrictamente «genealógico». Zhuangzi, por su parte, habla de un Emperador Central, *Hundun*, sinónimo de Tao y del caos, con el que se quiere expresar el origen de la civilización y de todas las cosas desde el Tao, empleando para ello el óptimo recurso de los emperadores<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Elorduy (1991, en Libro I, cap. 7, 6, p. 58). En este aspecto seguimos a Changwu (1998, pp. 21-68) y a Yuan (1998, pp. 24-27 y ss.). Si bien no poseían normativas y, por consiguiente, no existían las órdenes, los Tres Augustos eran profundamente respetados y reverenciados. Los Cinco Soberanos, por el contrario, ya poseían leyes, pero no sancionaban, en tanto que los Tres Reyes terrenales, los prestigiosos Yao, Shun y Yu, eran ya símbolos, ensalzados por los

Solo tardíamente, y como medio para mitigar las contradicciones, fue añadida la idea de los Tres Augustos. El prefacio del *Shujing, Shangshu xu* de Kong Anguo y el *Diwang shiji*, hablan de Fuxi (domeñador de fieras), el agricultor Shennong y Huangdi, mientras que Shao Gao, Rui Hang, Gao Xin, Yao (Tang) y Yu, quedarían como los Cinco Reyes. Únicamente en determinados casos se ubicó a un tal Nü Guo como uno de los Tres Augustos, probablemente derivado de la leyenda de Nüwa, y puesto en relación con Jing Wei, hija de Yandi; es decir, Shennong.

En toda esta evidente confusión lo único que resulta claro es la privilegiada ubicación de Huangdi, el cual, gracias a los confucianos, adquiriría el estimable rango de patriarca de los chinos y pieza basal con la que comienza la historia china; es decir, la civilización. Esta mezcolanza, difícil de ordenar, pudo ser el resultado de sucesivas acumulaciones míticas dispuestas a lo largo del tiempo, sin que hubiese diferencias reales entre una versión canónica y otras apócrifas.

En nuestro criterio, se diría que Augustos y Emperadores, que han prosperado, esencialmente, como héroes culturales o gobernantes sabios, reflejan la evolución histórica china, representan la personificación de los diferentes estadios de desarrollo de la cultura de la antigüedad y se refieren a deidades tribales o nombres de tribus o clanes específicos. Dichos clanes, entremezclados entre sí —un factor que pudo motivar, asimismo, las sucesivas confusiones—, generarían el concepto de la nación china (*Huaxia*) y su civilización.

Estos Soberanos, por tanto, serían una especie de ancestros comunes a la población china y, naturalmente, los pioneros de su cultura, tal y como sus leyendas se empeñan en mostrar. Solo tardíamente hubo la necesidad de secuencias genológicas generacionales con el fin de ordenar racionalmente estos acontecimientos y que así pudiesen ser asimiladas<sup>2</sup>. En definitiva, son esenciales para la cultura material, pero también para la sociedad política y el pleno desarrollo espiritual:

---

confucianos, del gobierno virtuoso. Los textos confucianos agruparon diez divinidades mayores en una suerte de panteón asistemático: Fuxi, Shennong, Yandi, Huangdi, Zhuanxu y otros, al lado de gobernantes semi-divinos ideales, como los citados Yao, Shun y Yu. En ellos, las funciones de las divinidades masculinas se asocian a los beneficios culturales para la humanidad —agricultura, fuego, escritura, caza, medicina, guerra, música, artesanía, entre otros—, mientras que aquellas de las deidades femeninas son cosmogónicas, nutricias y calendáricas (Xihe, Zhang Xi, Nüwa). No obstante, divinidades y heroínas femeninas también poseen, como las masculinas, funciones de sabias y ancestros de dinastías, como el caso de Jiang Di, madre de la divinidad masculina fundadora de la dinastía Shang, o de Lei Zu y Ting Yao. Incluso aportan beneficios sobrehumanos a la humanidad, como la inmortalidad, en concreto a los civilizados monarcas, tal como hace la conocida deidad taoísta Xiwangmu. Acerca del papel de numerosas de estas diosas puede verse Birrell (2000, esp. pp. 29-30 y ss.), y Jianing & Yang (1995, esp. pp. 8-19 y ss.).

<sup>2</sup> Las mezclas de héroes-Soberanos son consistentes con la síntesis de las variadas culturas arqueológicas chinas presentes en la región central. Queremos creer que esta imaginación mítica es un referente crucial para el primer imperio y la unificación, buscando con ello una línea diáfana que permita concluir en un poder centralizado. La primacía de Huangdi implicaría,

En la Edad de la remota antigüedad los seres humanos eran pocos, mientras que había muchos pájaros y bestias, y los hombres eran incapaces de superar a las aves, bestias, insectos y serpientes. De este modo, surgió un sabio que sujetó árboles y ramas juntas e hizo nidos, de manera que todo daño fue evitado. La gente se maravilló con esto y le convirtieron en gobernante del mundo, confiriéndole el título de «Constructor de Nidos». La gente en aquellos días vivía de los frutos de los árboles y las semillas del suelo... y muchos se veían afectados por las enfermedades. De esta manera, un sabio surgió y taladró un pedazo de madera y produjo fuego. Por ello, la gente se deleitó y le hicieron gobernante del mundo, acordando conferirle el título de «Hacedor del Fuego»<sup>3</sup>.

En los inicios, los Tres Augustos, cuyo significado es brillante, se referían a los rectores soberanos del Cielo, Tierra y Hombres, como elementos constitutivos del mundo, para posteriormente ser identificados con algunos personajes míticos significativos: Fuxi-Shennong-Suiren, Fuxi-Nüwa y Shennong o Fuxi-Shennong-Huangdi. Estos Soberanos Supremos, *Taihuang*, Celestiales, *Tianhuang* y terrestres, *Dihuang*, pudieron ser símbolos arcaicos de una divinidad suprema, factor que los asociaría con el primigenio Único Supremo, que simboliza el Tao metafísico<sup>4</sup>, ancestros o espíritus naturales<sup>5</sup> de carácter eminentemente totémico.

En cualquier caso, desde una perspectiva genealógica, abren tres períodos sucesivos plena y auténticamente míticos: primero, con el «reinado dinástico» de una docena de hermanos celestes, bajo el elemento madera; segundo, con once soberanos terrestres estrechamente vinculados al fuego; y, en tercer lugar, con nueve reyes humanos, hermanos entre sí, cada uno de los cuales controla una de las nueve provincias del reino; es decir, de China, edificando ciudades y civilizando por doquier.

Tras ellos vendría un período de Cinco Dragones, después del último de los cuales, Wuhuai, surgirían los Cinco Soberanos, encabezados por el Emperador Amarillo, Huangdi. Con su presencia se cubriría, según *Lüshi Chunqiu*, el período que abarca desde la creación del mundo hasta el comienzo del período de los Reinos

---

evidentemente, la anterioridad de otras culturas primitivas que acabaron sometidas al poder unificador y centralizador del Emperador Amarillo. Su pugna con Chiyou supondría, de este modo, el paso de una sociedad arcaica a otra más civilizada y, por supuesto, uniformizada. Sobre estos aspectos, véase López Saco (2022, pp. 237-238).

<sup>3</sup> Se ha tomado esta referencia de la traducción inglesa (Watson, 1964, p. 96).

<sup>4</sup> Tal divinidad sería la «trascendencia» inherente al sabio-ideal, de oído fino y agudo, con vista penetrante, indicios de bondad y sabiduría; es decir, la fuerza espiritual para alcanzar las metas.

