

095 3542

Trab
L 2012
L6.



Universidad Católica Andrés Bello
Facultad de Humanidades y Educación
Escuela de Letras

**ASPECTOS MÍTICOS EN LA LITERATURA
FILOSÓFICA DE LA ANTIGUA CHINA**

Julio López Saco
Escuela de Letras, UCAB

Trabajo presentado
para optar al escalafón de profesor Asociado

ÍNDICE

Índice	2
Introducción	3-7
Literatura y filosofía. El afloramiento mítico	8-29
El pensar mítico en China	30-50
La antigua cosmología china. Un ideal topológico	51-87
El dao y su imagen mítico-simbólica	88-116
Cosmos en regla: las Cinco Fases	117-131
Conclusiones	132-146
Ilustraciones	147-152
Bibliografía y Hemerografía	153-169

Introducción

El sometimiento, en virtud de un prisma racionalista y humanista, de las diversas mitologías chinas¹, así como la excesiva preponderancia de tendencias esencialistas-culturalistas para la mentalidad autóctona, han venido limitando sistemáticamente la existencia y consistencia de un diálogo mito-logos y provocando, en consecuencia, la oficialización de un presunto aislamiento cultural de China frente al resto de las civilizaciones de la antigüedad, aunque existan, en realidad, referentes simbólicos comunes de significados análogos. En ciertos períodos de la historia, la historiografía urdió sus tramas, a partir de la tendencia humanista y racionalista antes señalada, en las fuentes confucianas, cuyo carácter oficial, canónico y ortodoxo, se consideraba el exponente exclusivo óptimo de la cultura china y sus valores. Sin embargo, el funcionamiento de una esencia mítica en la China antigua pudiera ser semejante a otros contextos culturales primitivos, factor que implicaría la más que probable existencia de motivos míticos transculturales parecidos, análogos o de un común y arcaico origen.

La filosofía de los textos arcaicos, se vinculen con la llamada literatura taoísta o con la confuciana, está interpretativamente fundamentada en formulaciones míticas y cosmológicas. Los mitos, anclados bajo la superficie, asoman como temas y motivos míticos en formas literarias no mitológicas. Tales temáticas, llamémosle arquetípicas, reconocidas como recurrentes, y cuyas variaciones y transformaciones son básicas para interpretar la tradición china antigua, representan abstracciones literarias que parten de la mitología tradicional. Estos prototipos míticos latentes, identificables y detectables en muchos de los textos escritos, toman forma de imágenes simbólicas recurrentes, muchas de las cuales son comunes en variadas culturas arcaicas². En escritos taoístas y confucionistas existe, de este modo, una creación literaria y una reinterpretación religiosa de imágenes y temas mitológicos, hasta el punto que la metafísica taoísta es

¹ Hablamos de mitologías, en plural, en función de la diversidad étnico-lingüística china. En el país existen cincuenta y seis agrupaciones étnicas, de las cuales la Han es la mayoritaria, aunque su distribución espacial no lo es. En este sentido, la gran mayoría de las otras minorías o nacionalidades, con sus peculiaridades culturales propias, habitan más del 65% del territorio de la actual República Popular.

² Véase Barbour, I.G., *Myths, Models, and Paradigms*, edit. Harper and Row, New York, 1974, pp. 8-15; 119-150 y ss; Northrop Frye, "The Archetypes of Literature", en *Myth and Literature*, University of Nebraska, Nebraska, 1966, pp. 85-90. Las narraciones míticas cosmogónicas, entretenimientos genealógicos atractivos para un auditorio versado, debieron dar paso, en Grecia, a un proceso de racionalización por parte de la filosofía natural y, en China, a un pensamiento moralizante y humanista, en donde se destacase un principio primordial como elemento abstracto cosmogónico que diese lugar a una antropogonía y al entendimiento abstracto del proceso generador en todos sus sucesivos pasos. En este cambio perviviría siempre latente el recuerdo constante de los motivos y universos míticos.

prácticamente, una suerte de segunda mitología reinventada. La literatura escrita antigua representa, por lo tanto, una reinterpretación estructural de las arcaicas historias mítico-folclóricas, así como de la tradición oral; es decir, los clásicos confucianos y los textos taoístas son, de este modo, estructuralmente míticos, como algunas obras griegas, particularmente los logógrafos o el mismo Herodoto. En todo caso, y aunque el registro textual chino antiguo, construido sobre implicaciones cosmológicas y sobre estructuras rituales arquetípicas, no está interesado, como alguno occidental, en el detalle mitológico de forma narrativa, su forma lógica interna y el contenido temático aparecen juntos en una estructura ideal que incluye mito y ritual en una forma más o menos elaborada, factor por el cual creemos que el comportamiento mito-lógico debe ser profundamente considerado.

La historiografía y las fuentes chinas arcaicas hacen especial énfasis, a través de ideas como la continentalidad o el “imperio del centro”, de un cierto particularismo cultural, destacándose una profunda racionalización confuciana en sus reflexiones, que ha abortado el trasfondo mítico, haciéndolo fragmentario, opaco y poco uniforme. Sin embargo, la pervivencia, y convivencia, todavía hoy en China, como en India, de la espiritualidad y de aspectos de la religiosidad en los ámbitos de la vida social y cotidiana es reflejo de una concepción, diríamos romántica, del Cosmos como un ente activo, animado, dinámico, a partir de cuya idea se establecen una serie de correspondencias simbólicas entre macro y microcosmos. Tal sintonía entre las acciones y las experiencias humanas y el orden cósmico y su imagen o reflejo, es una característica influyente en la religiosidad extremo-oriental, así como en el vedismo indio, donde el ritual y las castas de la sociedad son microcosmos que sintetizan el macrocosmos. La contemplación del universo como algo vivo, orgánico y ordenado, cuyo reflejo correspondiente es el hombre, es una idea presente y profunda en la antigüedad china³, mientras que en occidente parecen haberse desmembrado esos lazos míticos e imaginarios entre la esfera cósmica y la humana, quizá debido, entre otras cosas, a la fuerte secularización ilustrada, que apartó de su redil todo aquello que oliese a ilusorio, imaginario, sugestivo, y a la imposición de la modernidad, con el olvido de un pasado pretendidamente irracional. Es así que algunas pseudo-ciencias, como la

³ El constructo mítico-cosmológico, manifestado a través de arte, la literatura y el ritual, si bien es un referente esencial en el limitado y esclerótico ambiente cortesano, es así mismo, rastreado en la vida cotidiana, urbana y rural, como se puede ver en la morfología de las monedas, en ciertos juegos o en las labores agrícolas, lo cual implica que no estamos únicamente ante una idea erudita, relativamente fosilizada, sino que responde a las realidades socio-políticas, económicas y culturales chinas.

astrología, han quedado como un divertimento supersticioso. A partir de esta constatación, la concepción del origen del mundo y sus habitantes debe convertirse en un referente esencial para comprender el marco cultural y de pensamiento chino, que, visiblemente, influye en el orden cotidiano y social. La visión del mundo, en clave abstracta y racionalizada, propia de los tratados taoístas y de los escritos de raigambre confuciana, compartió, en consecuencia, lugar con una cosmovisión mítico-religiosa tradicional. En las páginas del Daodejing y el Zhuangzi, por ejemplo, reluce el carácter metafísico del dao, al que se alude con evidentes metáforas míticas (madre-agua)⁴, mientras que en los arcaicos compendios de historia chinos, como el Shiji o Memorias Históricas, así como en los manuales cosmográficos, como el Shanhai jing o Clásico de los Montes y los Mares, se aborda de manera singular, en numerosos mitos chinos tradicionales clásicos, la trayectoria de los grandes soberanos míticos, aculturadores y civilizadores, partícipes de la creación y de la consolidación mitológica del mundo. En este sentido, y en función de la convivencia de lenguajes como mecanismos de entendimiento de la realidad y del ordenamiento del mundo, tendremos que abocarnos a comprender el papel de algunos estereotipos fundamentales, como el dao, la polaridad yin-yang o los Cinco Agentes.

La institucionalización oficial de la documentación y la orientación ético-moral de aquella considerada ortodoxa u oficial, solaparon un buen número de narraciones de contornos míticos, adoptando un barniz histórico-racionalista que favorecía los intereses cortesanos. Escritores y literatos humanistas, quienes examinan la tradición mítica, suprimen los elementos e ideas considerados embellecimientos superficiales, divinos o lógicamente imposibles. El confucianismo, con esa suerte de humanismo racionalizante, aunque no puede renegar completamente de principios mítico-religiosos, conectando al soberano con el Cielo y el poder divino abstracto, y el legismo, con su radicalización hacia la razón y la ley estatal, representan un impuesto logos a la mítica popular originaria, si bien el predominio abrumador en China de la tradición, aun solapadamente, ha sido muy evidente frente a la legislación aséptica y el sometimiento a los dictados del confucianismo. En cualquier caso, aquellos esquemas mitológicos que

⁴ El concepto de dao, idea crucial de toda la filosofía y la sabiduría china, posee variados significados en virtud de las diferentes escuelas de pensamiento y los distintos períodos históricos. Analizaremos este ideal en función de su tratamiento como generador-creador en el seno del ámbito taoísta de la antigüedad china hasta la dinastía Han (206 a.n.E.-220), buscando interpretar, así, su significado e imagen simbólica vinculada con antiguos esquemas míticos, plausiblemente neolíticos, y con el pensamiento cosmogónico-cosmológico arcaico. El acercamiento al dao dependerá, por consiguiente, de nuestro rastreo de los vestigios de un lenguaje mítico-simbólico en los motivos abstractos con él vinculados. entre sí.

perviven en la filosofía, lo hacen como visiones materialistas del Universo o en organigramas evolutivos-formativos, de connotaciones cosmogónicas, aunque con principios abstractos y bajo conceptos meramente formales. El saber, de un modo u otro, cobra sentido en la China arcaica cuando ayuda al hombre a entender su cotidianidad y a fijar pautas de conducta que colaboren en hacerle la vida lo más cómoda posible.

El trabajo que a continuación presentamos aglutina la visión idealizada y geometrizada del Cosmos en China y dos aspectos en los que se aclaran buena parte de las pervivencias míticas reseñadas con anterioridad en el seno de algunos de los ideales abstractos más conocidos y valorados dentro del pensamiento chino: dao, yin-yang y los Cinco Elementos (agua, aire, fuego, madera y metal), más correctamente conocidos como Cinco Agentes o Fases. En relación a la conceptualización cósmica, veremos en qué consiste y cómo es el ideal arcaico chino del Universo, topológicamente geometrizable en el cuadrado y el círculo, e identificable, a través de diversos elementos simbólicos y geográficos, como los cuatro orientes y los animales emblemáticos de sus límites, unidos a colores que responden a realidades geográficas vistas desde la mirada local, en la arquitectura civil y religiosa, el cuerpo humano, diversos juegos y calendarios, objetos cotidianos y rituales, tal el caso del Cong y el Bi, o las clásicas monedas, y en recintos funerarios de época del bronce. Los ideales cosmológicos, Sifang o cuatro regiones, en época Shang, donde se reflejan estereotipos transculturales como el centro sacro y refinado, desde donde el emperador conecta el mundo terrenal con el Cielo del gran antepasado Shangdi, o Wuxing (Cinco Fases o Agentes), de época Zhou (1085-256 a.n.E.), con su variabilidad sucesiva y alternante, servirán como justificadores del centralismo del poder político imperial y como mecanismos controladores de las fuerzas centrífugas propias de los reinos feudales y sus intereses. En relación con el complejo concepto de Dao, comenzaremos desglosando la visión metafísica y cosmogónica, en clave abstracta, inserta en la filosofía taoísta, particularmente en los tratados Daodejing y Zhuangzi, entre algunos otros, con la intención de rescatar imágenes míticas arcaicas y universales aquí presentes, y de establecer una abstracta cosmogonía paralela casi perfectamente compatible con una mítica. En este sentido, dao podría estar relacionado, además de a una dimensión racional, a una realidad espiritual, vinculable con una probable deidad femenina ancestral neolítica, de cualidades generatrices (aunque no con el profundo carácter creador judeo-cristiano), así como a una Unidad primordial que da vida (Taiji),

estrechamente asociada a la imagen y la semántica mitológica del Caos. Identificado con la Nada, dao es, desde esta perspectiva interpretativa, un principio cosmogónico que procede a través de emanaciones hipostáticas. Finalmente, en el apartado relacionado con la polaridad primordial Yin-Yang y los Cinco Agentes o Elementos, entendidos como fundamentos reproductores, adivinatorios y cosmológico-reguladores, explicaremos el modo en como la primera derivación del dao, que es la pareja primordial, la polaridad opuesta complementaria de yin y yang (oscuridad-noche / claridad-día, pasividad-actividad, humedad-sequedad, frío-cálido, Cielo-Tierra, etc.), contradicción cósmica radical, responde a la observación y plasmación de las dicotomías básicas, y generalmente cíclicas, de la naturaleza. Su armonización equilibrada e interrelación dinámica como fuerzas cósmicas, míticamente hablando, Cielo-Tierra y las parejas divinas, que en numerosas mitologías antiguas están claramente representadas, como Urano-Gea en Grecia, Geb-Nut en Egipto, Spenta Mainyu-Angra Mainyu en Persia, o los hermanos-esposos Fuxi-Nüwa en China, propicia las Cuatro Estaciones y las Cinco Fases o Elementos de los que todos los seres vivos y objetos están hechos, en el caso que nos concierne, madera, metal, agua, aire y fuego. Tales elementos serán ulteriormente identificados con cada dinastía, sucediéndose o venciéndose entre sí igual que cada gobierno dinástico sustituye, derrotando y sometiendo, al anterior. La concepción de que unos vencen o superan a los otros está, por consiguiente, en la génesis de la idea de que una dinastía puede hacer lo propio con la reinante, asumiendo, por supuesto, emblemas distintivos diferentes a la anterior; por ejemplo, si una asumió el color rojo y el elemento fuego, la que le sustituye será negra y agua, respectivamente, y así hasta completar un ciclo. Las distintas cosmogonías chinas antiguas podrían ser, eventualmente, comparadas, en plausibles analogías, con la teogonía órfica griega o la cosmogonía heliopolitana egipcia del dios Re, pero tal ardua labor deberá quedar, en este caso, emplazada para un futuro ensayo.

Literatura y filosofía. El afloramiento mítico

Una valoración de las fuentes chinas para la antigüedad requiere comenzar por destacar que la literatura clásica confuciana adolece de una extensiva racionalización y burocratización que busca, a través de una base ético-moral fundamentada en la piedad filial y el culto a los antepasados, ordenar y, de paso, controlar el funcionamiento de la sociedad, jerarquizando las relaciones en el seno familiar y entre los diversos sectores sociales. El uso de los textos de la antigüedad como fuente de la mitología presenta, por consiguiente, la dificultad derivada del hecho de que los oficiales chinos promovieron los valores de una cultura intelectual sofisticada, despreciando la influencia de los impulsos religiosos espontáneos, es decir, de los mitos, las imágenes y símbolos del pasado más remoto. Sin embargo, en las diversas fuentes sobreviven y, a veces, se muestran explícitamente, los apuntes míticos de los orígenes y de las hazañas de los héroes de la Edad de Oro. Incluso en el Yijing pervive, por debajo de su famoso empleo adivinatorio, la concepción de las leyes universales que rigen el mundo y cómo éstas se trasladan al modo de gobernar o pensar, en una relación macro-microcósmica sugerente. En obras como el Shijing, escondidas bajo el reflejo de un florido lenguaje poético, se identifican algunos esquemas míticos presentes en una arcaica experiencia mítica, si bien en otros muchos textos de corte poético florece en la superficie la presencia de rasgos y personajes míticos. En otras obras, en general de un fuerte barniz confuciano, como el Shiji, se destaca el papel ordenador de los legisladores arcaicos y el origen mítico, aunque bajo preceptos virtuosos y moralizantes, de sus ejecutores.

La literatura taoísta clásica, por su parte, especialmente el Laozi y el Zhuangzi, además del Huainanzi, nos revela el fondo metafísico del dao, como origen de las cosas, y se establecen en ella sugestivas imágenes que vincularían ese ideal de pensamiento con la madre, el niño o una divinidad originaria presumiblemente de origen neolítico⁵. Sólo en las escasas colecciones más puramente mitográficas (Shanhai Jing), obra de significativos referentes vinculados a la geografía mítica y al ideal geometrizable del Cosmos, encontramos vívido el sentido imaginativo, emotivo e insinuador del mito, un fundamento de la mentalidad china arcaica.

⁵ Algunas imágenes y metáforas, especialmente en el Laozi, evocan la idea abstracta de la materia-madre, la *Magna Mater*, una divinidad, sin nombre conocido, que contiene en su interior la totalidad de los opuestos, la creación y la destrucción, con poderes que impregnan la naturaleza.