<sup>5</sup> Así, Huangdi sería el dios de la lluvia y el rayo, o deidad-dragón; Yao, dios-sol; Shun, una divinidad-golondrina y Yu divinidad de la inundación. Véase Mori (1970, pp. 85-86 y ss.); Hsiao-lien (1977, pp. 293-294); y Ch'en (1969, p. 223).

Combatientes (476-221 a. e. c.); esto es, genéricamente hablando, los inicios del mundo que se va a llamar Reino del Centro (*Zhongguo*, China), y de la historia del país, oficializada por los confucianos.

### 3. ANTEPASADOS DE CLANES Y JEFES TRIBALES

Los Cinco Soberanos<sup>6</sup> o Emperadores son potencialidades abstractas anónimas y trascendentes que se refieren, en principio, a las Cinco Fases, que cada uno domina, a las estaciones del año, así como a los orientes principales, incluyendo el centro. También estos monarcas son asociados a espíritus celestiales que son diferentes animales, con un color distintivo (rojo, blanco, negro, azul y amarillo), y que pueden ser un recuerdo totémico de antiguos clanes chinos primordiales. En su labor de fundadores de grandes familias nobles o principescas se consideran hipóstasis del soberano celeste y antepasado primordial *Shangdi*, así como emblemas conectados con animales míticos sobresalientes. En este sentido, pueden ser contemplados como antepasados que son emanaciones de un lugar fundacional que propició el comienzo de una familia o dinastía particular.

En tiempos más arcaicos pudieron ser de índole materno-femenino, para luego ser solapados por el humanismo confuciano, como se desprendería de la relevancia que ciertos mitos conceden a las madres de los notables héroes aculturadores y fundadores<sup>7</sup>. Al igual que *Shangdi* o Soberano de lo Alto, Augusto Cielo, era un dios antropomorfo imaginado como un gigante que reside en la montaña Kunlun, cumbre mítica que posee nueve niveles, donde también moraba Huangdi. Pudo existir una confusión entre ambos en época arcaica y así parangonarse, en su presencia y acción, con Tao y su «ubicación» en lo alto, de donde emana yin-yang y las Cinco Fases.

No sería nada extraño, por consiguiente, considerar estos monarcas míticos como recuerdos de jefaturas neolíticas o de grupos legendarios de antepasados predinásticos de la Edad del Bronce, probablemente de las dinastías Shang. Posteriormente, estos soberanos acabarían siendo también identificados con personajes heroicos, como el propio Fuxi o Shennong. Así, por ejemplo, el Emperador Negro es Zhuanxu, vinculado con el agua y adscrito al norte, siendo representado portando

---

<sup>6</sup> La acción sucesiva de los elementos o fases triunfando unos sobre otros facilitó, a partir de esta elite primordial, la configuración de la organización mítica como acontecimientos históricos sucesivos en el tiempo, donde unos héroes pelean contra otros por el «poder». Su poder civilizatorio se produce al irradiar una fuerza ordenadora que se difunde en el tiempo y el espacio, constituyendo la futura unidad del Imperio.

<sup>7</sup> En lo tocante a la simbólica de la mujer y la relación de la feminidad con lo animal, es más que notable el estudio de Durand (1981, esp. pp. 95-98).

una pesa; el blanco es Shao Hao, asociado al oeste, al otoño y al metal, e imaginado con una regla en una de sus manos<sup>8</sup>.

Al margen de estos Emperadores celestiales hubo otro conjunto de monarcas terrestres entre los que destacan Yao, Shun y Yu, humanos semi-divinos o Emperadores-héroes de gran sabiduría, y cuyas vinculaciones pudiesen recordar las relaciones feudales entre señores y vasallos, o entre nobles en una administración de corte feudal, en donde gobernaba, nominalmente, Yao<sup>9</sup>. Tales soberanos mitológicos terrenales son el fundamento de las Tres Dinastías y los Cinco Hegemonos; es decir,

<sup>8</sup> Véase Yuan (1985, pp. 25-27); García-Noblejas (2004, p. 50 y ss.), Jianing & Yang (1995, pp. 26-30), y Zhang (2002, pp. 4-5 y ss.) En su acercamiento a la tierra estos Soberanos-Dioses suelen relacionarse con las montañas Kunlun, cuyas cimas están custodiadas por un monstruo de nueve cabezas, que representa la división del mundo, llamado Ilustración. En un cuadro comparativo, las correlaciones serían así:

Emperador	Oriente	Animal/ Espíritu Celeste	Color	Elemento
Huangdi o Xuan Yuan, de 4 caras	centro	Dragón	amarillo	Houtou, dios de la tierra
Shennong, emperador rojo	sur	Pájaro de fuego	rojo	Zhurong, dios del fuego
Fuxi	este	Dragón / Serpiente	azul	Jumang, dios de la madera
Shao Hao	oeste	Tigre	blanco	Rushou, dios del metal
Zhuanxu	norte	xuan wu (guerrero sombrío) parte tortuga, parte sierpe	negro	Xuanmin, dios del agua

No se debe olvidar que los colores relacionados con los puntos cardinales responden a plausibles realidades geográficas y climáticas vistas desde la óptica china. Adscritos a la naturaleza, el territorio y los límites, son *wu fang di*, «emperadores de los cinco puntos cardinales» (Cf. Watson, 1993, p. 303). Estos Cinco Soberanos, sean reflejo de reyes humanos, héroes civilizadores o ancestros divinos de los diferentes clanes chinos, no dejarán de contemplarse, en cualquier circunstancia, como modelos ideales permanentes para las generaciones venideras, situación mítica idílica que estuvo presente también en el marco de las mitologías clásicas grecorromanas.

<sup>9</sup> En la época de Yao, Shun tenía un cargo en Educación, en tanto que Yu en Obras y Construcciones, mientras que Youyou era un señorío de Shun en este tiempo. Véase al respecto Yuan (1996, esp. pp. 243-244). Los Soberanos, como los Augustos, mantuvieron una relación de continuidad y no de parentesco, de desempeño administrativo, mecanismo útil, se diría «político», para vincular oficialmente a «individuos» que representan clanes diferentes pertenecientes, fundamentalmente, al estadio del Neolítico chino. Las sucesiones entre los Soberanos, especialmente Yao-Shun-Yu, lo son por abdicación, usurpación o sucesión natural, pero no de padres a hijos; es decir, no son hereditarias. Este hecho hace plausible pensar que los tres representarían diversos países civilizados que habrían ido surgiendo sucesivamente, y uno al otro se habrían sucedido en la jefatura de las alianzas de tales territorios culturizados. Desde una óptica arqueológica, esta situación pudo corresponderse con la propia de la cultura Longshan, en cuyo seno hubo comunidades internas. Así pues, entre ellos las relaciones son del orden soberano-vasallo, en tanto que un «parentesco indirecto» de tipo político relaciona sus respectivos clanes. Sobre estas complejas relaciones véase Changwu (1998, esp. pp. 61-62 y ss.).

*Wang Wu Pa*, o lo que es lo mismo, Xia, Shang y Zhou<sup>10</sup>. Los números tres y cinco poseen aquí, asociados a estos gobernantes, un valor naturalmente simbólico: tres, como expresión de perfección y totalidad, mientras que cinco, de universalidad.

#### 4. APTITUDES DIVINAS, VIRTUDES MORALES, SACRALIDAD Y TRASFONDO HISTÓRICO

Estos reyes mítico-legendarios, abstractos en su naturaleza, héroes culturales y ancestros de clanes, y moralmente superiores en el seno del poder socio-político chino, merecieron ser honrados en los cultos a los antepasados<sup>11</sup> por sus sorprendentes hazañas, y que se les rindieran sacrificios en virtud de que otorgaron leyes, evitaron o sofocaron calamidades y salvaron a la humanidad de grandes desastres. Un buen número de sus hazañas fueron de índole sobrenatural y mágica<sup>12</sup>, convirtiéndose su comportamiento en un ejemplo a seguir e imitar por los futuros gobernantes, en una experiencia generadora de «autoridad» porque se consideraban guías para los habitantes del mundo actual, especialmente debido al trato confuciano que sus personalidades sufrieron.

Remanentes de antiguas divinidades tribales pudieron vincularse íntimamente con el chamanismo y con un explícito reconocimiento del poder de la naturaleza, si bien sus asociaciones chamánicas fueron troqueladas por las virtudes morales

<sup>10</sup> El sistema *shan jang* o «sucesión por invitación», fue instituido formalmente por Yao y Shun. El sucesor no es el hijo del rey sino otro héroe virtuoso, normalmente ministro o súbdito real, cuyos actos son considerados por los filósofos clásicos como paradigmas de conducta y, por ende, plenos de autoridad moral. Según K. C. Chang, es bastante probable que en las leyendas de estos reyes-sabios míticos haya un recuerdo también de los sistemas sucesorios particulares como la «sucesión rotatoria» (Cf. Chang, 1983, p. 124). En cualquiera de los casos, todos ellos son vestigios de la conformación de la autoridad política, que requirió diversos factores: segmentación de linajes, la creación de la *autoritas* moral, una fuerza coercitiva imprescindible para el control, así como un acceso a la sabiduría exclusiva a través de la exclusividad del manejo del ámbito ritual-adivinatorio por mediación del culto a los ancestros del clan, cuyo espacio físico es el ideal del centro y las direcciones. La autoridad política, asociada estrechamente con la cosmología es, en consecuencia, resultado del proceso civilizador, pero también una causa del mismo.

<sup>11</sup> Su carácter de deidades respondió, por supuesto, a un movimiento religioso que reaccionó al surgimiento de un sistema social integrado por varios clanes o tribus en la prehistoria china. A través de su papel de ancestros iniciales, originarios y pioneros, los reyes se adueñaron del control de las relaciones con las divinidades y poderes cósmicos desde el centro cosmológico: la capital, y en su espacio central, el palacio. Véase al respecto, Xunsheng (1985, pp. 200-202); Liu (1999, esp. 604). Muchos de estos antiguos reyes poseían un carácter solar. Así, entre los primeros monarcas Yin-Shang, algunos portan nombres que hacen referencia a los cuatro momentos del día o las cuatro posiciones del sol.

<sup>12</sup> En relación a los poderosos recursos mágicos de los héroes de época Shang, véase Mengchia (1936, pp. 535-537); y Chang (1983, pp. 45, 47 y ss.).



ejemplarizantes confucianas. De hecho, numerosos de estos héroes civilizadores habían sido, en un principio, animales fundadores totémicos de los clanes, en especial, serpientes, dragones, aves y osos, y solo posteriormente serían convertidos en formidables y sabios fundadores heroicos, caso de Yu o de Fuxi. La idea más común en la antigüedad china era, en efecto, que los sabios arcaicos habían sido generados por sus madres emparejándose con criaturas no humanas, caso de dragones, o fuerzas de la naturaleza, que aportarían los elementos propios de divinidad en ellos.

Este hecho indicaría, aunque ha sido arduamente discutido<sup>13</sup>, la activa presencia del chamanismo en los sistemas rituales y las creencias chinas más arcaicas. Es lo que acontece con Yi el arquero, sin ir más lejos, cuyos rasgos chamánicos son, se diría, básicos: poderes como volar sobre el viento o montar en nubes o pájaros, lo que le permitiría frenar el desbalance natural de yin y yang que provocan los nueve soles intrusos, y conformarse, de esta manera, al lado de su esposa Zheng E, como la armonía equilibrante: él, yang del sol; ella, yin de la luna, adonde se desplaza después de robar la inmortalidad ofrecida a su esposo por Xiwangmu; o también con Gun, quien podía adquirir la forma de un caballo blanco, aunque después de muerto fue transformado en un enorme oso amarillo.

Shennong, Nüwa o Fuxi, por su parte, poseen apariencias no humanas, híbridas, un recuerdo, entre otros factores, de que los antiguos sabios poseían la facultad de hablar con los animales y entenderlos, hecho relevante que se enmarca en un referente mítico ancestral y transversal, donde hombres, deidades y animales comparten privilegios. En ciertos casos, aun con sus figuras humanas, presentan remanentes animalísticos, como alas o garras, acercándolos, de este sin par modo, al mundo simbólico de los chamanes. Los rasgos terioantrópicos, colas de serpiente, cuernos de bovinos o alas de pájaros, funcionan como emblemas de fertilidad o agresión. Únicamente las figuras míticas clásicas de la ortodoxia oficial, de tradición masculina, se representan como plenos seres humanos, portando emblemas funcionales culturales (el arado en Shennong o la draga en Yu).

Tanto los Tres Augustos como los Cinco Gobernantes o Soberanos han sido asociados con el Supremo Uno o Unidad Primigenia, *Taiyi*. La vinculación divina está diáfanaamente presente en el título póstumo empleado para honrar a los ancestros reales, que fue usado como titulación imperial (*huang* o *huangdi*<sup>14</sup>), en las

<sup>13</sup> En lo tocante a las diversas argumentaciones, deben revisarse Chang (1989, pp. 155-166); así mismo, Palmer & Xiaomin (1997, esp. pp. 55-61). Algunas cerámicas o grandes bronceos Shang en los que un animal parece querer devorar a un hombre, pueden remitir a ciertas prácticas chamánicas. En lo que respecta al chamanismo y sus diversas peculiaridades es todavía imprescindible, Eliade (1960); sobre el probable sentido chamánico de un conjunto de pinturas parietales del Paleolítico Superior es más que notable la obra de Clottes & Lewis-Williams (2001).

<sup>14</sup> En un principio, *Huang* era un calificativo para brillantez, esplendidez, y gloria de seres divinos, como el Cielo o los ancestros, aunque acabó reemplazando a la divinidad suprema del Cielo para finalmente designar un grupo de reyes humanos, «Augustos», cuya peculiaridad residía

traducciones de Yao, «alto», como probable representante de la deidad de las tribus del noroeste, en Shun, idéntico a Dijun, que simbolizaría a la divinidad del pueblo Yin Oriental<sup>15</sup> o, incluso, en Yu, deidad de las gentes occidentales, quizá un dios de la tierra, *she shen*, a cuyo cargo están montañas y ríos, hecho que explicaría su íntima vinculación a la inundación y al terruño.

Los sabios-reyes arcaicos pueden, por consiguiente, aparecer asociados a una divinidad personal o a espíritus ancestrales dependientes del Ser Supremo, un aspecto que los pone en relación con la cosmogonía filosófica, especialmente taoísta.

A pesar de todas estas características divinas y heroicas, no dejan de ser reyes realistas y humanizados, en especial desde la época de los Zhou Orientales, de gran actividad creadora y salvadora, cuyos actos, decisivos para el desarrollo cultural, e inspirados en patrones naturales, se verifican históricamente en las diferentes etapas neolíticas locales<sup>16</sup>. La tradición china «personaliza», por lo tanto, los avances técnicos y socio-políticos propios del Neolítico y la Edad del Bronce, por mediación de héroes humanizables y sabios virtuosos creadores de la civilización nacional. Representan una suerte de Arcadia, la Edad de Oro primigenia y modélica, ideal, a la que únicamente se accede a través de la propagación de virtudes cívicas y de acciones civilizadoras.