Desde el ángulo iconográfico, los repertorios e inventarios de útiles y distintos objetos de la cultura material y su lenta descripción, así como su complicado análisis semántico, que parecen reflejar los ideales míticos predominantes, complementan, desde una óptica simbólica, muchos de los ideales que asoman en las fuentes escritas. La iconografía funeraria, en especial la descubierta en las tumbas de Mawangdui, revela la existencia de un relevante mundo fantástico, paralelo al universo confuciano, humanizado y moralizado, que ha racionalizado los factores mágico-religiosos allí subyacentes. En este sentido, son de destacada relevancia los mencionados bajorrelieves del santuario de Wu Liang, en la provincia de Shandong, datados a mediados del siglo II, el sarcófago en el monte Guitou en Sichuan, también del siglo II, la tumba Yinan, así mismo en Shandong, y la estela funeraria sobre seda de Mawangdui, en la provincia de Hunan, de época Han⁶. En relación directa con los repertorios de imágenes las fuentes arqueológicas han venido desempeñado en las últimas décadas un papel cada vez más decisivo en la constatación de muchos de los modelos cosmológicos teóricos presentes en la antigüedad china. Las excavaciones realizadas desde los años 20 del siglo pasado han sacado a la luz importantes vestigios neolíticos y de la edad del bronce, tanto palacios y ciudades como, sobre todo, tumbas de familias nobles o de funcionarios, así como importantes restos de la cultura material de estas épocas, tanto en cerámica como en hueso o en bronce. Algunos de los hallazgos más relevantes han sido el de la ciudad de Zhengzhou, antigua capital Shang, las sepulturas de Anyang, y las excavaciones de Sanxingdui, que han dado paso a la demostración, entre otras cosas, de la presencia de sacrificios humanos rituales, quizá dedicados a los ancestros o a las divinidades de la naturaleza.

Las fuentes chinas antiguas presentan diversas peculiaridades genéricas que es necesario comentar con relativa brevedad. Una de ellas es la habitual presencia de numerosísimos comentarios y subcomentarios sobre el bastante escaso conjunto de literatura antigua, lo que trae consigo la existencia de variadas interpretaciones ya desde antiguo, factor esencial a tener en cuenta al valorar el corpus textual. A esta singularidad debe añadirse la presencia de diversos autores en algunas obras o de textos de épocas diversas y

⁶ En relación a los repertorios iconográficos es de especial importancia la consulta de Hung, Wu, *Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*, Stanford University Press, Stanford, 1989; James, J., *A Guide to Tomb and Shrine Art of the Han Dynasty, 206 B.C.-A.D. 220*, Edwin Mellen, Nueva York, 1996; Powers, M., "An Archaic Bas-relief and the Chinese Moral Cosmos in the First Century A.D.", *Ars Orientalis*, nº 12, 1981, pp. 25-40; Finsterbusch, K., *Verzeichnis und Motivindex der Handarstellungen: Band II Abbildungen und Addenda*, Otto Harrowitz, Wiesbaden, 1971, y Hayashi, Minao, *Kan dai no kamigami*, Nozokawa, Kyoto, 1989.

distintas entre sí recopiladas en grandes compendios, lo que hace complicada cualquier sistematización de fuentes. Por si esto fuese poco, también la elaboración de las mismas suele dilatarse en el tiempo, dificultando, por consiguiente, la contextualización cronológica. Entre las voluminosas y muy abundantes fuentes existen jerarquías en función de su mayor o menor rango de autoridad para los chinos ya desde antaño. Aquellas de mayor prestigio, como regla de sabiduría y de la vida socio-personal, son las denominadas jing, es decir, clásicos o libros canónicos confucianos, entendidos como la urdimbre fundamental a partir de la cual la cultura arcaica era tejida, y como las artes fundamentales de la civilización. Estos clásicos, Liujing, son cinco, aunque en ocasiones se contemplan seis, denominados por ello Liuyi o Seis Artes. Se trata, sin ninguna duda, del punto de partida de la formación de las líneas maestras del pensamiento chino a lo largo de la historia, aunque reglamentados por la ortodoxia oficial confuciana. Cada uno, por separado, se refiere a algún aspecto vital, individual o social; el Shijing a los sentimientos, el Shujing a los acontecimientos, el Lijing al comportamiento y la actitud ritual, el Yijing al yin y yang así como a las interrelaciones generadoras, y el Chunqiu a las categorías y los títulos⁷. Los clásicos son, por lo tanto, los auténticos custodios de la autoridad, cuyo origen formativo procede desde el carácter ejemplar de los sabios arcaicos míticos⁸. No obstante, con el tiempo, también adquirieron una función política al vincularse directamente con las imágenes de los sabios reyes como ejemplos supremos, pues ofrecían a los gobernantes de la época una impresión indeleble para llevar a cabo un gobierno sabio y benevolente. Por este motivo, en época Han el estado estableció los clásicos como ortodoxia y como un mecanismo para entrenar y reclutar la burocracia. Aunque los clásicos comprenden un grupo heterogéneo de libros con diversos géneros y de diferentes fuentes originales, muchos acabaron incluyendo diversos comentarios antiguos, que terminaron adquiriendo el estatus también de clásicos, aunque menores, como los Anales de Zuo o el glosario Erya, entre otros. En época Han, por consiguiente, se seleccionan, en el marco de una política educacional e intelectual precisa, ciertos textos antiguos que sirviesen para el establecimiento de una filosofía ortodoxa para el Imperio. A través de

⁷ Sobre estas relaciones puede verse Elorduy, C., (trad.), *Chuang-tzu*, edit. Monte Ávila, Caracas, 1991, p. 243; Yinglin, W., *Sanzijing. El Clásico de Tres Caracteres* (Ibáñez Gómez, D., trad.), edit. Trotta, Pliegos de Oriente, Madrid, 2000, p. 83-90.

⁸ Queremos decir con esto que la literatura clásica china, así como la especulación filosófica, aprovecharon un sustrato de rasgos o estructura mítica sobre el que elaboraron sus ideales más característicos. Este mismo proceso ocurre, por ejemplo, en Grecia entre los físicos jonios. Creemos que la razón reflexiona partir de una base mítico-sacra.

un edicto en 136 a.n.E. se oficializan como ortodoxos los jing, cuyo estudio regula la educación de los futuros oficiales de la administración. Esta selección opacó la literatura apócrifa wei y chan que, quizá, fue muy conocida y extendida, aunque nos ha llegado sólo a través de citas o alusiones sueltas. Dicha literatura abordaba temas como yin-yang y las Cinco Fases, los presagios y fenómenos naturales, los ritos religiosos y sus procedimientos, la forma del Universo y el papel de los gobernantes míticos. En 175, bajo decreto oficial de Ling Di, comenzarán a grabarse en piedra estos clásicos para procurar su permanencia eterna y su valor ético-moral. Este proyecto, que dio lugar a los Clásicos en piedra Xiping (Xiping shi jing), culminó en 183, al erigirse los bloques pétreos en frente del salón de lectura de la academia imperial en Luoyang. Unos años después, se proyectó esculpir de nuevo los clásicos en piedra, en concreto, durante la era Zheng shi (240-249), de la dinastía Wei, lo que dio lugar a los Clásicos pétreos en Tres Estilos, o San ti shi jing. Habrá que esperar al siglo IX, en particular al año 837, para ver grabados una vez más, otra vez a través de un decreto imperial, los clásicos confucianos, en lo que se ha llamado los Clásicos en piedra Kai Cheng (Kai Cheng shi jing).

Yijing es la primera obra “pre-filosófica” en China, que reemplaza los caparazones de tortuga y las ramas de aquilea que se usaban en los oráculos y la adivinación, y que en sus orígenes pudo ser (siglo VIII a.n.E.), una colección de textos de signo pronóstico referidos a un ambiente agrícola que, con el paso del tiempo, se combinaron con prácticas adivinatorias llevadas a cabo con ramas. Aunque tradicionalmente ha sido considerada una obra inspirada por parte de los Cuatro sabios, es decir, Fuxi, Zhougong, el rey Wen y Confucio, Yijing es una fuente de sabiduría creada por los escribas de la corte de los Zhou occidentales, conformándose, por consiguiente, como la fuente sobre la que un gran número de comentaristas han establecido contextos de carácter metafísico, moralista y soteriológicos⁹. Sus secciones más antiguas, denominadas Cambios de Zhou, Zhouyi, son pequeños dichos y fórmulas que explican el significado que debe ponerse sobre un hexagrama. Estas partes, conocidas como duan juicio, y yao, líneas, pueden, en efecto, datar del 800 a.n.E. El término Yijing se refiere, en sentido

⁹ Acerca de los comentarios y tradiciones exegéticas del texto es imprescindible Linfeng, Yen (comp.), *Wujiu beizhai Yijing jicheng*, Chengwen, Taipei, 1975. E. L. Shaughnessy cree que debe emplearse el término Zhouyi para referirse a las partes originales del texto, los hexagramas y las relaciones de líneas, y el vocablo Yijing para aludir al texto canónico completo, que incluye, naturalmente, las Diez Alas. Véase al respecto, Loewe, M., *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*, The Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993, (Society for the Study of Early China, University of California, 1994) concretamente, el capítulo I Ching, pp. 216-228.

estricto a los textos de las Mutaciones de Zhou y a las Diez Alas. Es un libro¹⁰ que indaga el curso de los acontecimientos a partir de un método deductivo que parte de la idea de retorno cíclico de las cosas. Su sabiduría radica en saber que existe una ley natural de las mutaciones y cómo actúa para conocer el curso de los hechos. El Yijing reproduce en sus sesenta y cuatro hexagramas, conformados por las combinaciones de líneas quebradas yin y continuas yang, las transformaciones del Universo en su escala macrocósmica y microcósmica o humana¹¹. En él se representa, por consiguiente, la acción de dos fuerzas cosmológicas (liangyi), yin y yang, derivada de Taiji, y representada por una línea partida y otra completa, respectivamente. Su combinación en cuatro posibles modos da lugar a la obtención de los Cuatro Símbolos, los cuales, añadiéndoles yin y yang separadamente, dan lugar a los famosos ocho trigramas o Ba gua. En su seno están, por consiguiente, los principios de la metafísica, la cosmología y la teoría política china, que serán posteriormente desarrollados durante siglos. A través de esta obra se deseaba predecir las diferentes situaciones del Cosmos y regular las acciones personales, particulares o públicas, en relación a las fuerzas primigenias de la naturaleza y sus mecanismos de acción. Los hexagramas se empleaban para explicar los problemas intelectuales de la creación y para mostrar cómo el balance armonioso y equilibrado de los estados cielo-tierra-hombre podía, y debía, mantenerse. Expresan las permutas de las transformaciones en el mundo fenoménico, conformándose como imágenes de estados de cambio.

Aunque su relación con los adivinadores cortesanos Shang y Zhou es evidente, pues las inscripciones sobre hueso y bronce precisan sus resultados oraculares señalados en conjuntos de seis numerales semejantes a los hexagramas, Yijing contiene, en especial a través de las Diez Alas, abundante contenido filosófico y moral, un vocabulario filosófico que provee al chino de una impronta cosmológica como medio de entender el

¹⁰ Yijing es, por consiguiente, un conglomerado de escritos en función de un núcleo primitivo llamado Zhouyi, de época Zhou, que recoge las versiones Lianshan de la dinastía Xia y Guizang, de la Shang, y que sirvieron como guía adivinatoria a la corte Zhou, en concreto en los aspectos de gobierno, sacrificio y poder militar. A este núcleo arcaico se acabó añadiendo tardíamente (siglos III-II a.n.E.), las Diez Alas, comentarios al texto primitivo, que conformaban una rudimentaria cosmología. Sus primeras citas aparecieron en el Comentario de Zuo, Zuozhuan, del siglo IV a.n.E., donde se le percibe como un "manual adivinatorio" que los estadistas consultan a un nivel personal o político. Véase al respecto Prevosti i Monclús, A., (coord.), *Pensamiento y religión en Asia oriental*, edit. UOC, Barcelona, 2005, pp. 78-79; López Saco, J., "La mitología tradicional en la literatura china antigua", *Quincunce*, nº 8, 2004, pp. 31-36, en específico, p. 35.

¹¹ La obra se basa en las representaciones de dos fuerzas polares que, por su dinamismo, dan origen a todo. Su interacción engendradora de los cambios se interpreta como el movimiento incesante de dao. Acerca de los clásicos y la influencia confuciana, véase Román, M.T., *Sabidurías orientales de la antigüedad*, edit. Alianza, Madrid, 2004, p. 360 y ss.

Universo y sus transformaciones. Nada en el Universo es estático, sino dinámica y perpetuamente cambiante; un cambio rítmico, modelado y predecible, aunque no predeterminado, autopetruante, sin fin, impersonal e independiente de cualquier agente o primer motor. Los ritmos del Cosmos están sujetos a leyes fundamentales que aseguran sus transformaciones conforme a ciertos modelos; en cualquier caso, cada ritmo es diferente, aunque todos forman parte de un conjunto orgánico. El Yijing es considerado, en definitiva, como un extenso poema circular, cuya estructuración y temática representan la transformación de las cosas que conforman el Universo, así como la descripción del cambio, presentado como la verdadera imagen de lo real.

El libro Mutaciones de Zhuo, compuesto partir del 800 y, quizá, hasta 480 a.n.E., se compone, estructuralmente, de tres partes: el libro I, donde se describen los hexagramas; el Libro II, "El Material", dividido en dos partes, una sapiencial, con los Fundamentos y las Argumentaciones, y otra formal (La Estructura de los signos y Acerca de la obtención del oráculo) y, finalmente, el Libro III, donde se comentan, brevemente, los hexagramas¹². Estamos, por lo tanto, ante una obra que destaca la idea dinámica del Universo, no concebido causalmente sino de modo sincrónico, con una estructura de tres fuerzas: dao, en términos filosóficos, y el Cielo, desde un ángulo cosmológico idealizado, además del hombre, la vida, en términos antropológicos. Desde esta perspectiva, el Cosmos es una sucesión natural e ininterrumpida de espontaneidades y disoluciones en armonía con dao, con el sentido prístino¹³.

Shujing o Shangshu (Clásico de la Dinastía Shang o de los Documentos), es un armonioso compendio de fuentes distintas encuadradas entre el segundo milenio y el siglo VIII a.n.E. Aunque algunos de sus textos pueden deberse a la época del duque de Zhou, en el siglo IX a.n.E., la mayoría de los que nos han llegado son posteriores. Entendido como fundamento de la filosofía política china, contiene los escritos más arcaicos de la literatura tradicional, pero casi la mitad del texto fue falsificado hacia el

¹² La tradición mítica hizo al héroe-dios Fuxi el inventor de los trigramas a partir de la minuciosa observación de los comportamientos celestes y terrenales naturales, así como de la impronta dejada por las huellas tridigitales de las aves:

"Antiguamente, cuando Fuxi reinaba en el mundo, alzó los ojos para observar los hechos observables en el Cielo, y bajó los ojos para escudriñar los modelos terrestres. Miró con atención las huellas de los pájaros y las bestias salvajes, en conformidad con las variantes terrenales...Fue así cuando inventó los ocho trigramas, con la finalidad de conocer la eficacia de los dioses y sistematizar la multiplicidad de los diez mil seres". Xici, Gran Comentario, sección B, 2, edic. Zhuzi jicheng, Zhonghua shuju, Hong Kong, 1978. Véase acerca de los comentarios insertos en el Yijing, Cheng, A., *Historia del pensamiento chino*, edit. Bellaterra, Barcelona, 2002, p. 237.

¹³ Sobre la estructura de este clásico y su orientación semántica es interesante el artículo de Tiemblo, A., "Aproximaciones a la escatología de la antigüedad oriental I: la China antigua", *Revista de Arqueología*, nº 285, 2005, pp. 36-45, especialmente, pp. 42 y 44.

siglo IV. Es una recopilación de presuntos discursos, sermones, consejos, alocuciones e instrucciones de gobierno que se suelen atribuir a los míticos soberanos de la antigüedad, Yao, Shun y Yu, a sus ministros y funcionarios subalternos, desde la dinastía Xia a los Zhou. Se trata, por consiguiente, de un auténtico manual político, libro de historia y breviario de sabiduría moral que se explicita y se organiza en seis partes¹⁴, en forma de edictos y exhortaciones públicas de reyes y dignatarios. Este clásico de la historia que hoy conocemos es un trabajo editado en el período Han por parte de diversos anónimos racionalistas, un grupo de teóricos políticos que sintetizan episodios antiguos, combinando, de este modo, historia reconstruida desde el inicio de los tiempos, que se cree el reinado de Yao, con materiales míticos reinterpretados. El texto se esquematiza en secuencias cronológicas que corresponden a los cuatro períodos más antiguos de la historia china: Yu shu, Xia shu, Shang shu y Zhou shu. La composición de la obra cubre, así, 81 documentos originales, un material legendario (perteneciente al período de Yao y Shun), otro semi-histórico, de la dinastía Xia, treinta y un libros de época Shang y treinta y ocho de los primeros cinco siglos de la etapa Zhou¹⁵.

Shijing, Libro de las Canciones, está conformado por una colección de poesías escritas en época Zhou, en concreto en el período de Primavera y Otoño, divididas en varios capítulos, Daya, Xiaoya, Guofeng, Zhuosong, Lusong y Shangson, que abarca unos 305 poemas. La temática se estructura en cuatro secciones principales, con ciento sesenta poemas de una de ellas describiendo la vida diaria en trece estados diferentes. Guofeng agrupa composiciones populares de origen presumiblemente campesino, procedentes de quince antiguos principados de época Zhou; Daya y Xiaoya, son poemas cortesanos cuyos contenidos se acompañaban de música y danza, mientras que los elogios o song,

¹⁴ Las Normas o dian, los principios básicos del Estado; los Proyectos o mo, planes gubernamentales; las Exhortaciones (xun), acerca de las actitudes de los altos funcionarios; los Edictos, gao, en donde se recogen los mandaos de los emperadores; los decretos o shi, específicamente para movilizar al ejército y, finalmente, las Órdenes (ming) o prescripciones del Estado. Parte integrante del clásico es el capítulo denominado Hongfan o Gran Regla, primer ensayo filosófico sobre el poder monárquico, y tratado clave para comprender la cosmología y metafísica chinas, así como la idea del Mandato del Cielo y otra serie de conceptos políticos, morales y religiosos básicos del pensamiento chino. En este sentido, los documentos que Shijing reúne se pueden dividir en dos grupos: el de discursos que se retrotraen a época Zhou antigua, y los discursos de propósitos, tratados de principios abstractos de gobierno y descripciones idealizadas de las hazañas de los arcaicos y míticos sabios-reyes. Así pues, en este vasto texto encontramos desde diálogos entre el rey y sus ministros, consejos ministeriales y pronunciamientos reales, hasta arengas en el campo de batalla y privilegios reales conferidos a ciertos individuos.