Los herederos de Augustos y Soberanos serán, por consiguiente, gobernantes históricos, que han perdido su condición divina o semi-divina, pero han conservado un aura de sacralidad, aura magnificada por la filosofía confuciana y taoísta y recordada por el ritual<sup>17</sup>. El paradigma mítico reflejado en la realeza histórica se conserva específicamente en el carácter para rey, formado por tres líneas horizontales

---

en su espiritualidad y su virtuosidad que, paulatinamente, se irá lamentablemente perdiendo. Son ellos los que «no actúan» y dejan que el fluir de los ritmos naturales y vitales sigan su curso sin interferencias. Como parte integrante del nombre del primer r, Zheng de Qin, el portador de *huang* se considera que es el que reúne, encarnado, las virtudes de Augustos y Soberanos juntos.

<sup>15</sup> Véase Munke (1976, esp. pp. 122-125; 161-175, y 336-343 y ss.). Acerca de los elementos divinos distintivos de Yu & Shu-yeh (1982, pp. 144-159).

<sup>16</sup> A pesar de su aspecto sobrenatural su papel histórico refleja una estructura social y una organización gubernamental que es más propia de época Zhou, o incluso Han, que de las culturas del Neolítico, ya que fue en el período Shang o Zhou donde se supone que hicieron vida en función de sus mitos, aunque muchos de los motivos culturales que presentan en su conformación, atributos e iconografía sean claramente neolíticos.

<sup>17</sup> Aquí puede verse, con total claridad, la conexión mítico-religiosa del reinado como institución. El rey histórico será un paradigma individual heredado del ideal mítico, y reflejará, como aquellos arcaicos estereotipos pretéritos, el universo como un conjunto orgánico, vivo, vibrante. Será un ideal humano, en un sentido moral o metafísico, que, sin embargo, nunca pierde sus significaciones mítico-religiosas. Véase al respecto, Ching (1997, pp. 62-63). La relación entre la institución política del Imperio, como el napoleónico, nada ajeno al universalismo romántico, y la concepción del universo, imaginado como un organismo astrobiológico, fue subrayado en otros contextos culturales por Gusdorf (1953, pp. 114-115) y Berthelot (1949, pp. 65 y ss.).

(Cielo-Tierra-Hombre), y una vertical que pasa por el medio de las tres, uniendo los principios de la tríada<sup>18</sup>. En cualquier caso, se trata, en realidad, de una interpretación confuciana. Su estructura más arcaica de no tiene las tres líneas horizontales, y lo que representa es la imagen de un hacha, asociada a la realeza. Esas tres líneas serían el resultado de la evolución del carácter.

Ciertos nombres de poblaciones bárbaras no chinas parecen responder a personajes heroicos arcaicos relacionados familiarmente. Aparecen identificados como vástagos de los grandes dioses o héroes *San Huang* o *Wudi*, como Huangdi, Zhuanxu o Yandi, aunque con un parentesco ilegítimo para reforzar, sin duda, la idea de su carácter «bárbaro». Con esto, los mitos registran, de una manera antropomorfizada, situaciones originarias de carácter étnico-histórico. En tal sentido, los pueblos del sur, denominados *Sanmiao*, serían descendientes de la gran familia de Yandi y Huangdi; en tanto que los célebres Qiang, origen de los tibetanos, serían descendientes de Yandi o el Señor Ígneo; por su parte, Shun, entre los pueblos Yi del este de China, se encontraría entre los ancestros de Shang, mientras que Yu lo sería entre los pueblos Xia o Huaxia occidentales.

## 5. ORDEN, CIVILIZACIÓN, SOCIEDAD Y ESTADO CENTRALIZADO

Los Soberanos míticos, concebidos como mitificaciones de las tradiciones rituales y como padres de la humanidad, resultan auténticos estados de civilización, símbolos de las fases preparatorias de la sociedad china<sup>19</sup>. Sus invenciones, los modos

<sup>18</sup> Véase Guéron (2004, esp. pp. 141-148). *Wang* (rey), tiene aquí un carácter mediador-intermediario, de puente entre las esferas divina y humana; es, por consiguiente, un *axis mundi*: «Aquellos que en tiempos arcaicos inventaron la escritura, dibujaron tres líneas y las conectaron a través de una media, llamándolas la palabra «rey». Las tres líneas representan Cielo, Tierra y el ser humano, y lo que pasa a través del medio une los principios de los tres» (*Chunqiu fanlu*, traducción inglesa de Bary, 1964, pp. 179-180).

<sup>19</sup> El papel cultural de los Soberanos míticos en el marco cronológico del Neolítico y la Edad del Bronce fue destacado en Needham (1973, pp. 200-205). Al respecto de los logros sociales, políticos, económicos y culturales de los reyes arcaicos míticos, es pertinente Levi (1977, pp. 73-103). La instauración del matrimonio por Fuxi, Huangdi o Zhuangxu puede encontrarse en *Xinyu*, cap. I, 2a; *Huainanzi*, pp. 200-201 y 378 (traducciones en Ch. Le Blanc, Evan Morgan); el establecimiento de la cultura de los cereales por Shennong, Fuxi, Houji y Huangdi, en Couvreur (1950, pp. 50 y ss.); la preparación de alimentos y la invención del horno por Fuxi y Huangdi, respectivamente, en *Guanzi*, III, 115 (pp. 140-141 y ss.); para un pormenorizado catálogo de invenciones de reyes míticos, véase el referido Changwu (1998, pp. 30-31, 37 y ss.); acerca de la eficacia general (*ling*) de los inventos mayores, Sima Qian, *Shiji* I, 7, 72 y 79. Unos cuantos de estos héroes fundadores y civilizadores son dueños del fuego (Yu, Huangdi, Shennong, Chiyou), y actúan como orfebres, alfareros o herreros, sabiendo fabricar útiles sacros de porte divino, que se conforman como *palladia* y talismanes de poder mítico y político, en especial campanas,

de arreglar el mundo, sus leyes o las formas de neutralizar nefandos monstruos, representan un modo de escenificar el orden universal. Tal actividad organizativa se sobrepone al papel demiúrgico que les corresponde como reyes, asegurando, de esta manera, la permanencia de un orden humano calcado especularmente del cósmico, estructurado y ordenado. Sus capacidades responden más al poder organizador que poseen como jefes que a una destacada actividad intelectual o una habilidad especial; son reveladoras de sus aptitudes como soberanos para conformarse al orden cósmico universal que reposa en la existencia de una sociedad humana rígidamente jerarquizada en clases.

En diversos casos, sus mismos nombres aluden de forma directa a la actividad técnica o a invenciones de su autoría. No obstante, tales inventos culturales no conforman un progreso continuo, no son elaborados unos tras otros e, incluso, algunos se pueden atribuir indiferentemente a uno u otro rey-sabio. Dentro de este ámbito civilizador muchos monarcas-sabios (*sheng Wang*), se relacionan con la agricultura, con el desarrollo de sus operaciones de producción y con el surgimiento de la división social y la especialización laboral; es decir, con algunos de las señales clave del estadio de neolitización. En este mismo sentido se asocian con la invención y el tratamiento artesanal especializado en función de las diferentes necesidades sociales: objetos de jade, instrumentos musicales, cerámica o bien objetos de metal de carácter ritual o guerrero.

Todo ello reafirma, pensamos, el papel de artífices culturales de tales sabios-reyes, creadores de las funcionalidades básicas de primera necesidad cultural para los grupos humanos como un reflejo de la división social del trabajo propio del desarrollo urbano de fines del Neolítico y la Edad del Bronce, de la especialización de funciones económicas y de la existencia de grupos o clanes distintos y diferenciados entre sí<sup>20</sup>.