¹⁵ Véase al respecto, Legge, J., (trad.), *Shu King, the Book of Historical Documents, The Sacred Books of the East*, vol. 3, Londres, 1879, p. 12 y ss. No obstante, los doce capítulos que se atribuyen al reinado del rey Cheng y al tiempo en que el Duque de Zhou actuó como regente, son el núcleo esencial del verdadero Shangshu.

Lusong, Shangson y Zhuosong, son un grupo de cuarenta panegíricos y cantos de sacrificio dedicados a difuntos egregios¹⁶. Finalmente publicado hacia el siglo VI a.n.E., Shijing fue el resultado del trabajo de funcionarios enviados por los reyes a recoger canciones populares, que serían interpretadas posteriormente en palacio y conformarían, así, el núcleo de la composición de la música de corte. Si bien los poemas no son anotaciones históricas en sí mismas, reflejan hechos sociales característicos de los campesinos y soldados. Aunque los orígenes míticos aparecen aquí solapados, la obra es un reflejo de los ambientes sociales, profundamente religiosos, de la dinastía Zhou, y de varias características propias de la vida cotidiana. A pesar de su carácter cortesano y su tono religioso, en el Shijing late el fundamento de la historiografía y la filosofía de corte confuciano, pues los confucionistas trataron el texto como una serie de alegorías directas de los eventos políticos relevantes, como una obra válida para la enseñanza de la política y la diplomacia, además de como un escrito ético, que advierte de aquellas actividades consideradas moralmente cuestionables, si bien es inocultable en él la vida espiritual del pueblo chino arcaico plasmada de forma amable y emocionante.

Lijing, Libro de Ritos o Ceremonias, compendia tratados recopilados por los confucianos entre los siglos III y II a.n.E., aunque sean de épocas muy anteriores. Se trata de una antología ritualística de antiguos usos, anécdotas y prescripciones, y de un auténtico código de conducta que intenta mostrar cuál es el comportamiento adecuado a cada hecho o circunstancia de la existencia humana, señalando la preeminencia del ritual como principio regulador, potestad del rey-sabio, y utilizado para pergeñar el orden cósmico y social¹⁷. Los ritos, li, divididos en cinco grupos, de fiesta, de duelo, militares, de hospitalidad y de alimentación, son expresión de la justicia celestial, una manifestación o testimonio directo de las fuerzas de lo alto. Aunque el término li es traducido usualmente por rito, ceremonia, aquello que es conveniente, indica, también, patrones de conducta en cuanto al uso adecuado de los vehículos materiales, por medio de los cuales se objetivan los valores morales. La obra se estructura en cinco apartados: uno, de discursos genéricos sobre el ritual; otro, sobre las interpretaciones de los ritos más antiguos, en concreto en la sección denominada Ritos de Etiqueta y el Ceremonial;

¹⁶ Acerca de la estructura y temática de esta arcaica antología china es interesante Chen, G., *Poesía clásica china*, edit. Cátedra, Madrid, 2002, en especial, pp. 17-19.

¹⁷ Las instituciones chinas de la antigüedad adquirían su prestigio en función de su vinculación a la normativa natural que señala el Lijing. Sobre este aspecto véase Levi, J., *Los funcionarios divinos. Política, despotismo y mística en la China antigua*, edit. Alianza, Madrid, 1991, pp. 133-134. Sobre la estructura interna de este clásico es interesante Xinzhong, Y., *El confucianismo*, Cambridge University Press, Madrid, 2001, pp. 90-91 y ss., y García Font, J., *Dioses, ideas y símbolos de la China*, edic. Fausí, Barcelona, 1988, en específico, pp. 140-143.

un tercero en base a testimonios de dichos y hechos de Confucio y sus discípulos; un cuarto conformado por reseñas de antiguas ceremonias y, finalmente, un apartado que contiene antiguos aforismos, máximas y proverbios. Liu Xiang (79-8 a.n.E.), dividió el tratado, no obstante, en once categorías de acuerdo a su tema, destacándose los Discursos Comprensivos, Pesos y Medidas, Sacrificios, Vestimentas del Luto y Actividades Auspiciosas. Algunas de estas secciones constitutivas pudieron haberse originado en el Xunzi y en el Lüshi chunqiu. En el Lijing se encuentra la Gran Enseñanza, breve tratado con comentarios canónicos atribuidos a un seguidor de Confucio llamado Zengzi, y se integran el Yili y el Zhouli o Ritos de Zhou¹⁸, cuya temática aborda los rituales cortesanos y las características de la administración de gobierno. Del Lijing acabaron escindiéndose dos capítulos, que se convirtieron en dos libros independientes, Daxue, Gran estudio, y Zhong Yong, Justo Medio, Centro Invariable, que terminaron por conformar, al lado del Lunyu y el Mengzi, los Cuatro Libros de Sabiduría confucianos.

Chunqiu, Primavera y Otoño o Anales del Principado de Lu, es una obra que relata los principales acontecimientos del reino de Lu desde 722 a 478 a.n.E., con una clara intención: operar como correctivo moral. Buena parte de su contenido se refiere a las ceremonias religiosas y de corte, así como a las relaciones diplomáticas entre Lu y otros estados. Aunque presenta diversas notas acerca de los asuntos internos de Lu, el texto contiene también ocasionales recuerdos de inundaciones, eclipses, terremotos y otros prodigios de la naturaleza, de difícil explicación científico-racional. Su carácter lacónico y de difícil comprensión hace que sea menester acompañarlo de sus comentarios canónicos principales: Gongyang, Guliang y Zuozhuan, que han fomentado estudios hermenéuticos muy profundos¹⁹. Es muy probable que estos comentarios hayan surgido de diferentes escuelas de interpretación. Los dos primeros pudieron ser representantes de la escuela de los Nuevos Textos, y el tercero, de la escuela de los Viejos Textos. Los tres, en cualquier caso, comentan, en un tono político y moral, el texto del Chunqiu a

¹⁸ En la sección llamada Liyun o Evolución de los Ritos, se habla del más remoto pasado, cuando el mundo pertenecía a todo, a la Gran unidad (datong), así como de una época algo posterior dominada por reyes míticos arcaicos y sabios llamada xiaogang o Prosperidad Menor. El Zhouli, dividido en seis secciones mayores, es una descripción detallada de lo que debe ser la estructura y organización administrativa del estado de Chu.

¹⁹ Esta serie de comentarios explican el significado del Chunqiu palabra a palabra, en forma de una serie de planteamientos de diversos interrogantes y sus respectivas respuestas, confiriéndole al texto un elevado valor moral.

través de un método de preguntas y respuestas²⁰. En función del léxico confuciano esta obra clásica tendría tres apartados o secciones evolutivas, correspondientes a tres edades en la evolución de la sociedad: de la decadencia, pasando por las postrimerías de la paz, hasta la paz universal definitiva. A pesar de que esta obra es, claramente, una guía confuciana para el orden moral del mundo, desde un punto de vista metafísico introdujo en las enseñanzas confucianas el concepto de yin-yang y sus particulares valencias mítico-religiosas.

Otros textos al margen de los cinco clásicos confucianos, oficiales y ortodoxos, que se conforman como fuentes esenciales para el estudio de la historia, la mentalidad y la mitología de la China arcaica, son el Chuci, Shiji, Lüshi Chunqiu y Shanhai jing. Chuci, Poemas del reino de Chu, es una recopilación de poemas de la antigüedad, de autor o autores desconocidos, aunque alguno de ellos pudo pertenecer a Qu Yuan²¹, que vivió en el siglo IV a.n.E., durante la dinastía Zhou tardía. Se trata de un corpus poético en 17 secciones, con una importante presencia de anécdotas en prosa poética, que muestra una muy palpable conexión con el mundo sobrenatural de los chamanes y con la mitología antigua. Su origen, carácter expresivo y compositivo, no parecen estar, como pudiera creerse, en las canciones populares de este reino. Su edición estándar y oficial se produjo a fines de los Han occidentales²². En general, su contenido trata sobre la mitología y el folclore de la China central, expresando, algunos de sus poemas, una mística aproximación a la vida. Es una obra repleta, por lo tanto, de leyendas, mitos y tradiciones, y está conformada por varias partes significativas: Encuentros con la Pena y el Dolor, La Gran Invocación a las Ánimas, La Pequeña Invocación, Nueve Elegías y, sobre todo, Las Preguntas al Cielo o Cuestiones celestiales, capítulo tres de estos poemas. Este último es un documento mitográfico esencial que, planteado como

²⁰ Véase Loewe, M., *Early Chinese Texts. A ...Op.cit.*, en concreto, p. 67. Algunos fragmentos de estos comentarios han sido traducidos y comentados con mucha solvencia por Malmqvist, G., "Studies on the Gongyang and Guliang commentaries", *BMFEA*, nº 43, 1971, pp. 67-222, y nº 49, 1977, pp. 33-214.

²¹ El erudito Wang Yi, de la dinastía Han oriental, recopilador del Tian wen o Cuestiones Celestiales, afirma que un ministro del estado de Chu llamado Qu Yuan es el autor, pero hoy la crítica moderna tiende a considerar el texto anónimo, fruto de un trabajo colectivo de varias manos, quizá pensadores errantes de los estados de Song y Chu que, reunidos en la academia de Jixia, en el reino de Qi, bajo el patronazgo del rey Xuan (siglo IV a.n.E.), habrían confeccionado el poema en grupo con lo que Qu Yuan no sería más que un adaptador en lugar de un redactor. Quizá Qu Yuan recogió los fragmentos circulantes en la academia y produjo la antología tal y como hoy la conocemos. Al respecto de la polémica sobre la autoría puede verse Jiefu, T., *Qufu xinbian Zhonghua*, Beijing, 1978, pp. 408-410. Sobre algunas fuentes con abundante contenido mitológico es interesante el listado comentado de García-Noblejas, G., *Mitología clásica china*, edit. Trotta, Pliegos de Oriente, Madrid, 2004, pp. 319-336.

²² Entre las ediciones bibliográficas chinas se destaca la de Liangfu, Chiang, *Ch'u tz'u shu mu wu chung*, edic. Zhonghua, Beijing, 1961, y entre las traducciones a lenguas occidentales, las de A. Waley y D. Hawkes.

cuestiones por los filósofos taoístas, recoge un antiguo repertorio de mitos prístinos y otros menores, así como aquellos principales del antiguo reino de Chu. El texto, verdadero catálogo de la antigua mitología china, presenta un formato basado en una sucesión de cuestiones enigmáticas o de adivinanza sacra cuyas respuestas son potencialmente ofrecidas en las preguntas, aunque sean debatibles. Se trata, por lo tanto, de un formato que sería usado por los dialécticos en sus discusiones acerca del origen de las cosas, en especial de las celestiales, debates que girarían en torno a la idea de dónde vienen las cosas, para la cual habría dos plausibles respuestas: nada o nadie las hizo o alguien o algo las generó²³. En este texto, los reyes de Chu se vinculan a la primigenia era de dioses y héroes del comienzo de los tiempos. En íntima relación a este opúsculo se encuentra el Tao yuan, texto aparecido en la excavación de una tumba Han en Changsha, en la región del antiguo reino de Chu, donde se describe el caos que antecede a la creación, como un espacio vacío, húmedo y oscuro.

Shiji o Memorias Históricas, de Sima Qian, del siglo II-I a.n.E., también nombrado Taishigong shu, es considerado como la primera historia sistemática general de China, con cierto valor histórico²⁴, que incluye citas de acontecimientos concretos y biografías de los personajes más relevantes del largo período temporal que abarca desde los inicios míticos hasta la dinastía Han. En ciento treinta volúmenes se recogen biografías de reyes, generales, nobles y grandes dignatarios, abarcando los ámbitos político, económico, geográfico y social, además de mítico-legendario, incluyendo, asimismo, varias tablas cronológicas que fechan los reinados desde el siglo IX a.n.E. hasta los tiempos del autor y del emperador Han Wudi²⁵. En época Han, precisamente, la obra

²³ Véase al respecto Field, S., (trad), *Tian Wen. A Chinese book of origins*, New Directions Books, Nueva York, 1986, en especial en la introducción, p. XIV. Las cuestiones de esta obra pueden ser, en realidad, como ya B. Watson afirmó hace décadas, una especie de libro de contadores de historias míticas que hoy se ven poco claras debido a su carácter más bien críptico. Cf. *Early Chinese Literature*, Columbia University Press, Hong Kong, 1962, p. 246 y ss.

²⁴ Debe entenderse esta afirmación en el sentido de que, a pesar de la evidente parcialidad de los historiadores de la antigüedad china, éstos intentan seguir algunos patrones metodológicos de lo que puede considerarse como crítica histórica, refiriendo cronologías y abarcando diversos ángulos de las épocas tratadas, que van desde los aspectos socio-políticos, hasta los culturales y geográficos.

²⁵ Aunque en Shiji no se incluyen los reinados y hechos destacados de más de cuarenta monarcas de las primeras dinastías, Xia y Shang, el tiempo histórico comienza con Yao y Shun, a los que los primigenios y arcaicos dioses del panteón tradicional se someten. En síntesis, por consiguiente, estamos ante la primera historia dinástica que narra hechos acaecidos entre el gran patriarca chino Huangdi y la contemporaneidad del autor, es decir, unos dos milenios y medio que incluyen recuerdos del neolítico y la edad de bronce. La visión de este larguísimo período plantea un ángulo de reflexión político-moral que servirá de modélico paradigma para las ulteriores historias dinásticas. Es así como en estas Memorias Históricas encontramos evidentes referencias textuales al Shujing y a Mencio, lo que conlleva aires confucianos que subliman las virtudes de los buenos gobernantes y administradores, al igual que ocurre en Shujing. Véase al respecto, Hua, Z., *Relación de las cosas del mundo* (Ning, Y. & García-Noblejas, G.,

adquirió el estatus de ortodoxa, como la verdadera versión de los eventos históricos y como el modelo ideal de escribir la historia antigua. Su autor buscó la aprobación y justificación de los biografiados al vincularlos con los sabios míticos de la Edad Dorada de la antigüedad, Yao, Shun y Yu, es decir, relacionándolos íntimamente con la genealogía divina. Los capítulos de la obra se dividieron en cinco grupos principales: anales imperiales, en doce zhuan de benji; tablas, (diez biao), que ofrecen la concordancia cronológica de los regentes de diferentes estados pre-imperiales y genealogías de familias ennoblecidas; tratados, (ocho shu), referencias históricas sobre aspectos esenciales para el buen gobierno, como la música, el ritual, la astronomía y la economía agrícola; las casas hereditarias (shi jia) más relevantes, en treinta zhuan, historias de los grandes estados pre-Qin, así como biografías de Confucio y de otras personalidades relevantes; y, finalmente, las biografías, setenta zhuan, de figuras prominentes, que incluyen materiales e informaciones históricas de pueblos foráneos como los Xiongnu²⁶. A través de esta obra, en definitiva, Sima Qian confeccionó las premisas ideológicas que han dominado, durante muchos siglos, la historiografía china, en especial la idea de la unidad cultural y política del territorio desde los más remotos orígenes hasta la actualidad. Es muy probable que el autor haya usado abundante material mítico de la tradición oral popular para escribir el monumental trabajo, debido, quizá, a la notable ausencia de fuentes escritas a principios de la dinastía Han oriental. En último caso, no obstante, no debió aceptar cualquier mito recibido de la tradición oral, sino que seleccionaría sólo aquellos que quería reformular en su obra.

Lüshi Chunqiu es una obra colectiva de orientación sintética compilada en época Qin por Lu Buwei, ministro del afamado primer emperador. Forma parte de un debate de la corte sobre cómo debía ser la ideología estatal de Qin. Este trabajo, muy bien organizado, contiene grandes pasajes sobre diversos temas, como la música y la agricultura. Se divide en tres secciones mayores, denominadas chi, lan y lun. En la primera, encontramos algunos capítulos dedicados a cada una de las cuatro estaciones; en la segunda, se hace referencia a los trigramas y hexagramas, tal y como son tratados en el Zhouli; y en la tercera sección, se mencionan algunas analogías existentes entre la

trads.), edit. Trotta, Pliegos de Oriente, Madrid, 2001, pp. 200-201, y Allen, H.J., (trad.), *Ssuma Ch'ien's Historical Records*, The Journal of the Royal Asiatic Society, Londres, 1894, en especial, pp. 5-27.

²⁶ Algunos documentos de estado, tales como los edictos imperiales y los reportes de los oficiales, pudieron ser incorporados en la compilación inicial de Sima Tan y Sima Qian. En cualquier caso, serían empleados al lado de genealogías y diversas tradiciones locales de carácter oral. La división de capítulos fue adoptada en las historias dinásticas subsiguientes, como Hanshu. Puede verse al respecto, el glosario comentado en Loewe, M., *Faith, Myth and Reason in Han China*, Hackett Publishing, Cambridge, 2005, p.214.

naturaleza y la sociedad. Reúne varios ejemplos, por consiguiente, de cómo en el período de los Reinos Combatientes se quería introducir el reinado de un armazón cosmológico, enfatizándose que el gobernante, que llega a ser como el Cielo, trae orden al Universo, y el sabio es capaz de asumir internamente el Cosmos y así entenderlo. Al igual que los demás clásicos su lectura permite interpretar los signos de la naturaleza y traer orden al mundo, pues su texto, como el de los demás, está armonizado con el Cielo. En términos generales, Lüshi chunqiu es una verdadera enciclopedia de conocimientos²⁷.

Shanghai jing, cuyo corpus textual de geografía mítica fue reunido en el período Zhou tardío y en época Han a partir de una variedad de fuentes de distinta época y origen, es un trabajo anónimo de transcripción mixta donde se reconocen las manos de, al menos, dos copistas. La función de este documento como texto mítico, cuya datación puede oscilar entre el siglo III a. C. y el I de nuestra era, es doble: presentar y explorar el mundo conocido, montañas y lagos, con sus respectivas flora, fauna y elementos religiosos, y aquel imaginado por los chinos del período clásico, y mostrarlo en su alcance mítico-geográfico, etnográfico y de historia natural, reuniendo y preservando, en última instancia, un gran repertorio de narraciones míticas de diversos lugares, sin esconder las variedades, contradicciones y enigmas propios de los relatos mitológicos, especialmente de aquellos de la periferia, allende el centro civilizado. En esta *descriptio mundi*, sus compiladores partieron de la idea de concebir la tierra dividida en tres rectángulos concéntricos: un territorio central, los cuatro mares, y un territorio salvaje que se extiende desde la orilla de los mares hasta límites indeterminados²⁸. La presencia en el texto de informaciones médicas populares y prácticas adivinatorias pudo motivar que en época Han fuese concebido como un manual de prodigios, aunque sin dejar de ser también admirado como un texto geográfico serio. Modernamente, sin embargo, haya sido catalogado como un recuerdo de exploraciones, un texto chamánico y hasta un conjunto de normas secretas de los fangshi Qin y Han. Si bien ilustra cómo se imaginaba el chino antiguo de la llanura central el mundo exterior, la obra pudo conformarse, del mismo modo, como una descripción e interpretación de un antiguo sistema calendárico y sus ritos inherentes. Su carácter de compendio mítico-geográfico

²⁷ La única traducción completa a lenguas occidentales por nosotros conocida es la versión alemana de R. Wilhelm, titulada *Frühling und Herbst des Lü Bu we; aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert*, Eugen Diederichs, Jena, 1971 (1ª edición, en 1928).

²⁸ Acerca de esta distribución cosmográfica es interesante Fracasso, R., "Teratoscopy or Divination by Monsters: Being a Study on the Wu-tsang Shang-ching", *Hanxue yanjiu*, 1, 2, 1983, pp. 657-700.

libera, excepcionalmente, a esta obra, de la tendencia de todas aquellas que emplean el mito con el propósito de justificar ideales filosóficos, ceremonias rituales, ideales teórico-políticos o intereses historiográficos.

El texto describe casi 450 montañas relacionadas con viajes o progresiones, empleando, de este modo, un método semejante al usado en las cosmografías del Renacimiento y las insulares, que organizaban listas de prodigios, maravillas y curiosidades en relación al lugar en el que se encontraban²⁹. Este hecho implica que el clásico es una prescripción o modelo de las representaciones de acciones que organizan el espacio, modelo cuyo propósito es imponer la autoridad sobre el territorio, tal y como hará Yu domeñando la inundación. El relato geográfico del Hai jing o Clásico de los Mares, está repleto de trazas físicas de batallas en las que antiguos gobernantes, de porte divino, habían establecido un mundo ordenado al derrotar en combate a rebeldes y monstruos. El mundo de las secciones externas de la obra retrata cadáveres mutilados que son el reverso sangriento de las tumbas de los sabios y de sus grandes y admiradas obras.

El origen del texto y de sus reseñas mitológicas y folclóricas, pudo haber estado, según algunos críticos, en la proliferación de notas que explicaban las ilustraciones, mapas y pinturas de los lugares que son listados³⁰. En concreto, se ha mencionado que el texto derivaría de las representaciones de seres espirituales que usaban los chamanes del reino de Chu. Los primeros cinco capítulos conforman la parte más antigua, mientras que los capítulos del seis al trece pertenecen, casi con total seguridad, a la época Han, después del año 6 a.n.E. Los capítulos catorce al dieciocho son añadidos posteriores, del siglo IV.

Otras fuentes mitológicas antiguas dignas de destacarse, aun someramente, son las Crónicas de los Diez Continentes, Shizhou ji, atribuida a Dong Fangshuo, de época Han, y de inspiración taoísta, que está ordenada al modo de una cosmografía mítica del Universo; el Soushen ji, Historias de Espíritus y Deidades, compilada tardíamente por Gan Bao en los siglos III o IV, donde abundan textos sobre mitos arcaicos de variado tipo, y Diwang shiji o Genealogías Históricas de los Emperadores y de los Reyes, compuesta originalmente por Huangfu Mi en el siglo III, y cuya abundante información mitológica destaca respecto a los primeros soberanos míticos.

²⁹ Véase Dorofeeva-Lichtmann, V.V., "Conception of Terrestrial Organization in the Shan Hai Jing", *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, n° 82, 1995, pp. 57-100, en especial, pp. 58-60 y 55-86.

³⁰ El conjunto de ilustraciones más relevantes es el hecho por Zhang Sengyou en el siglo VI, que incluye casi 250 representaciones en diez zhuan. Véase Loewe, M., *Early Chinese Texts...Op.cit.*, especialmente, p. 362.

Obras confucianas relevantes, aunque más centradas en aspectos morales y con menos contenidos míticos y cosmológicos visibles son los Cuatro Libros de Sabiduría, Sishu, el compendio canónico confuciano, de variado contenido y de origen bastante heterogéneo, que conforma la base teórico de los exámenes imperiales del funcionariado. Se destacan las Analectas o Lunyu, anotaciones de las enseñanzas de Confucio reflejadas en forma de anécdotas, axiomas o conversaciones, el Mengzi, que recopila las conversaciones del autor con sus contemporáneos y discípulos y las de éstos con los señores feudales de la época, a los que servían de consejeros; Zhongyong, Centro Invariable, o Doctrina del Medio, de Zi Si, que se fundamenta en la idea de que el sabio verdadero se mantiene en una posición centrada gracias a su integridad moral que le distingue del común. Este punto fijo moral es aplicable al espacio-centro, como al tiempo inamovible e invariable, en función de que el hombre posee un dao otorgado por el Cielo, aunque no sin condiciones³¹; y, finalmente, Daxue, Gran estudio, de Zeng Zi, que establece la necesidad del auto-cultivo moral como necesidad para garantizar el orden en uno mismo, la familia, la sociedad y el Estado. El objetivo básico de este último consiste en el cultivo de la naturaleza racional, que todo ser humano recibe del Cielo, en la educación y renovación de los pueblos, y en la búsqueda del bien supremo o fin último al que los hombres deben dirigir sus acciones para alcanzar la perfección. Al margen de estos cuatro compendios también Xunzi, obra de influencia legista y taoísta, es relevante como tratado teórico racionalista.

Entre las fuentes de influencia “taoísta”, que son extremadamente numerosas, se destacan las clásicas, Huainanzi, Daodejing, Zhuangzi, Liezi y Wenzhi, además de otras varias que, de un modo u otro, son pertinentes para la comprensión del pensamiento mítico y filosófico chino arcaico, y a las que haremos alusión de modo conciso.

Huainanzi fue compilado en el período Han antiguo, hacia 139 a. C. por el rey de Huainan, Liu An, que gobernó entre 170 y 122 a.n.E., y por su séquito de eruditos de corte taoísta. Esta obra, donde los mitos están usualmente completos, incluso con historias detalladas, fue atribuida a los eclécticos, una escuela de pensamiento que combinaba diversas filosofías y que floreció durante los tiempos pre-Qin. Comprende tratados sobre el dao, los cielos, la tierra, el arte del estado, las estaciones, estrategia militar y diversos asuntos humanos, conformándose como una síntesis Han de cosmología, ética confuciana, doctrinas legalistas acerca de las tareas estatales, y varios

³¹ En la parte central de este libro se tratan variadas circunstancias y situaciones que se plantean en el marco de los seis puntos fijos del universo según la cosmología china.

puntos de vista taoístas. A pesar de que contiene antiguos mitos, anécdotas históricas de carácter didáctico y reseñas astronómicas y topográficas, el texto se centra en remarcar, primordialmente, las condiciones precisas para obtener un perfecto orden socio-político, que deriva del gobernante perfecto³². Bajo esta premisa, que remite a un utopismo político, el gobernante es controlado y limitado por los mismos modelos que gobiernan el mundo natural, a través de la puesta en práctica del ganying; es decir, el estímulo o respuesta, la “resonancia”. Este texto, de carácter discursivo más que interrogativo, se acerca a una conceptualización del mundo por parte de la filosofía natural a partir de un material mítico tradicional³³, y es un claro exponente de la filosofía Huanglao, vinculada con el particular modo taoísta de concebir el gobierno y ejercer el control imperial a través de la no intervención, porque la artificialidad, en especial la moral, esclaviza al hombre y lo ata al tradicionalismo, que es inferior a la naturaleza, a la “conciencia”. Huainanzi expone el origen de todo como un despliegue desde un caos entendido como fluido vitalizante, un estado amorfo inicial, en el que dao comienza engendrando qi³⁴, soplo primordial y, a partir de éste, a través de operaciones binarias, aparecen Cielo y Tierra, yin-yang y las Cuatro Estaciones, cuyas interacciones propician las Diez Mil Cosas³⁵. En algunos de sus capítulos, en especial el cuarto, descrito como un exponente de geografía mítica, se describe el Universo en términos sistemáticos, verificables y cuantificables, aunque tal descripción descansa sobre sólidas fuentes de fábulas y de materiales del folclore, es decir, sobre la inagotable imaginación mítica. Los fenómenos, distinguidos cuantitativa y cualitativamente, serán, así, concentraciones o dispersiones de las interacciones de qi y yin-yang. Los rangos de acción de este

³² Puede verse en relación con esto Wallacker, B., *The Huai-nan-tzu, Book Eleven: Behavior Culture and the Cosmos*, American Oriental Society, New Haven, 1962.

³³ Se sigue aquí un método semejante al observado en los trabajos de los filósofos romanos. En Huainanzi se hacen palpables, asimismo, algunas de las enseñanzas de los fangshi acerca de la forma de gobernar, la estrategia militar, las artes de la longevidad, la cosmología y la teoría del cambio. Intenta plasmar una cosmología de tendencia racional aunque siguiendo los patrones religiosos chinos tradicionales. En cualquier caso, al lado de Chuci y Shanhai jing, forma una trilogía textual con una gran cantidad de narraciones relativas a antiguos mitos o personajes míticos.

³⁴ Las Cinco Fases representarán las variadas formas que la energía cósmica qi adquiere cuando circula a través del mundo. Véase, por ejemplo, Kohn, L., “Cosmology, Myth, and Philosophy in Ancient China: New Studies on the Huainan zi”, *Asian Folklore Studies*, vol. 53, 1994, pp. 319-336, en concreto, p. 327.

³⁵ Esta síntesis de especulación antigua establece, en el despliegue de la realidad múltiple, un doble proceso de formación con mutación (zaohua). En el texto se narra el origen del Cosmos y su evolución siguiendo una concatenación de oposiciones binarias desde la unidad de dao y el qi original, conformándose un tejido correlativo según el cual todo está previsto con antelación y, por el cual, a través de analogías, afinidades y resonancias, ganying, se explica toda la fenomenología natural. Según este presupuesto, el sabio-rey ideal es el eje del Universo creado. Al respecto del significado cosmogónico de Huainanzi es recomendable Le Blanc, Ch., *Huainan Tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought*, Hong Kong University Press, Hong Kong, 1985, pp. 15-16 y ss.

compendio de pensamiento taoísta comprenden el mito, la proto-ciencia, el misticismo y la filosofía, con la intención de promover un modo de gobernar de acuerdo a las reglas de la naturaleza. En sus veintiún capítulos, en los que se mezclan elementos de mitología y algunas ideas filosóficas de su tiempo, se habla de los problemas de la naturaleza humana y de las condiciones de su existencia dentro de un contexto universal, cuyo principio es dao o el orden de la naturaleza.

Daodejing o Laozi parece el resultado de una compilación del pensamiento de varios autores y la elaboración de materiales de tradición oral por parte de una escuela a lo largo de varios años, concretamente hacia el siglo IV a.n.E. Este texto, poético y místico, altamente interpretativo en función de su lenguaje críptico, parece que estaba destinado a ser contado y memorizado, tal y como era común en algunas agrupaciones religiosas, lo que significa que su rítmica repetición generaría una especie de fuerza mágica³⁶. Su forma final pudo deberse a escritos previos hechos por ermitaños que reflexionaban acerca del individuo. El texto tardío que nos ha llegado, establecido entre los siglos II y III por los eruditos comentarios de Heshang Gong y Wang Bi, tiene 81 estrofas divididas en dos partes: aquellas de la Vía o dao y las de la virtud (de), cuyo orden es invertido en el manuscrito de Mawangdui³⁷. Se nos presenta como un conjunto de poemas rimados, cadenciosos, concisos y con un estilo simple, directo pero oscuro, y con un sentido variado. El pensamiento que aquí se destila procede de metáforas, aforismos y comparaciones, destacándose cómo las cosas acontecen por sí mismas, de manera natural, operando la inmanencia. En un plano social este es un tratado de política, que pretende recomendar, no establecer, reglas ni prohibiciones, pues éstas son fuente de desorden al contravenir la regulación natural. En este sentido, Laozi³⁸, como

³⁶ Véase, acerca de las corrientes del taoísmo, Robinet, I., *Histoire du taoïsme des origines au XVI^e siècle*, edit. Le Cerf, París, 1991, p. 36; de la misma autora, *Lao zi y el Tao*, J.J. de Olañeta edit., Palma de Mallorca, 1999, pp. 13-16, al respecto de la estructura y lógica internas del tratado.

³⁷ Las copias en seda halladas en la tumba Han de Mawangdui presentan ciertas variaciones estructurales significativas: el orden es inverso al habitual, primero el libro del de y luego el del dao, y no existe división en capítulos. Es probable que el texto haya circulado de este modo en la antigüedad. La estructura de la obra en breves sentencias podría haber servido, con independencia de su convencional división en dos partes, como temática de meditación y reflexión, convirtiéndose, de este modo, en un breviario casi sólo para iniciados. Véanse el prólogo e introducción de Suárez, A.-H. (trad.), *Lao zi. Libro del curso y de la virtud*, edit. Siruela, Madrid, 1998, en especial, pp. 9-19. Además de este texto y el conocido de las versiones tardías, debe mencionarse el Laozi de Guodian, escrito sobre tablillas de bambú, en el cual las doctrinas cosmológicas están presentes sólo de forma embrionaria. Véase al respecto, Preciado Idoeta, I., *Tao Te Ching. Los libros del Tao*, edit. Trotta, Madrid, 2006, en especial, pp. 19-21.

³⁸ Laozi, primer y más antiguo nombre del tratado, responde a su presunto autor, sobre el que se ha debatido mucho. Sigue sin estar claro, aunque es la postura más argumentada, si Laozi fue un personaje real, un tai chi o cortesano funcionario de los archivos históricos que vivió en época Zhanguo (475-221 a.n.E., es decir, Reinos Combatientes), y que convierte en ideal, en ficción, a un personaje anterior, del

Zhuangzi, muestran un pensamiento naturalista opuesto al confuciano, caracterizado por un ritualismo humano y cultural, como ocurre, por ejemplo, con Mencio o Xunzi. Aunque el texto es adaptable, por lo tanto, a las necesidades políticas, filosófico-religiosas y hasta personales, su objetivo es solucionar el desfase entre el dao humano, con su desorden, anarquía y conflictos, y el natural o celeste, armónico, equilibrado y ordenado. Representa, de este modo, la continuidad y la identidad, al estilo de las resonancias entre el mundo natural y los hechos humanos del Yijing, entre el orden natural y el humano.

La finalidad del Daodejing es entender la esencia última, y a la vez, primera, el poder supremo e inefable que está detrás de todo lo fenoménico y formal: dao, entendido como vía verdadera, como principio absoluto origen del Universo, con el que el gobernante debe identificarse para provocar el orden espontáneo. Desea captar la naturaleza del principio que crea y engloba todo y que es indefinible, indecible y sólo cognoscible a través de la intuición mediante una repentina iluminación. En este sentido, dao o camino del Cosmos se relaciona con el necesario equilibrio cósmico, que es resultado de la interacción de fuerzas opuestas pero complementarias. Para no alterar ese equilibrio armónico es imprescindible la no-acción (wuwei), la no interferencia en el devenir de las cosas para seguir de acuerdo con la ciclicidad natural que deriva de la interpenetración de contrarios.