---

calderos y espadas. Yu funde un caldero mágico que representa la virtud dinástica; Shennong, como herrero, preside las fiestas de la fragua, en una relación fuego-tierra que augura la presencia de cofradías técnicas de artesanos entre los campesinos, un indicio de ordenación jerárquica de la sociedad fundamentada en taxativas reglas de prestigio. Sobre este aspecto, véase Granet (1959a, pp. 351-355; 492-495 y 504-505; 1959b, pp. 118, 164-167 y ss.).

<sup>20</sup> En unos cuantos mitos queda subrayada la intensificación de la división entre ricos y pobres, el surgimiento de la esclavitud y el sistema de rangos que implica diferentes identidades sociales, marcadas por la variedad de ropas, costumbres, rituales, ceremonias y alimentos, un hecho que la arqueología neolítica y de la Edad del Bronce ha ido demostrando. Los estandartes reales o las estructuras de los palacios reflejan estos rangos sociales y políticos distintivos. Tales reyes-sabios, constructores de ciudades y fortalezas, rasgos de cultura «urbana», que la arqueología, representada por el *Instituto de Arqueología*, el *Instituto de Historia y Filología de la Academia Sínica*, y la *Administración Estatal de Reliquias Culturales*, ha sacado a la luz en sitios como Anyang, Erlitou, Sanxingdui, Zhengzhou o Fenghao, entre otros, hacen de ellos personalidades que configuran un conocimiento cultural «profesional»: escritura, diagramas simbólicos, matemáticas y estudios científicos del comportamiento de los fenómenos celestiales.

La acción de los gobernantes-sabios inventores, gracias a sus perfectos gobiernos, propicia un mundo organizado y la aparición de una vida que podría definirse como humana, estableciendo una armonía universal que abarca el ser humano y los astros del firmamento. La imagen de los agrestes tiempos primigenios, aculturales, caóticos e indiferenciados, quedan al margen por mediación de una filosofía que glorifica los beneficios de la civilización, que es capaz de abolir el caos y de separar personas de bestias y de dioses.

Esta asignación racionalista confuciana oficialista y ortodoxa es, sin embargo, contestada por los taoístas, para los que la agricultura y el trabajo campesino, simbolizan la podredumbre y la muerte, en tanto que la ingesta de cereales impide la inmortalidad. Se rechazan las invenciones, por artificiales y artificiosas, porque corrompen la naturaleza, así como todo lo cocido, y se pregona lo natural y seguir las costumbres y modos de los animales<sup>21</sup>. La inadaptación humana al hecho natural propicia la ficticia necesidad de la cultura como artificio para diferenciar en el entorno forma y sentido. Tal desplazamiento se realiza a través de la imaginación. Al proyectarse el ser humano en horizontes simbólicos se promueven y canalizan esquemas de racionalidad ubicados en el escenario histórico. Semejante visión naturalista, concebida como salvaje por los confucianos, instala a los taoístas como humanos primitivos y bárbaros, que viven en el caos, la confusión, en la indiferenciación de la vía mística que implica la unión con el Tao.

En este sentido, el sabio es rústico (*dun*), carácter que unido a *hun* presupone «caos», como un bosque (*bu*) frondoso, lo que conlleva vivir en la simplicidad primitiva. Claro está que el retorno a la Unidad Primordial o Gran Todo Indiferenciado de buena parte de la literatura taoísta es, además de filosófica, una preocupación esencialmente política: Tao como supremo regidor del mundo en su versión trascendente y como participante activo en su visión inmanente a todo<sup>22</sup>.

---

Al respecto, son muy recomendables Shaughnessy (1992, esp. pp. 34-36 y ss.); y Campbell (2014, *passim*). Véase también Yang Lihui & Deming (2005, pp. 83 y ss.), y López Saco (2019, esp. pp. 17-23).

<sup>21</sup> Cf. *Huainanzi*, p. 224. Para los confucianos, no obstante, civilización y cultura proporcionan reglas objetivas, rituales, de etiqueta, de comportamiento, así como la perfección moral humana, con la que se llega al conocimiento. Desde esta perspectiva, Tao sería, meramente, la razón humana, práctica, el modo como el hombre debe proceder en sociedad, en una tendencia positiva «humanista». El rechazo de la civilización, considerada como un desastre, puede verse de forma análoga reflejada en el Génesis. Los autores bíblicos observan que ella implica el alejamiento de Dios después de la implacable expulsión del Edén.

<sup>22</sup> La visión taoísta frente a la ortodoxia, ¿significa un retorno a una sociedad utópica basada en una especie de comunismo tribal?; que caos acabe siendo un apelativo de príncipe malvado en las leyendas de destierro, ¿será una reminiscencia de la resistencia de los metalúrgicos de la sociedad pre-feudal china frente a la nobleza ascendente que los usaba para su dominación? Parece probable, aunque se debe ser cauteloso cuando se quieren deducir determinados tipos de organización socio-económica de esquemas de representaciones ideológico-religiosas. El retorno

En los textos antiguos aparecen, de un modo confuso, dos modos de ver los inicios del ser humano y la cultura, que se enmarcan, de forma general, en diferentes posturas filosóficas, aunque en ciertos casos las indefiniciones al respecto permiten encontrar posturas un tanto acomodaticias. En *Zhuangzi*, *Huainanzi* o *Liezi*, las primeras edades de la humanidad son idílicas. El ser humano vive espontáneamente en armonía. Los rasgos civilizatorios y culturales que van surgiendo por las invenciones de los héroes-sabios acaban siendo perniciosos porque falsean y alteran el libre juego de las fuerzas cósmicas. Artificios y convenciones desmejoran la simplicidad inicial a pesar de que, podría pensarse, los humanos van creciendo culturalmente (aunque no espiritualmente), con sus novedades técnicas. El problema radica en que esos adelantos impiden al hombre seguir en consonancia con la naturaleza y le apartan de la misma, pues sus inventos generan, con el tiempo, defectos en las sociedades que las hacen degenerar: abusos, desigualdades, rencores, conflictos, guerras.

Otras fuentes<sup>23</sup>, sin embargo, parecen querer ofrecer una teorización basada en el ordenamiento social frente al orden natural, aduciendo que los logros humanos son los que sacan a flote a la humanidad de los primeros tiempos de barbarie, salvajismo e insalubridad. En ocasiones, esta evocación salvaje se contempla como complementaria al marco paradisiaco, con sus bondades inherentes, en el que el ser humano vivía en las primeras edades. La sociedad del hombre primitivo es la del caos indiferenciado antes de la creación: un mundo, a pesar de todo, construido, organizado, con Cielo y Tierra, los puntos cardinales, lleno de signos con sentidos que permiten al individuo y al grupo ubicarse en el tiempo y el espacio, y donde el humano vive armónicamente con los animales, armonizando con lo divino en un todo indiferenciado perfecto, antes de la adquisición de las artes civilizatorias<sup>24</sup>.

Para los confucianos, es la jerarquía social y el conocimiento de la institución del matrimonio los que confieren humanidad frente al salvajismo en el seno de una

---

de Tao visto, en términos socio-históricos, como un indicio o un reflejo de una vuelta a una vida aldeana tradicional arcaica pudo deberse al hecho de que en época de Laozi las luchas de poder entre los diferentes nobles desangraban China, hecho que conllevaría una añoranza del orden social pristino antiguo. El mismo problema presenta, en este sentido, la presunta identificación de Tao, como unidad originaria, con un poder «absoluto» del gobernante. Aunque esto haya sido así —representación del retorno a la sencillez como ideal del modo de vida arcaico—, quizá debamos tomar este ideal en un plano meramente literal o filosófico. Véase sobre estos aspectos, Needham (1956-1959, esp. Vol. II, pp. 107-120). Es, no obstante, francamente sugerente observar Tao como una metáfora del poder supremo del emperador y, quizá, desde un ángulo confuciano, como la referencia esencial a la unidad imperial centralizada que todo lo dirige.