Zhuangzi, llamado también Nanhua Zhenjing o Libro Canónico Verdadero del País de las Flores del Sur, obra homónima de Zhuangzi, supone, con el Laozi, una nueva vía en el pensamiento chino frente a la ética confuciana y al racionalismo utilitarista de Mozi, que inicia un nuevo modo de pensar filosófico en la época de los Reinos Combatientes, en la que dao, al realidad como totalidad unitaria, y los dao, fragmentaciones parciales de esa realidad que está en todas las cosas constituidas, y que en la literatura taoísta pueden ser simbolizados por la música, son la base fundamental. Esta obra heterogénea, compilación de pequeños escritos, confeccionados con una prosa elegante de gran

período de Primavera y Otoño. Con independencia de esta polémica, Laozi, como Lao dan, se diviniza y aparece formando parte de una trinidad suprema del taoísmo: yuanshi tianzun, taishang daojun y taishang laojun, trinidad que sería emanación de dao, semejante, pues, a las hipóstasis neoplatónicas. Véase al respecto, Sima Qian, *Shiji*, cap. Lao zi Han Fei lie zhuan, tomo VII, vol. LXIII, pp. 2139-2144, de la edición Zhonghua shuju, Beijing, 1972. Acerca de la divinización de Laozi es fundamental Seidel, A., *La divinisation de Lao-Tseu dans le taoïsme des Han*, École Française d'Extrême-Orient, París, 1969, pp. 88-89 y ss; Robinet, I., *Lao zi y...* *Op. Cit.*, p. 12 y ss. Robinet señala cómo desde el siglo IV a.n.E. se perfila un mito cosmogónico que hace de Laozi un *Makanthropos* u hombre cósmico, del que, como Osiris o Pan Gu, surgen todas las cosas del mundo. Véase, asimismo, Preciado, I., *Las enseñanzas de Laozi*, edit. Kairós, Barcelona, 1998, en especial, pp. 36-37 y 144.

calidad literaria, no fue, muy probablemente, escrita por un solo autor. Tal y como hoy la conocemos, como herramienta para recorrer el sendero del dao, partiendo de su intuición genérica, natural y espontánea, Zhuangzi consta de treinta y tres capítulos, divididos en tres secciones: la primera, de siete capítulos, Neipian³⁹ “interiores”; la segunda, de quince, con nombre de “exteriores” (Waipian), y la tercera, con los once restantes denominados misceláneos o Zapian. Entre las secciones o capítulos externos y aquellos misceláneos de la obra, la crítica moderna ha destacado la presencia de materiales primitivistas, sincréticos, colecciones heterogéneas de fragmentos y materiales de la escuela de Yang Zhu, del siglo V a.n.E.

Este trabajo, que como el Huainanzi, parece ser un producto vinculado con la escuela de pensamiento filosófico Huanglao⁴⁰, es más psicológico y filosófico que el Laozi, un tanto cosmogónico al “estilo” pitagórico o de Anaximandro, y recoge una tradición mítica clásica subvertida con propósitos polemizantes y satíricos, bajo una nueva mitopoeía y con nuevos mitos empleados con determinados fines concretos. En este sentido, es notable el empleo de Huangdi para establecer la diferencia entre lo instintivo y sin forma, como el orden más elevado de la existencia humana, y lo civilizado, artificio humano. El Zhuangzi⁴¹, catalogado como escepticista y relativista, podría vincularse a la tradición de las Elegías de Chu, Chuci, que pudieron provenir del chamanismo de la China meridional⁴². En la obra, en síntesis, se plantea que en el mundo fenoménico existen dos polos complementarios, yin y yang, y que la realidad no es única y verdadera, sino multidimensional, de ahí que el modo de conocer debe ser intuitivo, espontáneo, sin intervención del intelecto. La espontaneidad (ziran), y no forzar las acciones, implican adaptabilidad y flexibilidad, fluidez. Siguiendo esta forma

³⁹ El padre Elorduy, en *Chuang-tzu... Op.cit.*, p. 5 y ss, siempre creyó que sólo los Neipian fueron producción propia del autor, mientras que los demás lo serían, muy probablemente, de sus discípulos, pero nunca del maestro. Asimismo, advierte que, sea o no la obra del siglo III a.n.E., como hoy cree la mayoría de la crítica especializada, ésta fue bastante más extensa, como sugieren Sima Qian y el Hanshu. Según el Hanshu (30, p. 1730, edic. Zhonghua shuju, Beijing, 1983-1987), el Zhuangzi contenía 52 capítulos en su forma original. De hecho, uno de sus comentarios principales, el de Sima Biao, del siglo III, cuenta con ese número, aunque otros (Xiang Xiu o Liyi), emplean un número que varía entre 27 y 35 capítulos. En cualquier caso, las redacciones que sobrevivían en el período Tang fueron reemplazadas por una versión muy popular y conocida, la de Guo Xiang.

⁴⁰ Véase al respecto, Roth, H.D., “Who Compiled the Chuang tzu?”, en Rosemont, H.Jr. (edit.), *Chinese Texts and Philosophical Contexts*, edit. Open Court, La Salle, Illinois, 1992, pp. 79-128.

⁴¹ Zhuangzi autor no está asociado a ninguna leyenda particular que lo magnifique míticamente. De él poco se sabe, además de su nombre: quizá vivió en el norte de China, en el principado de Wei o en el de Song, a fines del siglo IV a.n.E. Véase Schipper, K., *El cuerpo taoísta*, edit. Paidós-Orientalia, Barcelona, 2003, p.267.

⁴² Véase Robinet, I., *Histoire du taoïsme... Op.cit.*, pp. 42-43 y ss; Cheng, A., *Historia del...Op.cit.*, concretamente, pp. 100-101.

de captar la naturaleza es el modo de recrearse en el origen de las cosas al crear un vacío de pensamiento, que se logra, naturalmente, por mediación de la meditación.

Liezi o Zhong Xu Zhen Jing “El Verdadero Canon del Vacío Perfecto”, es un trabajo en ocho secciones, hoy considerado, como mínimo, dudoso, sino espurio, de cronología cercana al siglo IV y atribuido a un filósofo taoísta de época Qin prácticamente desconocido, llamado Lie Yukou⁴³ o Liezi. Este texto, de literatura legendaria más que mitológica, elabora, sistematizando y comentando, las ideas de Zhuangzi, reinterpretando viejos ideales tradicionales a través de algunos mitos y leyendas populares. En sus páginas, de evidentes influencias budistas, pero también taoístas (salvo la sección séptima, que se encuentra bajo el nombre del filósofo Yang Chu), se nos presenta el devenir de la naturaleza y de la vida del hombre como algo meramente mecanicista determinista, sin libertad, debido a la presencia de un destino inexorable. Sus materiales, anecdóticos y alegóricos, muchos de ellos en forma de diálogo, combinados con exposiciones filosóficas, fueron escritos desde un punto de vista místico.

Wenzi⁴⁴, por su parte, pudiera ser una compilación de ideas hechas por algún discípulo de Laozi, quien partiría de una elaboración detallada de las enseñanzas del Daodejing a partir de una serie de supuestos discursos del propio maestro. Aunque la referencia más antigua a esta obra se encuentra en las Memorias Históricas de Sima Qian, su prestigio se cimentó mucho más tarde, en época Tang, cuando recibió el título honorífico Tongxuan zhenjing o Escritura de la Verdad sobre la Comprensión de los Misterios. Este pequeño opúsculo, enraizado por su temática y esencia, en las grandes obras taoístas, Laozi, Zhuangzi y Huainanzi, es un auténtico compendio de saberes populares en forma de proverbios y aforismos⁴⁵, en donde se describe la corrupción y la degeneración humanas, tanto desde un punto de vista social como individual, hasta el punto que, tan antiguamente como en la dinastía Zhou, ya se había perdido la pureza, la simplicidad prístina de dao.

⁴³ Hoy parece identificarse el texto, aun sin gran seguridad, con un no menos oscuro personaje del siglo IV, de la dinastía de los Chin occidentales (siglos III-IV), denominado Chang Chan. Véase López Saco, J., “La mitología...*Op.cit.*, p. 34. Eva Wong, no obstante, apelando a la mención de Liezi en el Lüshi Chunqiu y al hecho de que su biografía no se incluyó en el Shiji de Sima Qian, cree que el autor pudo vivir en el Período de Primavera y Otoño como ciudadano del estado feudal de Cheng. Cf. Wong, E., *Lie-Tse. Una guía taoísta sobre el arte de vivir*, edit. Edaf, Madrid, 1997, pp. 15-16 y ss.

⁴⁴ Una buena edición en español es la de Cleary, T., *Lao Tse. Wen-Tzu. La comprensión de los misterios del Tao*, edit. Edaf, Madrid, 2001.

⁴⁵ Cleary, T., *Lao Tse. Wen-Tzu...Op.cit.*, en nota previa, p.17 y ss.

Algunas otras fuentes, también de cierta relevancia para comprender la conformación del tejido cósmico chino arcaico o la participación de los más renombrados héroes-sabios, reyes arcaicos de la extinta Edad Dorada, son Huangdi neijing, Xinyuan benji y el Hanshu.

El Canon Interno del Emperador Amarillo, Huangdi neijing, es una obra, quizá del siglo I a.n.E., que se refiere a la urdimbre cósmica que “procrea” yin y yang y los Cinco Agentes, haciendo énfasis especial en las correlaciones entre el macrocosmos, que representa el mundo natural, y el microcosmos del cuerpo humano, añadido al ideal del estado imperial Han. En este tratado de medicina tradicional se explican, en forma dialogada, los diversos fenómenos fisiológicos y patológicos en clave cosmológica, y se expone, por vez primera, cómo funciona la circulación de la sangre. Los Anales Básicos de Xinyuan son una biografía del Emperador Amarillo que fue escrita o compilada por un taoísta de época Tang. La biografía de Huangdi, aquí Xinyuan (Xuan yuan, *vid infra*), nombre que debió pertenecer originalmente a una divinidad primigenia sombría, es modelada a partir de las biografías oficiales de los emperadores, que eran materia común de la historia tradicional de época Han. Huangdi lleva a cabo una visita real por su reino con la esperanza de hallar la sabiduría en otros, en esta ocasión, en un dios llamado la Bestia de la Marisma Negra, concededor de los misterios cósmicos, gracias al cual obtuvo el esquema del Universo y reafirmó su poder político:

“El emperador fue a realizar un viaje de inspección. Hacia el este llegó al mar. Subió al monte Huan. En la orilla del mar encontró a la Bestia Sagrada del Pantano Negro, con la que pudo hablar y entender la naturaleza de todos los seres vivos. Había allí un total de 11520 clases de almas errantes que habían sufrido una metamorfosis...”⁴⁶

Hanshu, Historia de la Dinastía Han anterior, de Ban Gu, es el “padre” de las historias dinásticas en China. En cien capítulos cubre el período que va desde el acceso al trono Han de Liu Bang-Gaozu (206 a.n.E.), hasta la interrupción dinástica llevada a cabo por Wang Mang. La historia está dispuesta en cuatro grupos de capítulos: aquellos de los anales imperiales⁴⁷, los de las ocho tablas, los de los diez tratados y, finalmente,

⁴⁶ Yun chi qiqian, *Siete Tomos del Estante Turbio, Xinyuan benji*, 100, 23a-b., edic. Sibu congkan, Zhang Yuanji, 1919 / 1934-36.

⁴⁷ Los doce capítulos correspondientes a los Anales Imperiales han sido traducidos al inglés por Dubs, H.H., en *History of the Former Han Dynasty*, Waverley Press, Baltimore, 1938-1955. Otros sueltos pueden revisarse en Hulsewé, A.F.P. & Loewe, M.A.N., *China in Central Asia*, E.J. Brill, Leiden, 1979.

aquellos de las biografías, que son unos setenta zhuan. Al conjunto, no obstante, hay que incluirle una serie de relatos acerca de pueblos foráneos. Se trata de un género de historia escrita o zhi, es decir, tratados o monografías inventadas en época Han y dedicadas al camino de Cielo y Tierra, al orden cósmico-social, verificado a través de la resonancia entre Cielo y hombre y manifestado en fenómenos anormales en el Universo, y a las catástrofes que se consideraban causadas por desórdenes en el gobierno en función del modo de reinar. En esta obra, en especial en el Wuxing Zhi, Tratado de las Cinco Fases (a veces poderes, energías-qi, posiciones-wei), inserto en ella, se representa una compleja cosmología formulada por grandes teóricos como Dong Zhongshu, Liu Xiang o Liu Xin, todos de época Han⁴⁸. Su estructura derivó del ya mencionado Hongfan o Gran Plan del Shangshu, incorporando la teoría de las Cinco fases a una cosmología Tierra-Hombre-Cielo, de modo que los casos de presagios que aquí se presentan se correlacionan dentro de esos tres reinos o esferas de acción.

Algunos zhuan han sido traducidos, igualmente, por Watson, B., en *Courtier and Commoner in Ancient China: Selections from the History of the Former Han by Pan Ku*, Columbia University Press, Nueva York, 1974.

⁴⁸ Véase al respecto, Wang, A., *Cosmology and Political Culture in Early China*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, en específico, p. 130.

El pensar mítico en China

En el ámbito del pensamiento chino, algún autor ha querido distinguir tres tendencias más o menos claras: un pensamiento individual o arte de la serenidad, de carácter naturalista y con ribetes místicos, en donde se encuadraría todo aquello que englobamos bajo el término taoísmo, así como el budismo; otro colectivo y social, de orden político y, finalmente, un pensamiento neutro, original, o arte del equilibrio, que podríamos decir es el sustrato arcaico de los otros dos, el fundamento ideológico básico: la cosmogonía, la idea de dao y yin-yang, que es el que mayor relación guarda con el ambiente mítico originario, recurrente en el sector taoísta y solapado en el confucionista, en cualquiera de los autores de la escuela de los letrados⁴⁹. En el pensamiento taoísta, en particular, en concreto en sus especulaciones sobre dao como primer y prístino principio generador, perviven rasgos míticos arcaicos, mientras que en el confucianismo se abrió una brecha entre lo mitológico y lo histórico. Esto significaría, por lo tanto, que hubo una mayor continuidad simbólica entre los mitos y la filosofía en el pensamiento taoísta. Este pensar original, nutrido de conceptos abstractos, afirma la relatividad del mundo debido a las continuas transformaciones que acontecen en un universo dinámico, vivo. De un modo genérico, el pensamiento chino se basa en la valoración de cualidades, valores y direcciones del movimiento (como yin-yang), no medibles ni limitables, de modo que su límite no es el mundo externo o el objeto, sino el propio sujeto, su interioridad céntrica. Se trata, por consiguiente, de un pensamiento polar, complementario, de forma que piensa la mayor indeterminación como la mayor determinación. El pensamiento chino en particular, y buena parte del indio en general, entiende el saber no tanto especulativamente como de modo práctico, donde la sabiduría otorga un desarrollo personal: la búsqueda de la imbricación en el orden natural, la integración individual en sí como un todo cósmico. Esta sabiduría, de

⁴⁹ Acerca de esta división del pensamiento chino pueden verse, por ejemplo, los estudios preliminares del profesor Pedro San Ginés al *Han Fei Zi, El Arte de la Política* (trad. Yao Ning & G. García-Noblejas), edit. Tecnos, Madrid, 1998, pp. XVI-XXI, y al *Libro del maestro Gongsun Long* (trad. Yao Ning & G. García-Noblejas), edit. Trotta, Madrid, 2001, en especial, pp. 11-20. Estas tres tendencias pueden otearse en algunos mitos chinos clásicos, como ocurre con los de Yu. El pensamiento originario se evidencia, en este caso, en la relación contrapuesta entre Gun y Yu, caos y orden, como yin-yang; el individual-naturalista en la conducción canalizada de las aguas inundadoras según el ritmo natural cósmico, y el colectivo-social y político, en la caracterización del héroe como un modelo virtuoso de gobernante ideal. Acerca de la continuidad mítico-simbólica y la filosofía en el taoísmo es interesante Izutsu, T., *Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts*, University of California Press, Berkeley, 1984, vol. II, pp. 20-23 y ss. (Existe traducción castellana en 2 vols., en edit. Siruela, Madrid, 1997).

coloración mítico-religiosa, donde el pensamiento no se puede divorciar del sentido común y de la imaginación, y por ello, debe vincularse a lo “humano”, no dejó de integrarse en una reflexión filosófica cabal, pues el ámbito trascendente está presente en la misma, hecho por el cual debemos desechar esa errónea idea de que la filosofía es una dimensión intelectual de lo religioso. Los antiguos historiadores chinos, empeñados en mostrar la génesis de la historia, se sirvieron para ello de dioses, héroes y antepasados de las diferentes culturas próximas para incluirlos en una estructura propia que descansa en concepciones religiosas y míticas. Sobre este fundamento creció una especie de “nueva mitología”, inventada por los letrados unos siglos antes de Cristo, que suplantó las arcaicas narraciones míticas. Sin embargo, algunos vestigios de estos viejos relatos asomaron de vez en cuando, aunque, en muchas ocasiones, con su significación alterada. El pensamiento chino antiguo se desarrolló, por consiguiente, desde un sustrato común tradicional, buscando más una acumulación que una diatriba dialéctica. Las ideas se generaron y consolidaron en el seno de las referencias prestigiosas de la tradición, siguiendo un proceso siempre vivo y presente. La falta de teorización al modo griego trajo consigo una tendencia a los sincretismos, lo que supone que las contradicciones se entienden como alternativas válidas no excluyentes y sí complementarias. Si pudiésemos graficar este modo de pensar lo haríamos en espiral, y le adjudicaríamos un objetivo esencial: saber vivir y comprender la naturaleza humana en armonía con el mundo. Es por esto por lo que existe una relación de confianza del hombre respecto al mundo, en la que aquel es capaz de abarcar la totalidad única, el Universo, animado por el qi, el soplo o energía vital. La orientación del pensamiento hacia la cultura y la sabiduría, uniendo así, sabiduría humana con orden natural en armonía, procedimiento arcaico de tendencia mítica en la historia humana, está detrás de la concepción de la sociedad y el Universo como un sistema civilizatorio conjunto. El Cosmos debe hacerse inteligible y acomodable a través de la representación de sus elementos y sus relaciones básicas; el orden natural será visto así como el modelo de las relaciones sociales, aunque también la sociedad sugerirá las interpretaciones de la naturaleza a su imagen, fortaleciéndolas al institucionalizarlas: las significaciones de totalidad, orden, responsabilidad, solidaridad o eficacia, presentes en la concepción de dao como uno de los referentes primordiales del pensamiento chino, llevan el sello de una organización jerarquizada. En cualquier caso, la idea o sentimiento de orden total que consiste en la armonía de los contrastes o polaridades y en la jerarquía de las eficiencias, es, quizá, el principio rector del pensamiento y la acción chinas antiguas.