<sup>23</sup> *Hanfeizi*, I, 2b; *Shang jun shu zhushi*, caps. 7 y 73.

<sup>24</sup> «Les hommes sages de l'Antiquité se réunissaient avec les dieux et les démons. Ils communiquaient avec les peuples de toutes les régions de l'univers; il n'était jusqu'aux insectes avec lesquels ils ne vivaient unis» (Levi, 1977, p. 79).

comunidad jerárquica gobernada de manera perfecta por reyes-sabios, que son el parangón de las virtudes. La ausencia del matrimonio significa la ausencia de la filiación paterna y del vínculo socio-religioso. La sociedad «humana» solo puede constituirse bajo ciertos parámetros y la civilización llega gracias a la serie de inventos que algunos grandes héroes van logrando para separar a los hombres de los animales y para crear la diferenciación social. Debe aclararse que la visión taoísta-naturalista no juzga contrariamente el progreso técnico *per se*, que puede ser útil, sino sus consecuencias: las diferencias sociales, las jerarquías y, con ello, la regresión de los signos de humanidad.

Los Soberanos míticos, en fin, que traen consigo un elemento civilizador, expresan el deseo de un Estado centralizado y poderoso, representando la superioridad moral del mérito ante el parentesco y el nacimiento<sup>25</sup>. Para autores como Mencio o Xunzi, tales personajes de la antigüedad idealizada son el punto de referencia moral crucial de sus sistemas de valores, y por ello se les observa como paradigmas del buen gobierno y representantes de una edad mítica próspera, feliz, prístina; áurea en una sola palabra.

Su carácter demiúrgico y fundador, que alimenta en ellos el papel de Primer Antepasado, los convierte en modelo paradigmático en el que se fundamenta el prestigio de las principales familias nobles o principescas, adquiriendo, de este modo, un sentido sacro y virtuoso, mítico-religioso, cuyo poder irradia en la eficacia de su prestigio, que abarca el ámbito civilizador y también el pacificador.

No obstante, bien en un caso o en el otro, el sabio-rey es, fundamentalmente, el conductor de Tao, aunque para unos creando orden a través de creaciones civilizadoras, y para otros no interviniendo, en el sentido de contrariar el curso de la naturaleza<sup>26</sup>. En función de la diversidad literaria, otros mecanismos serían la adivinación de época Shang o el papel del rey como puente con los ancestros, además de la auto-cultivación, que acercaría al ser humano a lo divino o espiritual. Las acciones del sabio-rey están de acuerdo, por consiguiente, con la armonía que guía los movimientos de Cielo y Tierra, yang y yin. Siguiendo los modelos cósmicos, revelados en diagramas, construcciones y escritos, son responsables directos del orden del mundo a través de diversos cálculos y leyes. El sabio-héroe y rey tiene poder para modelar, desde el mundo natural, el ordenamiento humano y organizar el mundo siguiendo una jerarquía normativa<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Véase como referencia general Bottom (1984, pp. 38-40); asimismo, Montenegro (1974, esp., pp. 123-125). En lo tocante a la labor del sabio al combinar las formas y modelos culturales artificiales, como una correcta sociedad, con las fundaciones naturales para ordenar la vida mundana, véase Puett (2001, esp. cap. 2).

<sup>26</sup> «El sabio es el que maneja el Tao. El Tao de Todo bajo el Cielo es manipulado por él: Tao de los cien reyes es unificado por él mismo» (*Xunzi*, Ru xiao, 4, 7a).

<sup>27</sup> «De este modo Cielo y Tierra generaron las cosas espirituales; los sabios se modelaron ellos mismos sobre ellas. Cielo y Tierra cambiaron y se transformaron; los sabios los imitaron. El

La apropiación y domesticación de la naturaleza, siguiendo los modelos del mundo, son las tareas primordiales del sabio y gobernante: hacer entendible el funcionamiento del universo a los demás y hacer ver a la humanidad que participa activamente de ese Universo<sup>28</sup>. El verdadero sabio es la auténtica fuente de ordenamiento del mundo (*tianxia*), pues establece la posibilidad cosmológica por la que los reinos de Cielo, Tierra y Hombre se unan en perfecta armonía.

## 6. CONCLUSIONES

Los reyes míticos de antaño propiciaron, a través de sus acciones, el desarrollo social, apareciendo el embrión de Estado, con una sociedad esencialmente patriarcal. Se configura el poder señorial, además de la posesión de la tierra, pero con ellos también, desde la perspectiva taoísta, la desigualdad y el individualismo. De una forma u otra, en cualquier caso, son proclamados creadores y protectores del orden y la cultura.

El Soberano o rey, idealizado, es a la vez el santo, sabio, hombre arquetípico y perfecto, nexo vinculante entre Cielo y Tierra, entre el Uno (Tao) y el Tres (Tierra, mundo múltiple, o la interrelación armónica yin-yang). Como gobernante idealizado, que ordena seres y armoniza el mundo en consonancia con Tao, se identifica con él.

Estos reyes-sabios, verdaderas deidades míticas en su origen, gobiernan el Imperio; es decir, los cuatro mares y los nueve ríos, y están en posesión de los nueve trípodes, símbolos de las nueve virtudes. Cuatro y nueve anuncian aquí el cuadrado, símbolo de la Tierra controlada por el emperador, así como las nueve puertas del Cielo que vinculan ambas esferas. El ideal del sabio acaba convirtiéndose en una doctrina, una teoría socio-política, según la cual el sabio da vida al Universo y a la sociedad, combinando sabiduría interna con habilidad administrativa externa.

Es la imagen del Gran Último *Taiji*, arquetipo primario, fuente más que causa (Tao), y a través de él convierte al Imperio también en Imperio Esencial, vislumbrándose, de este modo, la relación micro-macrocósmica con claridad, así como la apropiación, en el nombre de la sabiduría filosófica, de arcaicas esencias míticas, transformadas en una sistemática filosofía de la naturaleza. En este sentido,

---

Cielo colgó imágenes y reveló lo artificioso y lo nefasto; los sabios lo representaron» (*Xici Zhuan*, Gran Comentario, A, 11). «Incluso los pájaros, bestias, hierbas y árboles esperaron para alcanzar cada uno su posición. Ellos (los sabios), los guiaron con leyes y los regularon con cálculos [...]. Los sabios recibieron la brillantez del Cielo, rectificaron los movimientos del sol y la luna y recordaron las medidas de las estrellas y constelaciones. De acuerdo con los beneficios aportados por Cielo y Tierra, definieron lo apropiado de lo Alto y lo Bajo e instituyeron las ventajas de montañas y ríos. Ellos nivelaron los cuatro mares y dividieron las nueve regiones» (*Xinyu*, cap. Ming jie, B, 8a-b).

<sup>28</sup> Véase en este punto Puett (2002, esp. pp. 252-256 y ss.).



la mítica Edad de Oro de la remota antigüedad que representan es considerada *Datong* o Gran Unidad:

El sabio se inclina hacia el sol y la luna, pliega al universo bajo su brazo, emerge él mismo con las cosas, deja la confusión y la perplejidad tal como es [...] Toma parte en las Diez Mil Cosas y logra simplicidad en la Unidad. (*Zhuangzi*, sección 2, 1, 22b, trad. Watson, 1968, p. 47).

En una paulatina, aunque difusa, distinción entre el ideal del sabio-filósofo taoísta y el sabio-rey, mítico héroe culturizador, comienza a establecerse una crítica a los ortodoxos valores confucianos, que buscaban garantizar la cohesión social a través de virtudes. En último caso, como paradigma o esquema estandarizado, el héroe-sabio gobernante sirvió a los fines morales, políticos, naturalistas o éticos del pensamiento chino: Yao y Shun para los confucianos como monarcas ideales, Yu para Mozi y el Emperador Amarillo para los taoístas. Sin perder nunca su vitalidad mítica, sobre todo tradicional y ritual, han sido incluidos como referentes idealizantes, en ocasiones un tanto tópicos, de los comportamientos chinos hasta la actualidad.

El taoísmo clásico preconiza una vuelta a la Edad de Oro, de dominio del Tao, reflejo de un ideal utópico, considerado por algunos como el prototipo de una sociedad anárquica primitiva o el de una sociedad comunal. El taoísmo sapiencial, como el confucianismo, pero de otro modo, idealiza a los grandes Soberanos míticos arcaicos, civilizadores y ordenadores, que tienen por origen Cielo y Tierra, y por estímulos el Tao y De, gracias a los cuales generarán orden y lo sabrán mantener. Laozi (en Libro II, cap. 14, 11) explica a un discípulo de Confucio cómo fue el gobierno de los Tres Augustos y los Cinco Soberanos, caracterizado, en el fondo, por la introducción de los sentimientos y el deseo y, por consiguiente, de las desigualdades y las divisiones clasistas, procedentes de sus civilizadoras reformas y sus actos culturizadores.

Desde los arcaicos tiempos del Neolítico y la Edad del Bronce, en el que la lucha de clanes por el poder es simbolizada en tradiciones míticas como los Tres Augustos y los Cinco Soberanos, toma cuerpo un arquetipo humano, al modo del hombre primigenio o *makanthropos*, así como un modelo de comportamiento. Estos estereotipos culturales nacieron de deidades masculinas, exitosas en sus empresas, como el Soberano del Mijo, Houji, o Yu, que unen sus cualidades morales con aquellas habilidosas o guerreras. Otros, como Shennong, encarnaron el ideal político por el que todos los miembros de la sociedad, empezando por el emperador, debían satisfacer sus necesidades a través del cultivo de la tierra. Su carácter de hombre perfecto beneficia al mundo y a la humanidad, civilizando y ordenando por medio de la cultura.

La imitación social de la vida natural por el sabio-rey conlleva, desde el punto de vista taoísta, entender la naturaleza como femenina debido a su fuerza nutricia

y generadora, en tanto que el orden social que la imita es el feudo masculino del padre que toma el papel de ordenador. En el marco histórico chino antiguo esta polaridad opuesta era complementaria (atractivo vital de los opuestos), y se escenificaba con una asociación de la madre-femenino-la naturaleza con el taoísmo, y del padre-masculino-la cultura, con el confucianismo, dos modos distintos, pero valiosos ambos, de acercarse a las realidades del mundo, a la contemplación de las cosas.

Es muy probable que el ideal taoísta del sabio-rey traduzca, en definitiva, las diferencias existentes entre sociedades tribales que conciben las relaciones sociales en términos de parentesco, con lo que mantienen una visión vitalista de la naturaleza en las que el yo se enraíza en la naturaleza, y aquellas sociedades más centralizadas, los Zhou orientales y, fundamentalmente los primeros imperios, Qin y Han, en las que la civilización se identifica con el estatus social, el prestigio y el progreso, reduciendo el yo social orgánico a una suerte de ego individual.

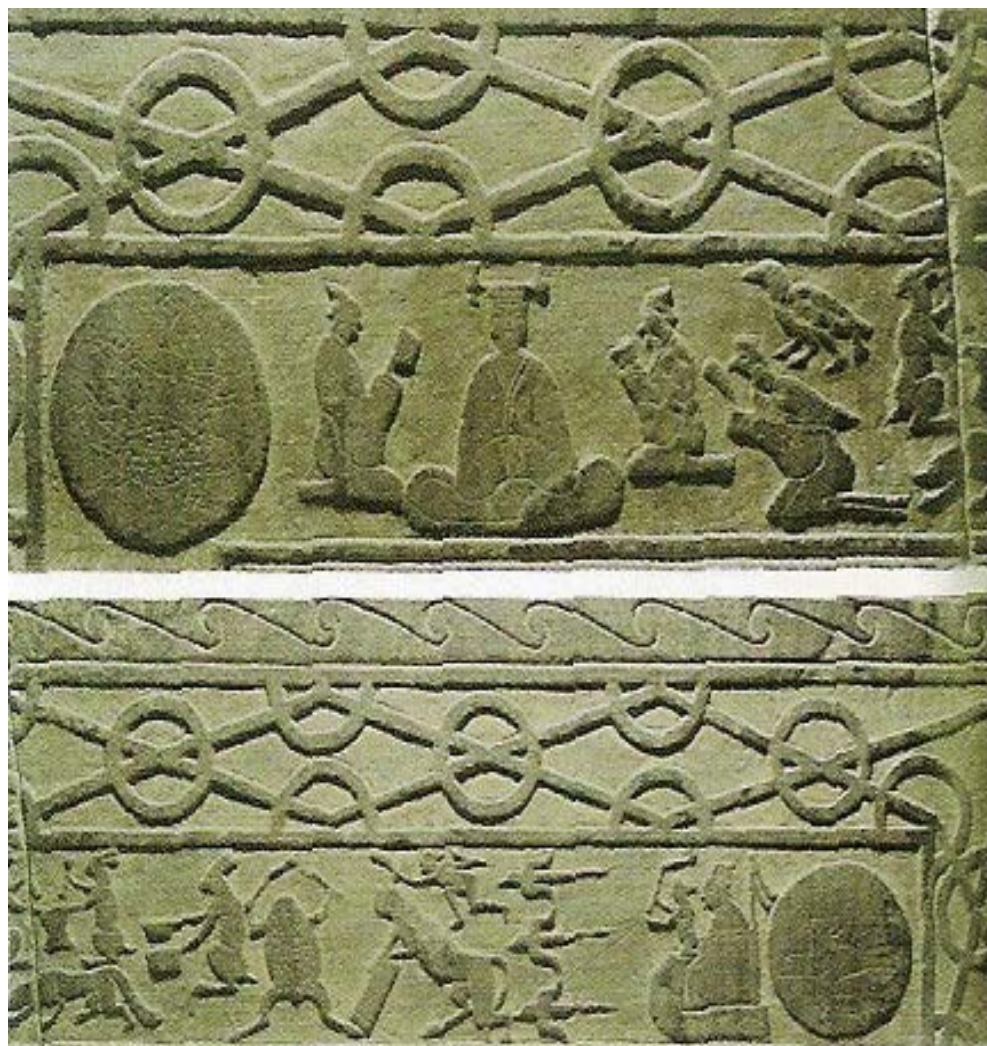
La antigüedad china transitó por estos dos tipos de ordenamiento social, si bien finalizó imponiéndose el último, garantizado por la mediación racional e intelectual confuciana, que nunca ha podido, no obstante, apagar por entero los rescoldos de unas tribalidades patentes en la China del Neolítico y, sobre todo, de la Edad del Bronce, en las que el «Estado» era una institución natural análoga a las familias y los clanes.

## 7. ILUSTRACIONES

**Ilustración 1.** Yi el arquero y los diez soles, en el árbol Fusang, perteneciente a los conocidos relieves funerarios del santuario de Wu Liang, en Shandong, de época dinástica Han. El soberano encarga al héroe que dispare a nueve de los diez soles, que vivían en el árbol Fusang, un *axis mundi*, y que un día salen todos juntos y provocan un renacer momentáneo del caos a través de una gran sequía. Es significativa la presencia de pájaros como representaciones del sol, pues se suponía que las aves, particularmente los cuervos de tres patas portaban sobre sus espaldas al astro rey en su recorrido diurno. Foto tomada de Allan, 1991, p. 202.