La creencia de que el hombre y la realidad tienen una esencia común y existe una natural relación entre ser humano y Cosmos, armoniosa y necesariamente equilibrada, compartida por otros ámbitos orientales, como en India, es una vinculación traducible en términos de identidad y correspondencia mutua: hombre y Universo son reducibles a la misma realidad, a un principio universal, dao, uno y generador de lo múltiple, con lo que puede percibirse una tendencia genérica hacia un “monismo” más que hacia una dualidad⁵⁰. Esta unidad no significa, no obstante, la ideación de un Cosmos estático, ya que tradicionalmente el Universo es contemplado en su calidad dinámica a través de la continua transformación que supone la interacción yin-yang. La realidad adquiere, de este modo, un rasgo pasajero, porque las cosas son fruto de relaciones de fuerzas que nunca se estancan. Tal estado transitorio supone que el hombre debe seguir, y no alterar, el programa de la naturaleza, ajustándose al esquema del movimiento universal. El Cosmos se entiende como una red de relaciones donde todo comprende a todo, y su principio universal, que expresa “centralidad”, supone la síntesis de los extremos y lo contradictorio. Esta especie de misticismo de identidad mítica, de unidad con dao, de donde todo emana y a donde todo regresa, está muy viva en las vertientes religiosa y filosófica del taoísmo; no obstante, también el confucianismo, que observa el dao como principio moral superior y, por lo tanto, como eje del logro social, entiende que estar en armonía con el Universo es el supremo culmen de la vida ético-moral humana. La plenitud vital de la población china descansaba en el respeto del orden simbólico, que está conforme a la armonía del Cosmos, una estrecha vinculación semejante a la egipcia de la antigüedad, cuya sociedad era una reproducción cotidiana de la creación del mundo, por lo que debe reflejar el orden cósmico en todos los ámbitos de la vida, privada o pública. Esta “sujeción” al Cosmos es en China ligeramente diferente desde la óptica confuciana y taoísta: desde la primera, hay una mansa servidumbre respecto de la ley moral suprema, y desde la taoísta una mayor libertad fundamentada en la visión naturalista de dao⁵¹. La supervivencia de la ambivalencia mítica primitiva bajo un orden

⁵⁰ El pretendido “dualismo” como elemento destacado en el pensamiento chino, al menos desde la Edad del Bronce temprano de la dinastía Shang, de claro precedente mítico es, en realidad, una polaridad no excluyente, evidenciada, entre otras cosas, en la doble disposición de los oráculos de hueso, en la división de la vivienda en dos partes y, a un nivel plástico, en el modelo de la máscara taotie, que responde a la concepción mítica del Cielo y Tierra y a los principios opuestos complementarios yin-yang, de fuerte carga mítico-simbólica y semántica (*vid infra*); véase al respecto López Saco, J., “Personificaciones mítico-simbólicas del concepto filosófico yin-yang en China”, *Lógoi* nº 14, UCAB, 2009, pp. 97-107. La explícita relación entre lo Uno y lo múltiple en las filosofías chinas o indias, donde lo múltiple depende y se subordina al Uno, es tanto una sabiduría mítica como filosófica, tendente al monismo.

⁵¹ Acerca de algunas de las interpretaciones de dao, en concreto en su visión como orden metafísico y como un valor ontológico, frente al ideal moral-político confucionista, puede verse nuestro trabajo

ritual jerárquico de la clase gobernante parece implicar el rechazo del valor de una interpretación enteramente histórica, y no ontológica, del significado y sentido del hombre. Mientras el confucianismo humaniza e historiza la interpretación del mito, buscando como referencia los orígenes de la historia y la cultura, los taoístas manejan una teoría mítica primitiva, muy arcaica, con seguridad anterior a ambos, focalizada en los orígenes cosmogónicos (aquellos comienzos indiferenciados, densos, “desordenados”) y antropogónicos, en los que se recrea microcósmicamente el mundo del hombre y su sentido esencial.

La representación china del Universo⁵² en el seno de su imaginación colectiva se vincula, por tanto, con la visión microcósmica que representa el hombre, cuya activa participación, contemplada en sus efectos civilizadores, es esencial en la realización del ordenamiento del mundo, un orden armónico que simboliza dao como suprema categoría del pensamiento chino. Como dao y yin-yang suscitan una ordenación rítmica que dirige la vida de los seres del mundo, las ideas de totalidad, orden, equilibrio, armonía, ritmo y movimiento, con su proceso de continuo cambio, presiden el pensamiento sínico.

El modo de pensar en la China antigua, de clara tendencia generativa más que de causa y efecto, enfatiza la polaridad que enmarca la corriente alterna de la vida y la sucesión inmediata de las realidades orgánicas del mundo en factores de coexistencia y coherencia correlativa. Este ordenamiento correlativo impulsa una visión del mundo en forma de tela de araña, como un tejido continuo de relaciones entre el todo y las partes. La lengua china desconoce el sistema indoeuropeo de clases de palabras, la declinación,

titulado, “Dao: unidad, vacío, totalidad: ¿una visión generadora y orgánica del Cosmos?”, en *Lógoi*, nº 7, 2004, UCAB, pp. 215-228, en especial, pp. 218 y 219.

⁵² Acerca de las relaciones hombre-Cosmos y la armonía entre la sociedad humana y el Universo son, todavía hoy, útiles, Wing-Tsit, Ch. & Conger, G.P. & Takakusu, J. & Suzuki, D.T. & Sakamaki, Sh., *Filosofía del Oriente*, edit. F.C.E., México, 1965, en especial, p. 45 y ss., y Granet, M., *El pensamiento chino*, edit. UTEHA, México, 1959, especialmente, p. 16 y ss. Además, es imprescindible, Cheng, A., *Historia del...Op.cit.*, edic. Bellaterra, Barcelona, 2002, en concreto, pp. 35-36 y ss. Marcel Granet ha planteado que las ideas directrices chinas se explican a partir de la estructura social, así como su evolución posterior. Para confirmar su propuesta establece algunos ejemplos: yin-yang son concebidos como pareja a partir de una alternancia básica que regularía la actividad social; dao se explicita cuando la estructura social es más compleja y en ella se destacan la autoridad de los jefes como autores del orden del mundo. Las pervivencias míticas parecen decir, sin embargo, lo contrario: la observación de la naturaleza, generalmente colectiva, aunque en mitos de héroes culturales se individualice, puede ser fundamento y modelo de ideales originarios, que se retrotraen, en algunos casos, al Neolítico. Pero es verdad, por otra parte, que las instituciones y sus representantes usaron algunas de las imágenes del pensamiento mítico como mecanismos de poder y ordenación: la cosmología Sifang y Wuxing, Tian=Cielo como regente supremo que marca las directrices morales de gobierno, o el propio dao como símbolo de poder único y centralizado del soberano en una sociedad jerarquizada en manos del confucianismo de época Han.

conjugación, el esquema clásico sujeto-predicado y la separación sujeto-objeto, lo que conlleva el desarrollo y plasmación de una visión holística en la que la lógica es relacional, según un principio de analogía más que de identidad⁵³. Su falta de precisión la hace mucho más apropiada para reflejar una realidad cambiante, maleable, etérea en ocasiones, factor que está ausente en las lenguas occidentales, encasilladoras y limitadoras, que son capaces de fragmentar la realidad y, así, deformarla. Este decisivo factor hace que el pensamiento chino muestre una orientación más sociológica que teórico-científica. La concepción de la realidad como un *continuum* se acerca a una noción de ritmo cíclico más que a la de un inicio absoluto o creación *ex-nihilo*. Si bien muchos textos se refieren a representaciones cosmogónicas sobre el origen del mundo, el Universo suele reflejarse como un proceso de cambio y transformación; las continuas mutaciones soportan el dinamismo del Cosmos a través del soplo. Los cambios, eso sí, emergen del Vacío, la Unidad, *dao*, que, a su vez, es permanente, no se modifica. En esta vacuidad, en la totalidad inicial, es donde se reconoce, por lo tanto, el “lugar” o “estado” donde se crean las fuerzas vitales o de donde emanan, y donde también se regeneran para las transformaciones armoniosas. Las relaciones que en China se establecen entre entidades diferentes van mucho más allá de una vinculación simple, pues se entienden como inherentes a la conformación de los seres vivos en su propia existencia. La pareja primordial Cielo-Tierra no será sólo la oposición mítica simple de dos polos, sino también un mecanismo generador de un tercer elemento, el hombre, confirmándose así la relación “orgánica” y creativa, que en la especulación cosmológica será la cúspide del ordenamiento armónico del Universo. La necesidad de concordar Cielo-Tierra y ser humano, es decir, las Tres Sabidurías o *Sancai*, surge de la tendencia a asegurar el equilibrio armónico entre las partes interrelacionadas del Cosmos, y de buscar el equilibrio de las fluctuaciones en el mundo natural o en las emociones humanas. En la nueva jerarquía, el hombre es mediador entre Cielo y Tierra⁵⁴, y propicia la fusión naturaleza-ser humano que traerá consigo el surgimiento de un pensamiento analógico basado en el *continuum* espacio-temporal, la sincronía y la temporalidad cíclica. La influencia mutua entre seres vivos y tiempos establece correspondencias entre los diversos aspectos de la realidad, en especial, en función de la

⁵³ Véase al respecto, Luther, W., *Sprachphilosophie als Grundwissenschaft*, Heidelberg, 1970, específicamente, pp. 192-193.

⁵⁴ El *Daodejing* en su capítulo 25 enfatiza ese carácter mediador en la jerarquía de dependencias desde *dao* al hombre: *ren fa di, di fan tian, tian fa dao, dao fa zi ran*: el hombre sigue a la Tierra, la Tierra tiene por norma el Cielo, el Cielo sigue al *Dao* y el *Dao* sigue su propia espontaneidad. Véase al respecto, Suárez, A.-H., *Lao zi. Libro del...Op.cit.*, en particular, pp. 78-79.

idea de que las cifras expresan, por sí mismas, formas del orden cósmico, y los números esconden misterios del Universo, al igual que pensaban los pitagóricos: los impares se identifican con el Cielo-yang, los pares con la Tierra-yin, y el nueve es el número del emperador, aglutinador, dominador y ordenador de las nueve regiones en las que se divide el reino.

Paulatinamente el pensamiento chino fue cosmologizando la visión del mundo: desde un concepto personalista de divinidad suprema, o bien, un primer ancestro (Shangdi), hacia un proceso más impersonal y abstracto, en concreto con respecto al Cielo, desde época Zhou, entendido como el centro que establece la normativa de los procesos cósmicos y de aquellos humanos al concebirse al hombre como microcosmos. La continuidad del pensamiento chino antiguo entre lo celeste y lo humano⁵⁵ pudo surgir de la práctica de comunicación directa entre la esfera de lo sobrenatural, representada por los ancestros del clan real, y la del mundo de los seres vivos, capitalizada por el soberano.

La cultura tradicional en China debe entenderse multidimensionalmente. En ella encontramos expresiones no racionales, costumbristas y creencias populares, al lado de elementos ideológicos racionalizados, como la teoría filosófica, la ética, la política o el derecho. Esto significa que la tradición china no es un fósil ni una unidad ideológica global; no obstante, ha habido, en términos generales, una hermenéutica moral, una racionalización que se ha esforzado por dibujar una serie de principios ético-morales sobre un corpus textual de distintos géneros, tanto huesos oraculares de adivinación y mágico-rituales o poesía lírica, como prescripciones rituales, que carecían de esta visión impuesta. Los ideales racionalistas chinos, manifestados en un importante legado textual, especialmente confuciano, son, en realidad, inseparables de la intuición, de la imagen mítica, conformando ambos la urdimbre de la sabiduría china, aunque los letrados burócratas, ideólogos del estado, hayan intentado soslayar definitivamente el

⁵⁵ El pensamiento chino de la antigüedad se focaliza en la ordenación armónica como virtud suprema, expresada en el término Li u orden natural. Al observar y seguir el ordenamiento natural del Cosmos el hombre puede conocer el sentido profundo del mismo. A diferencia del pensamiento de tradición aristotélica, que concibe la realidad en términos de entidades identificables respecto a otras, con lo que la realidad aparenta discontinua, abarcable y analizable por partes, el pensamiento sónico percibe dicha realidad como un conjunto compacto continuo, con partes que se interpenetran y se complementan. La cosmogonía representa el mundo visible y su surgimiento no tanto como una creación “desde la nada” de los seres múltiples por parte de un único “creador”, sino como un proceso “tejido” de diversificación paulatina desde una realidad original totalizadora y unitaria, que es el dao originario, que como Totalidad no es designable, a diferencia de las partes (los Diez Mil Seres), que sí lo son. Al respecto puede verse Cheng, A., *Historia del... Op. Cit.*, en particular, p. 130 y ss.

carácter mítico arcaico, a diferencia de la “filosofía” naturalista taoísta, que ha guardado claras reminiscencias de ese lenguaje, sin negarlo del todo.

Aunque el tema primordial en el pensamiento chino antiguo que nos ha sido legado es la vida humana y el estado en el marco social, con un escenario doctrinario esencialmente ético-moral y político, las tradiciones aglutinaron temáticas de orden mítico-religioso que, a pesar de desarrollarse en el seno de sistemas racionalistas, acabaron manteniendo su porte sagrado. El eje es, evidentemente, la unidad íntima entre el ordenamiento social humano y el orden de la naturaleza. Esta preponderancia racionalista es la que motivó el deseo de convertir a los distintos héroes míticos en personajes históricos e imaginar así, gracias a ellos, el origen de la cultura china como un hecho prestigioso. La idea de los Cinco Soberanos o Cinco Di se modeló en función de una teoría cíclica de la historia basada en la presencia de cinco etapas sucesivas presididas por los cinco elementos o fases, que se “vencían” unos a otros como las dinastías se superaban y se sucedían, también, unas a otras, estableciéndose así el sólido armazón de una cosmología de Estado. No podemos olvidar, sin embargo, que la preeminencia racionalista se debió también a una circunstancia histórica precisa y determinante: la quema de libros de época Qin, ordenada por el primer emperador, que provocó la desaparición de textos y contribuyó a que la gran mayoría de obras fuentes que nos han llegado, aun con referencias a épocas muy anteriores, sean del período Han, momento en que se oficializa el confucianismo como ideología propia del estado y se crea, de este modo, una ortodoxia oficial imperial.

Algunos de los modelos clásicos de la filosofía china hasta los siglos III y II a.n.E. se desarrollaron y desplegaron desde los arcaicos mitos chinos y desde las creencias religiosas más arraigadas. Dichos esquemas míticos parecen pervivir en los tratados filosóficos, como en el Zhuangzi y el Huainanzi, como visiones materialistas del Universo o en esquemas evolutivo-formativos del Cosmos⁵⁶, de claras connotaciones cosmogónicas, aunque al lado de principios abstractos y bajo conceptos formales, lo que podría indicar una pervivencia común de lenguajes más que un evolucionismo unidireccional religión-filosofía. El pensamiento ético-político de la “vertiente

⁵⁶ La visión de los estados evolutivos del Cosmos en su período formativo podría paralelizarse con las ideas acerca del desarrollo embrionario y de la metamorfosis biológica, remitiendo, así, a la imagen mítica primordial del huevo cósmico. Sobre la pertinencia de esos paralelos véase Girardot, N.J., *Myth and Meaning in Early Taoism. The Theme of Chaos (Hun-Tun)*, University of California Press, Berkeley, 1983, en especial, pp. 150-155, y Le Blanc, Ch., “From Ontology to Cosmology: Notes on Chuang Tzu and Huai-nan-Tzu”, en Le Blanc, Ch. & Blader, S., *Chinese Ideas about Nature and Society. Studies in Honour of Derk Bodde*, Hong Kong University Press, Hong Kong, 1987, pp. 117-129, en específico, pp. 117-118.

filosófica” china suele estar preñado de consideraciones cosmológicas, antropológicas y metafísicas, en especial en las grandes obras del taoísmo (Zhuangzi y Laozi), con su subyacente temática mitológica de creación de caída y vuelta al origen salvador, de tendencia primordialmente monista. Esto concuerda con la idea de que la tradición es una y lo existente es una diversidad de manifestaciones de ésta en la pluralidad de tendencias, escuelas y variantes. El pensamiento chino antiguo afirma que la realidad no es moldeable con la forma, que las acciones no surgen, necesariamente, de un pensamiento, ni las obras de modelos previos, lo que significa que la razón positiva no es el único medio de conocimiento de la realidad ni la única guía del comportamiento del hombre, dejando espacio al sentido de la vida y el mundo que el mito proporciona. La sabiduría china, así como la india, presupone un conocimiento simbólico que cuadra mal con la interpretación conceptual. El saber, de un modo u otro, tiene sentido cuando ayuda al hombre a entender su cotidianidad y a fijar pautas de conducta que le faciliten una vida más cómoda; muchos de esos patrones son míticos o fundados en la tradición ancestral. Incluso podríamos afirmar que el pensamiento antiguo, y el filosófico en particular, no buscan el saber positivo como axioma sino la perfección de los individuos, de sus mentes y espíritus, para que puedan encontrarse muy por encima de la presencia material fenoménica y de su relatividad.

Bajo la capa de humanismo confuciano secularizante se descubre, por consiguiente, una riqueza espiritual y mítico-religiosa, una sabiduría mística que enfatiza la unidad dentro de uno mismo y la conciencia de unidad con el Cosmos, inserto en un misticismo natural conectado con un Universo vibrante, donde la naturaleza es la “madre”, dao. El ser humano posee, de esta manera, una mezcla interna de energía, aire (qi): una más densa, que conforma el cuerpo, y otra más liviana en su espíritu, que lo convierte en un microcosmos estrechamente vinculado con el macrocosmos⁵⁷. Sus vísceras interiores, símbolos de vida que se corresponden con los Cinco Agentes o Fases y, por extensión, con el mundo, son los puntos simbólicos de referencia que unen hombres y naturaleza; en el cuerpo humano, por lo tanto, los mitos y símbolos del Universo encuentran su significado:

⁵⁷ Véase al respecto Ching, J., *Mysticism and kingship in China. The heart of Chinese wisdom*, Cambridge University Press, Nueva York, 1997, pp. 170 y 172.

“La vejiga es una nube, los pulmones son una brisa de aire (qi), y el hígado, un viento; los riñones son la lluvia y el bazo, el rayo. De esta manera (el hombre) llega a ser una trinidad con el Cielo y la Tierra”⁵⁸.

El pensamiento chino y sus particularidades relevantes, aunque mantiene registros peculiares propios de su desarrollo cultural geohistórico, no es tan esencialista y único como pudiera parecer a simple vista. Las semejanzas que se presentan entre las formas de pensamiento filosófico indio, persa, griego y chino, al lado de otras menos sistematizadas como Egipto y las culturas de Mesopotamia, pudieran responder a una arcaica unidad cultural y a una universalidad de formas de pensamiento y modelos míticos “arquetípicos” desde el Neolítico en adelante, aunque no pueden descartarse por completo contactos civilizadores, directos o no, entre diversas regiones. Se ha sostenido, desde hace ya décadas, que la región tibetana del Zhang Zhung pudo haber servido de lugar de mediación entre persas, chinos e indios, con lo que habría habido una plausible circulación de doctrinas y prácticas místicas (como la posterior y exitosa Ruta de la Seda confirmaría hasta el siglo X), desde Anatolia hasta el Extremo Oriente. Esta primordial unidad, que luego se rompería con las diferenciaciones culturales, parece ser la que el taoísmo reafirma⁵⁹: la culturalidad, los adelantos técnicos, artificiosos y generadores de divisiones de todo tipo, impiden al ser humano compartir la armonía primigenia y prístina, y generan injusticias, conflictos y graves contradicciones; en una palabra, el desorden, porque no se sigue el fluir natural sino que se altera.

El pensamiento específicamente cosmológico Han, que implica un mundo con un grado de inteligibilidad notable, seguirá estando presente en las sistematizaciones neo-confucianas de época Song, en autores como Shao Yong y Zhou Dunyi. El objetivo del primero es mostrar un modelo del Universo: existe un aspecto anterior al Cielo, xiantian, constitutivo, y otro posterior a él, houtian, experimental, funcional. En este antes y después se sobreentiende la presencia arcaica de la edad mítica de los grandes

⁵⁸ Huainanzi, 7, 2a, edic. *Sibu beiyao*, Zhonghua shuju, Shanghai, 1927-36. Existen algunas traducciones parciales al inglés por parte de Evan Morgan, *Tao, The Great Luminant. Essays from the Huai Nan Tzu*, Shanghai, 1933, J.S. Major, *Heaven and Earth in Early Han Thought, Chapters Three, Four and Five of the Huainanzi*, State University of New York Press, Albany, 1993 y de Charles Le Blanc, *Huainan Tzu: Philosophical Synthesis...Op.cit.*, en nota previa. En español, existen traducciones de pequeños fragmentos debidos al Dr. G. García-Noblejas.

⁵⁹ Estas concepciones son similares en los enfoques del dialéctico Heráclito (Sobre la Naturaleza) y Laozi (Daodejing). Véase al respecto, Cappelletti, A., *Inicios de la filosofía griega*, edit. Magisterio, Caracas, 1972, en específico, pp. 15-19. Más adelante veremos algunos ejemplos que corroboran estas semejanzas y limitan notablemente el carácter único del pensamiento chino arcaico.

reyes civilizadores y se señala una diferenciación entre un mundo todavía sin normas y otro con ellas, un paso del caos a la civilización, del tiempo natural al cultural, que el taoísmo valorará negativamente como el momento de la pérdida de la esencialidad natural, de la sencillez prístina. Coexisten así, en definitiva, dos niveles de realidad: el Todo del Culmen Supremo o Taiji, y las partes, la multiplicidad particular fenoménica. Será el santo, sabio-héroe y gobernante, muchas veces antepasado mítico y fundador de clanes, el que será capaz de percibir todo desde la visión totalizante del dao, de confluir con el Todo y de sustituir las fuerzas cósmicas formando esa tríada con Cielo y Tierra que ya hemos mencionado. Vemos, de este modo, que incluso bajo la expresión de términos éticos rezuman vocablos cosmológicos, y que la práctica moral se fundamentaba en la naturaleza y en una serie de ideales míticos arcaicos sobre el principio celeste.

El conjunto de mitos chinos, en prosa o en verso, y muchas veces cantados hasta el día de hoy, no sólo son un requisito ritual, sino también un entretenimiento, un medio para difundir el conocimiento de las remotas historias regionales o locales, y mecanismos de validación y legitimación de las instituciones socio-culturales. Al formar parte orgánica del sistema socio-cultural, y al estar íntimamente conectados con la religión popular, la economía, la política, la moralidad, la ciencia y la identidad étnica, los mitos chinos enfatizan, esencialmente, las cualidades del espíritu humano, como la perseverancia, el coraje o el esfuerzo, más que una sufrida o resignada ciega y pasiva obediencia ante el destino o las voluntades, irracionales y caprichosas, de las divinidades. Una muy gran cantidad de estos relatos mitológicos parecen reflejar, además, en términos generales, una temporalidad circular, una especie de “circularidad retornante al orden originario”⁶⁰, estructurada en tres diferentes y sucesivos pasos o fases fundamentales. La primera etapa es la correspondiente a un paraíso mítico u orden cósmico original, sacro; la segunda, la que se vincula a la ruptura de ese ordenamiento por rebeliones humanas, guerras entre dioses o catástrofes caóticas, como diluvios, terremotos o sequías; y la tercera, aquella que se refiere a la reconstrucción del estado inicial, al retorno al orden primigenio y unitario perdido. Esta concepción de circularidad temporal pudo influir en buena parte de la literatura posterior, especialmente en las novelas clásicas chinas, como

⁶⁰ Véase Wang, Xiaoliang, *Zhongguo de Shenhua Shijie*, 2 vols., Shibao Chuban Gongsi, Taibei, 1987, en especial el volumen I, pp. 565-580 y ss. El carácter de circularidad quizá proviene del modo de experimentar la naturaleza y la vida humana como un ciclo vital esférico, imitando el ciclo solar de continua muerte y resurrección. Esta particularidad mítica es “traducible”, en su peculiar lenguaje, en los contenidos filosóficos de muchos clásicos, especialmente daoístas.

ocurre en la muy conocida Sanguoyanyi (*Romance de los Tres Reinos*) de Luo Guanzhong, del siglo XIV. Aunque en China existen mitos pertenecientes a cincuenta y seis grupos étnicos, la mayoría de los recordados y registrados en los antiguos escritos en chino, y oralmente transmitidos, son los pertenecientes al pueblo Han, cuyos predecesores se reconocen como grupo étnico Huaxia, formado por cuatro componentes principales, Xia, Shang, Ji y Jiang.⁶¹ Estos relatos, cuyos temas esenciales son trazados, en muchas ocasiones, en función de factores medio-ambientales y culturales característicos de las diferentes regiones eco-geográficas de China son, en general, de muy difícil datación, pues emergen desde una antigua tradición oral, muy arcaica, que es preservada a través de textos clásicos escritos entre los siglos VI y III a.n.E. Las fuentes mitológicas no son, en cualquier caso, muy abundantes. La principal, con mayor cantidad de datos, es el Shanhai jing o *Libro de los montes y los mares*, una verdadera geografía mítica cuya redacción, tradicionalmente, se atribuye al héroe Yu el Grande, aunque los materiales que la componen pudieron ser reunidos en época Zhou y en la primera dinastía Han. Otras fuentes relevantes son el Chuci, *Poemas o Elegías del reino de Chu*, conjunto de poemas atribuidos a Qu Yuan, de fines del siglo IV a.n.E., donde se destaca la composición denominada Tien wen o *Cuestiones celestes*, de gran valor mitológico; el Huainanzi, *Libro del maestro Huainan*, obra filosófica de época Han, de tendencia taoísta, escrita por letrados del estado de Huainan en el siglo II a.n.E., que se acerca a una conceptualización del mundo desde el ángulo de la filosofía natural a partir de materiales míticos tradicionales; y el Diwang shiji, *Las genealogías históricas de los emperadores y de los reyes*, obra de Huangfu Mi (siglo III), que recopila abundantes informaciones mitológicas y es esencial para ubicar los relatos acerca de los primeros reyes míticos en China⁶². Los autores de las diversas fuentes míticas son relativamente variados, abarcando desde historiadores y filósofos, hasta los poetas, escoliastas y autores de los relatos de sucesos extraordinarios, si bien una gran cantidad de mitos se

⁶¹ Véase al respecto, Lü, Wei, "Shenhua Shi", en Lianxiu, Qi & Qiang, Cheng, (edits.), *Zhonghua Minjian Wenxue Shi*, Hebei Jiaoyu Chubanshe, Shijiazhuang, 1999, pp. 1-103, en especial, pp. 3-5. Hoy es un requisito esencial, para estudiar los mitos chinos, sintetizar métodos que combinen el análisis textual, el material de los hallazgos arqueológicos y la tradición oral.

⁶² Para una revisión comentada de las fuentes míticas y filosóficas en la China antigua son imprescindibles Yuan, Ke, *Gu shenhua xuanshi*, Renmin wenzue, Beijing, 1996, pp. 90-95 y ss., Munke, W., *Die klassische chinesische Mythologie*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1976, pp. 15-16 y ss.; García-Noblejas, G. (trad.), *Mitología clásica...Op.cit.*, en especial, pp. 319-333; Chantal, Z., *Mythes et croyances du monde chinois primitif*, edit. Payot, París, 1989, pp. 12-27; y Mathieu, R., *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, edit. Gallimard, París, 1989, en específico, pp. 238-255. También puede verse nuestro breve y sintético comentario sobre algunas fuentes en "La mitología tradicional...Op.cit.", pp. 31-36. Otras fuentes míticas bastante relevantes, aunque algo menos conocidas, son el Soushen y el Shizhou ji.

difundieron oralmente entre las clases populares y entre aquellas más elevadas, en especial a través de oficiales de culto y chamanes. Desde una óptica estrictamente textual, el academicismo Han organizaría y sistematizaría los arcaicos fondos míticos originales anteriores, en concreto, aquellos de época dinástica Zhou⁶³.

A la textual preservación habría que añadir que el hecho de que la existencia y la propia transmisión de los mitos estén profundamente influenciadas y enraizadas en los contextos socio-culturales puede implicar que los mismos hayan emergido en China íntimamente vinculados al comienzo de la sociedad de clanes. Esto supondría su “creación” hace, al menos, diez mil años, en el momento en que se desarrollan y florecen las sociedades clánicas en el neolítico tardío. Los hallazgos arqueológicos, en efecto, parecen confirmar, en cierta medida, la arcaica antigüedad de los mitos en el territorio chino. Es el caso del hombre Shandingdong, que pudo haber conocido algunos básicos y muy simples rudimentos míticos en relación a sus creencias vitales, o de las decoraciones esculpidas en objetos de piedra, hueso, cerámica, madera o jade, que cuentan historias míticas⁶⁴. Únicamente más tarde, en la época dinástica Zhou, los mitos empezarían a ser racionalizados debido al humanismo confuciano, que haría indiferentes a sus pensadores hacia los asuntos sobrenaturales. En el período de los Reinos Combatientes, empezarían, en definitiva, a amalgamarse los ancestros divinos, re-creándose un nuevo panteón de dioses y personajes sabios y heroicos, que vinculaba a los distintos grupos étnicos en un mismo linaje común.

Las figuras míticas y legendarias se convirtieron, desde antiguo, en parte de la historia originaria de China, en un proceso, sobre el que más abajo volveremos, en el que la tradición, esencialmente confuciana, humanizó a los actores de su fundación, en un proceso contrario al griego, donde se divinizó a los presuntos fundadores de la cultura y la civilización. En el mismo origen de la historia china se encontrarán las especulaciones cosmológicas, relacionadas, en buena parte, a las prácticas adivinatorias. Ello implica, en el fondo, que el andamiaje mítico-religioso, lo sacro, marcó, de modo significativo, el ritmo y el hacer cotidiano y social. Se mezcló con los conceptos y estructuras de las instituciones seculares y con importantes ámbitos socio-económicos.

⁶³ Puede verse al respecto García-Noblejas, G., *Mitología de la China antigua*, Alianza edit., Madrid, 2007, p. 47 y ss.; Mathieu, R., *Anthologie des mythes et...Op.cit.*, en concreto, pp. 10-13 y ss. y Hsuan Chu, *Studies on Chinese Myths*, Oriental Book Store, Beijing, 1986, sobre todo, pp. 25-32 y ss.

⁶⁴ Véase Lü, Wei, “Shenhua...Op.cit.”, pp. 7-8 y ss. y pp. 49-60. Un buen ejemplo referido a los objetos decorativos es la daga en hueso de la villa de Hemudu, en la provincia de Zhejiang, hallada en 1973, y datada cerca del 7000 a.n.E. En ella aparecen esculpidos dos pájaros simétricos llevando al sol, motivo que encontramos en mitos registrados en los escritos antiguos, como el Shanhai jing, el Huainanzi y el Lunheng.

Desde esta óptica, por consiguiente, religiosidad, mito y vida social, serían mecanismos de actividad imbricados,⁶⁵ lo que supone, en resumidas cuentas, una verdadera consonancia cósmica, armónica, “simpática”, entre el hombre y lo que le rodea.

La multitud de tradiciones de una cultura no unificada en muchas épocas de su historia antigua provocó la presencia en China de diversas “mitologías”, manipuladas por tribus o grupos diferentes en las distintas regiones dentro del mosaico multiétnico del gran país asiático. Los mitos y sus agentes pronto se transformaron en “historia” y personajes reales, humanos e históricos propiamente dichos, de modo que la cosmología acabó suplantando los mitos cosmogónicos racionalizándolos y estrenando procesos de abstracción. Esta “ocultación” mítica pudo deberse, entre otros factores, a cambios intelectuales suscitados entre un pensamiento religioso y otro más abstracto, intelectualizado y hasta filosófico⁶⁶, proceso que se ha querido subrayar en el paso de la dinastía Shang a la Zhou, o también, al hecho de que muchos escritores chinos comenzaron a introducir pasajes y fragmentos de mitos en sus propios trabajos filosóficos e históricos para confirmar sus elucubraciones o con la finalidad de conferir prestigio y autoridad a sus afirmaciones. En este sentido, el mito sería visto como algo amorfo, una expresión arcaica anónima preservada y usada en un contexto filosófico, literario e histórico en los escritos antiguos, con lo que su oralidad arcaica⁶⁷, incluso presente en su propia denominación china, shenhua, “divino o sacro cuento o narración oral”, se habría perdido casi por completo. Los textos con material mitológico perteneciente a una tradición antigua fueron desbancados por aquellos que incluyeron figuras míticas y mitos diversos pero reordenados y reinterpretados pertinentemente bajo ordenamientos confucianos, como el *Clásico de los Documentos o la Historia* (Shujing), que acabó formando parte del canon ortodoxo chino. Es por esto que en

⁶⁵ Véase al respecto, Schwartz, B., *The World of Thought in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge, 1985, en especial, pp. 25-27; Bodde, D., *Chinese Thought, Society and Science*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, en particular, pp. 40-42; Botton, F., “El culto de los ancestros en China”, en de la Garza, M. & Valverde, M.C. (edits.), *Teoría e historia de las religiones*, UNAM, México, 1998, pp. 125-143, en específico, pp. 125-126; y Ching, J., *Chinese Religions*, edit. Orbis Books, Nueva York, 1993, en particular, pp. 2-4.