**Ilustración 2.** Xiwangmu y Donwanggong, Reina Madre de Occidente y Rey Padre de Oriente, respectivamente, en un bajorrelieve de la dinastía Han oriental (25-220), hoy en el Museo Provincial de Shaanxi. Ambos se vinculan, respectivamente, a la luna (con el sapo y la liebre, símbolos nocturnos), y al sol (con el pájaro, que lleva a cuestas al astro solar que da luz y vida), conformando, de este modo, una de las polaridades básicas de la humanidad más arcaica (día-noche). (Foto del autor).





**Ilustración 3.** Par de cajas para la ropa halladas en la tumba del marqués de Yi en Leigudun, Suizhou, provincia de Hebei, datadas en torno a 433 a.e.c. La representación inferior pudiera conectarse con el mito de Yi el arquero, debido a la presencia de árboles con pájaros-soles posados en sus ramas. Foto tomada de Chang (1983, p.124).



## 8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 8.1. Fuentes y abreviaturas

<i>Guanzi</i>	Guanzi. (1956). Taiwan: Shangwu yinshuguan.
<i>Hanfeizi</i>	Hanfeizi. (1974). Shanghai: Renmin chubanshe.
<i>Huainanzi</i>	Huainanzi (1927-1936). Shanghai: Sibuyao.
<i>Shang jun shu zhushi</i>	Shang jun shu zhushi. (1974). Beijing: Zhonghua shuju.
<i>Shiji</i>	Shiji (1927-1936). (Memorias Históricas de Sima Qian). Shanghai: edic. Sibuyao.
<i>Xinyu</i>	Xinyu (s/f.). Shanghai: Hanfangle.
<i>Xunzi</i>	Xunzi (1927-1936). Shanghai: Sibuyao.
<i>Zhuangzi</i>	Zhuangzi (1991). Caracas: Monte Ávila.

### 8.2. Libros y capítulos de libros

- Allan, S. (1991), *Myth, Art, and Cosmos in Early China*. Nueva York: State University of New York Press.
- Berthelot, R. (1949). *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie*. París: edit. Payot.
- Birrell, A. (2000). *Chinese Myths*. Londres: British Museum Press.
- Bottom, F. (1984). *China, su historia y cultura hasta 1800*. México, D. F.: El Colegio de México.
- Campbell, R. B. (2014). *Archaeology of the Chinese Bronze Age. From Erlitou to Anyang*. Los Ángeles: Cotsen Institute of Archaeology, UCLA. <https://doi.org/10.2307/j.ctvdjrr9r>
- Chang, K. C. (1983). *Art, Myth and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

- Chang, K. C. (1989). Ancient China and Its Anthropological Significance. En C. C. Lamberg-Karlovsky (ed.), *Archaeological Thought in America* (pp. 155-166). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558221.011>
- Changwu, T. (1998). 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>
- Ch'en, M., (1936). Myths and Magic of the Shang Dynasty. *Yenching Journal of Chinese Studies*, 20, pp. 485-576.
- Ch'en, Ping-Liang (1969). Chung-kuo ku-tai shen-hua hsin-shih liang-che. *Qinhua xuebao*, 7, pp. 210-225.
- Ching, J. (1997). *Mysticism and kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*, Cambridge Massachusetts: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511612046>
- Clottes, J. y Lewis-Williams, D. (2001). *Los chamanes de la prehistoria*. Barcelona: Ariel Prehistoria.
- Couvreur, S. (trad.) (1950). *Annales de la Chine*. París: Cathasia.
- De Bary, W. T. (ed.) (1964). *Sources of Chinese Tradition*. Nueva York: Columbia University Press.
- Durand, G. (1981). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Una introducción a la arquetipología general*. Madrid: Taurus.
- Eliade, M. (1960). *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Elorduy, C. (Trad.) (1991). *Chuang-Tzu*. Caracas: Monte Ávila.
- García-Noblejas, G., (Edit.) (2004). *Mitología clásica china*. Madrid: edit. Trotta.
- Granet, M. (1959a). *Danses et légendes de la Chine ancienne*, (2 vols.). París: Presses Universitaires de France, Université de France. [1926, Primera edición en París: Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études].

- Granet, M. (1959b). *La civilización china*. México, D. F.: UTEHA.
- Guénon, R. (2004). *La Gran Tríada*. Barcelona: edit. Paidós-Orientalia.
- Gusdorf, G. (1953). *Mythe et Métaphysique*. París: Flammarion.
- Hsiao-lien, W. (1977). *Chung-kuo te she-hua yü ch'uan-shuo*. Taipei: Lien-ching.
- Jianing, Ch. & Yang, Y. (1995). *The World of Chinese Myths*. Beijing: Beijing Language and Culture University Press.
- Ku, Chieh-kan, & T'ung, Shu-yeh (1982). Kun Yü te Ch'uan-shuo. *Gushi Bian*, 7(3), pp. 144-159.
- Levi, J. (1977). Le Mythe de L'Age d'Or et les théories de l'évolution en Chine Ancienne. *L'Homme*, 17(1), pp. 73-103. <https://doi.org/10.3406/hom.1977.367719>
- Li Liu. (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>
- López Saco, J. (2019). *Las mitologías de la antigua China: Pluralidad, humanización y didactismo*. Mérida: AVECH & ULA, Cuadernos de China, n.º 1.
- López Saco, J. (2022). Heroicidad, sabiduría y realeza en la edad mítica de China (I): fundamentos de la cultura y la historia. *El Futuro del Pasado*, 13, pp. 231-268. <https://doi.org/10.14201/fdp.27745>
- Montenegro, A. (1974). *Historia de la China antigua*. Madrid: Istmo.
- Munke, W. (1976). *Die klassische chinesische Mythologie*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Needham, J. (1956-1959). *Science and Civilization in China*, 3 Vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Needham, J. (1973). Le Temps et l'homme oriental. En *La Science chinoise et l'Occident*. París: Le Seuil, pp. 200-205.
- Palmer, M., & Xiaomin, Z. (1997). *Essential Chinese Mythology*. Londres: Harper Collins Publishers.



- Puett, M.J. (2001). *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*. Stanford: Stanford University Press.
- Puett, M.J. (2002). *To Become a God. Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge-Massachusetts: Harvard-Yenching Institute, Monographs Series 57.
- Shaughnessy, E.L. (1992). *Sources of Western Zhou History. Inscribed Bronze Vessels*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/101525/9780520910225>
- Watson, B. (1964). *Han Fei Tzu: Basic Writings, «The Five Vermin»*. Nueva York: Columbia University Press.
- Watson, B. (1968). *The Complete Works of Chuang-tzu*. Nueva York: Columbia University Press.
- Watson, B. (Trad.) (1993). *Records of the Grand Historian*, Hong Kong: Columbia University Press.
- Xu, X. (1985). *Zhongguo Gushi de Chuanshuo Shidai*. Beijing: Wenwu Press.
- Yang, L. & Deming, A. (2005). *Handbook of Chinese Mythology*. Santa Bárbara: ABC-CLIO.
- Yasutaro, M. (1970). *Huang-ti ch'uan-shuo: Chung-kuo ku-tai shen-hua chih yen-chiu*. Taipei: Diping xian Publications.
- Yuan, K. (1985). *Zhongguo shenhua chuanshuo cidian*. Shanghai: Cishu chubanshe.
- Yuan, K. (1996). *Gu Shenhua Xuanshi*. Beijing: Renmin wenxue.
- Yuan, K. (1998). *Zhongguo Shenhua Da Cidian*. Chengdu: Sichuan Cishu Chubanshe.
- Zhang, S. N. (2002). *Five Heavenly Emperors. Chinese Myths of Creation*. Toronto: Tundra Books.