⁶⁶ En este sentido puede enmarcarse el desplazamiento léxico de di, como divinidad personificada, hacia Tian o Cielo, garante moral normativo respecto al mundo de los Diez Mil Seres. Véase al respecto, Bodde, D., “Myths of Ancient China”, en *Essays on Chinese Civilization*, Princeton University Press, Princeton, 1981, pp. 45-88, en específico, pp. 48-52.

⁶⁷ Algunos autores, que han incluido fragmentos míticos en textos clásicos misceláneos, los han adaptado al punto de vista de su interés, por lo que la supervivencia de la mitología china se verá reflejada en multitud de versiones, diluyéndose, así, la autenticidad oral primitiva. Esto indica, no obstante, que el mito, aunque bajo premisas racionalistas confucianas, ha sido un elemento esencial en el sustrato cultural local, a pesar de que su rastro haya sido barnizado. Sobre estas premisas mitológicas puede consultarse Birrell, A., *Chinese Myths*, University of Texas Press & British Museum Press, Austin & Londres, 2000, p. 13 y ss.

cualquier estudio que se lleve a cabo de deben explorar con detenimiento aquellos escritos que están fuera de los límites textuales de la ortodoxia para redescubrir ciertas características esenciales reveladoras de la mitología china.

Los escritores y literatos racionalistas que examinaron la tradición mítica suprimieron deliberadamente elementos considerados meros embellecimientos, sobrenaturales o lógicamente imposibles, lo que dificulta distinguir lo mítico de lo histórico. Como los escritores, normalmente, transformaron el material mítico y tradicional recopilado en la expresión de puntos de vista filosóficos, con lo que es posible rastrear las referencias míticas en los ideales abstractos, la mitología de época Shang y anterior, de tradición oral, acabó transformándose en un cúmulo de leyendas históricas insertas en los grandes textos de época Zhou, y enmarañándose en consideraciones simbólicas en las obras de corte filosófico. Los mitos se historizan⁶⁸ y sus personajes son vistos como seres humanos, como reyes, que interactúan entre sí en espacios físicos concretos y tangibles. El carácter múltiple y fragmentario de las mitologías chinas responde al mosaico de tradiciones locales y al intento confuciano de re-escribir el pasado, bajo patrones morales y racionales, en beneficio del poder establecido, en especial por parte de historiadores eruditos que sirvieron los intereses dinásticos desde los Zhou en adelante. Del conjunto mítico acabaría conservándose sólo aquello que podía ser usado como ejemplo o modelo para explicitar los valores confucianos o para señalar costumbres populares. Aunque los mitos chinos aparecen mediatizados por el orden y la organización jerárquica de la sociedad china, tanto los referidos a los soberanos míticos, como aquellos que tienen que ver con el ordenamiento abstracto filosófico desde el Uno

⁶⁸ En China la humanización de lo mítico se lleva a cabo a través de un proceso de cotidianización, historización y burocratización administrativa, mientras en India se hace por medio de un mecanismo ético-espiritual y en Grecia estético-corpóreo, es decir, humano, antropomorfo. Acerca del proceso de institucionalización del material mítico e histórico en China, véase López Saco, J., "La religión, la historia y el pensamiento oriental en India y China: inconvenientes y desafíos desde la investigación en Venezuela. Reflexiones en honor al Padre Carmelo Elorduy s.j.", en *Religión e investigación social. Memorias IV Jornadas de Historia y Religión*, UCAB, Caracas, 2004, pp. 83-96, en especial, pp. 86-87. Las divinidades y héroes chinos, de carácter muy humanizante, suelen tener sus propias familias, carreras y títulos, así como una autoridad burocrática, por lo que son fácilmente comparados a los oficiales gubernamentales, gobernadores de provincias o directores ministeriales. A diferencia de los personajes griegos y romanos, casi enteramente creaciones puramente míticas, deidades y héroes chinos no siempre lo son: muchos pueden ser personalidades históricas deificadas a las que el confucianismo racionalizó y convirtió en estereotipos virtuosos y modelos idealizados de los líderes políticos dinásticos. En efecto, muchos sabios-gobernantes míticos son héroes culturales dotados por el racionalismo confuciano de personalidad humana, lo cual parece responder a un probable origen como figuras clánicas. Mito, historia, leyenda y creación literaria se interrelacionan palpablemente, pues también algunos personajes históricos reales llegaron a tener estatus sobrehumano o se deificaron. Sobre los rasgos humanos de los personajes míticos chinos puede verse Pas, J.F., "The Human Gods of China. New Perspectives on the Chinese Pantheon", en Shinohara, K. & Schopen, G., *From Benares to Beijing. Essays on Buddhism and Chinese Religion*, Mosaic Press, Nueva York, 1991, pp. 129-160, en especial, p. 145 y ss.

a los Diez Mil Seres, conformando una organización divina que se asemeja a la estructura socio-política humana, la mitología presenta también una estructuración interna, un entrelazamiento en forma de tejido que depende de correlaciones naturales que van más allá de los límites humanos.

Este carácter fragmentario se debe, además de a la ausencia de recopiladores de la tradición oral, que más tarde puedan recontar los mitos de modo elocuente, a las formas ideográficas arcaicas no suficientemente sofisticadas para expresar las complejidades míticas y a la negativa actitud de los eruditos confucianos hacia aquellos aspectos tildados de maravillosos. La falta de sistematización, no obstante, tendría como “ventaja” que los mitos no sufrieron una completa reelaboración por parte de los *literati*, permaneciendo en una condición, diríamos, más prístina. La historización sufrida sobre el acervo mitológico ha sido, últimamente, puesta en duda. Algunos eruditos creen que la misma es una hipótesis hecha por los mismos estudiosos cuando comenzaron a construir la moderna disciplina de la mitología china a principios del siglo XX, siguiendo las influencias de la erudición occidental, empezando a rebuscar la temática mítica en los documentos históricos. Estaríamos hablando, por consiguiente, del hecho de que los estudiosos habrían cambiado la historia en mitos, de que se habría producido una mitologización de la historia⁶⁹. Aunque esta apreciación parece exagerada, lo cierto es que el análisis textual, sin el material arqueológico y la tradición oral que ha sobrevivido, vinculado al carecer fragmentario de los mitos al que se ha estado aludiendo, pudo haber confundido o distorsionado caracteres, lo cual motivaría nuevas identificaciones en los investigadores. En cualquier caso, no deberíamos contemplar esta posibilidad como una absoluta generalidad, puesto que la mayoría de los mitos conservados son preservados, excepto algunos de aquellos recordados y registrados en los documentos más antiguos, en la literatura posterior y en las tradiciones populares y folclóricas vivas actuales a través de los contadores orales de mitos en varios contextos, demostrando, de este modo, una dinamicidad relativa sugerente, a pesar de la racionalización, humanización e historización sufridas.

A pesar de la estandarización y limpieza confuciana, mucho ha sido retenido de los antiguos mitos, aunque sea a través de las leyendas populares o las narraciones más o menos elaboradas asociadas con algún sitio sacro particular. Muchos mitos han

⁶⁹ Al respecto de esta polémica pueden revisarse Jincang, Ch., “A Basic Question of Chinese Mythology: The Historicizing of Myth or the Mythologizing of History?”, *Shaanxi Shifan Daxue Xuebao*, nº 29, 3, 2000, p. 5-13, y Lihui, Yang & Deming, An, *Handbook of Chinese Mythology*, Oxford University Press, Nueva York, 2005, en específico, p. 13.

sobrevivido, semi-ocultos, como incidentes en las historias oficiales, en los relatos de viajes o en la propia especulación filosófica, como la de Zhuangzi, que empleó habitualmente mitos e historia mitologizada. No obstante, la mayoría del material no es sistemático sino anecdótico, con una finalidad más didáctica que meramente narrativa o de entretenimiento. Este peculiar carácter fragmentario y anecdótico se debe también a la inexistencia de recolectores, recopiladores o refinadores de mitos en la antigüedad, es decir, de mitógrafos que hubieran reunido los conjuntos míticos en una forma popular⁷⁰. Es así que el historiador interesado acaba por constatar que los datos históricos sobre la mitología que aparecen en los textos clásicos no son demasiado abundantes y están muy dispersos, puesto que no ha habido ninguna obra en específico que se haya dedicado en exclusividad a los mitos, ni siquiera el clásico por excelencia de la mitología y la geografía mítica china, el Shanhai jing. Este factor está en el hecho que explica que en la tradición china no haya un sistema mitológico estructurado donde predomine una deidad sobre las demás y que sea común a todos los clanes, o donde se distingan dioses antiguos o recientes; es decir, no se observan divinidades centrales⁷¹ claras (salvo, quizá, el papel jugado por Shangdi como ancestro principal Shang o como divinidad celestial suprema). El único elemento generalizado es el culto a los antepasados. Si a todo esto unimos que gran cantidad de mitos y personajes de los mismos son emperadores y sabios humanizantes que encarnan el devenir histórico chino, y que los dioses adquieren forma y atributos humanos para guiar a los hombres en la tarea de dominar y doblegar la naturaleza y el mundo (tendencia que acaba desvirtuando a la especie según la visión filosófica taoísta), confiriéndoles control, deberíamos entender que la mitología sínica es particularista y exclusivista, porque sólo se entendería y podría analizarse en el seno de los parámetros de su civilización, de manera que cualquier estudio comparativo o paralelo con otras mitologías de culturas diferentes podrían dar lugar a equívocos innecesarios. Sin embargo, tal exclusivismo es ficticio, pues como tendremos ocasión de analizar más adelante, los mitos chinos y sus agentes presentan una semántica común de temas, motivos y episodios con relación a otras

⁷⁰ Véase al respecto Palmer, M. & Xiaomin, Z., *Essential Chinese Mythology*, Harper Collins Publishers, San Francisco, 1997, pp. 4-5.

⁷¹ En China la divinidad y su concepto tiene un sentido más cosmogónico y natural que personalista. Está más identificada con la armonía cósmica, de la que es norma y razón. Aunque la filosofía solapó los componentes divinos personales de las deidades, generó también, irónicamente, su propia "mitología", expresada, por ejemplo, en los recursos mágicos en el seno del taoísmo religioso. Puede revisarse, en este sentido, Elorduy, C., *La gnosis taoísta del Tao Te Ching*, Instituto de Investigaciones Históricas, UCAB, Caracas, 1973, en especial, p. 97.

mitologías antiguas. Sus héroes y heroínas⁷² míticos encarnan en sí, como en otros sistemas mitológicos, conceptos culturales o se convierten en “creadores” y “conductores” de factores civilizatorios, como el del arrojamiento y el valor para salvar la civilización de inundaciones, una amenaza cíclica, o el de la fuerza y valentía, como Nüwa, para librar al mundo de un exterminio, recreándolo a partir de uno existente. En cualquier caso, la tradición china adolece de grandes héroes, frente a un mayor interés en estereotipos modélicos y, además, la “historización” mítica destaca primordialmente aspectos socio-políticos que acciones aventureras particulares.

La ausencia de una “épica” pudo haber provocado la inarticulación de la mitología, poco relevante como tema para la creación artística y literaria. Una vez realizada la creación y controladas las fuerzas destructoras de la naturaleza que hacen peligrar al hombre y a su grupo, la cultura y sus distintas manifestaciones se convierten en los elementos del progreso de la sociedad. Esta tendencia pudiera reflejar el habitual espíritu de lucha y sentido de supervivencia de un chino, muchas veces amenazado por la desmesura de los fenómenos naturales⁷³, así como el interés por aquellos elementos o herramientas que puedan facilitar una existencia más apacible y menos arriesgada y peligrosa. La inexistencia, asimismo, de un sistema estructurado y articulado en una mitología bajo una fuerte secularización, en especial, en aquellos mitos de épocas anteriores a la dinastía Han, donde los dioses se humanizan convirtiéndose en modelos, sabios y civilizadores (más que específicamente “heroicos” en el sentido de la mitología indoeuropea), con una persistente tradición oral y sin recursos literarios épicos o dramáticos que la hiciesen transmisible por escrito de forma sistemática, es, muy probablemente, un reflejo de la idiosincrasia histórica china: las dinastías formativas, desde el punto de vista del pensamiento y la cultura material china, en concreto Xia,

⁷² Aunque la presencia de diosas o heroínas en la mitología china clásica es mucho más escasa que la de las deidades varones, sus funciones y roles desempeñados son, en ciertos casos, tanto o más importantes que los de héroes o semi-dioses hombres, bien sea en el proceso de la creación humana (antropogénesis de Nüwa), el movimiento de cuerpos celestes (Xi He, diosa del sol, Zheng-E, divinidad lunar, y la Tejedora), o como divinidades tutelares de ciertos lugares, donadoras de inmortalidad (Xiwangmu) o fundadoras de dinastías (Jiandi, que da nacimiento al primero de los Shang). Sobre la feminidad mítica puede verse Birrell, A., *Chinese Myths...Op. Cit.*, pp. 46-50, y de la misma autora, *Chinese Mythology. An Introduction*, The Johns Hopkins University Press, Londres, 1999, en especial, pp. 160-180; acerca del rol del género femenino en el seno del pensamiento correlativo chino, es interesante, Black, A.H., “Gender and Cosmology in Chinese Correlative Thinking”, en Bynum, C.W. & Harrell, S. & Richman, P. (eds.), *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, Beacon Press, Boston, 1983, pp. 166-195. En todo caso, los personajes míticos son, fundamentalmente, masculinos, como corresponde a una sociedad de tendencia patriarcal debida al confucianismo, en donde la piedad filial es un rasgo, y una obligación, absolutamente inexcusable. Véase al respecto, Folch, D., *La construcción de China. El periodo formativo de la civilización china*, edit. Península, Barcelona, 2002, en específico, pp. 58-59.

⁷³ Véase al respecto Ning, Y. & García-Noblejas, G., *Libro de los Montes y los Mares. Cosmografía y Mitología de la China Antigua (Shanhai Jing)*, Miraguano ediciones, Madrid, 2000, pp. 20-21.

Shang y Zhou, pertenecen a clanes distintos, sin relaciones de parentesco entre sí, por lo que entre ellas no hay una continuidad evidenciada⁷⁴. Aun cuando se hacen dominantes, sus relaciones internas son las de sangre dentro de su clan, y eso es reflejado al exterior, de modo que el gobierno de asuntos públicos es una imagen del de su propio clan. De esta manera, no puede haber uniformidad de símbolos o divinidades entre ellas, aunque en dinastías posteriores, con la instalación del Imperio, se oficializarán algunos referentes míticos como generales para todo el territorio, lo que no nos puede impedir la valoración de la mitología china como de carácter esencialmente heterogéneo y dispar, aunque dinámica a lo largo de la historia.

La forma ideográfica de la escritura china en sus períodos más arcaicos no fue, por otra parte, un mecanismo adecuado ni suficientemente sofisticado para expresar las complejidades semánticas de una mitología sistemática, de ahí la profusión oral. Como su desarrollo se detuvo, además, por la persuasión prejuiciosa, ignorante del poder emotivo del mito, de la erudición confuciana, que desplazó y eliminó todo aquello que pareciese fantástico, los mitos no pudieron transformarse en una literatura, preservándose fragmentados, únicamente, en libros misceláneos, aunque fueran usados intencionalmente por los filósofos para argumentar sus visiones opuestas. Pero también, en contrapartida, como no hubo reelaboración por parte de autores literarios, las historias míticas chinas han podido conservar una condición prístina confiable y, probablemente, más cercana a la tradición oral arcaica. Esta existencia mítica como un arcaico conjunto amorfo y desordenado de narraciones, ha facilitado una mayor autenticidad, aunque escritores y eruditos los hayan distorsionado hasta crear un nuevo corpus, rico en sus variantes formas. En este sentido, los textos de época Han y dinastías

⁷⁴ Un rasgo identificativo de la mitología china es que las diferentes tradiciones pueden ser usadas por la población o el poder establecido cuando les conviene hacerlo, solapando aquellas que no interesan. En muchos casos, además, la mitología mezcla fábulas con hechos reales, mitologizados con fines lúdico-didácticos, lo que hace difícil singularizar y reseñar el armazón mítico más arcaico, si bien señala un carácter dinámico-creativo palpable a lo largo de la dilatada historia china. En último caso, no obstante, las mitologías locales han producido un sentido de pertenencia, de conocimiento y seguridad y, en específico, de continuidad, con un pasado idealizado que se considera ha formado el presente, y en general, muchos de sus motivos han servido como marco tradicional para la articulación eficiente de los ideales taoístas, sobre todo desde época imperial. Acerca del carácter tradicional y folclórico de la mitología puede revisarse Shiru, Ch. & Calle, R. (comp.), *101 Cuentos Clásicos de la China*, edit. Edaf, Madrid, 2001, p. 212 y ss; Palmer, M. & Xiaomin, Z., *Essential Chinese...Op. Cit.*, p. 39 y ss., y Cardona, F. Ll., *Mitologías y Leyendas Asiáticas*, edit. Edicomunicación, Barcelona, 1998, p. 185. Sobre la explicación de motivos míticos y algunos de sus significados, es relevante Yuan, Ke, *Gu shenhua...Op.cit., passim*; del mismo autor, *Zhongguo shenhua da cidian*, Sichuan cishu, Chengdu, 1998, y *Shenhua lun wen chi*, edit. Ku chi, Shanghai, 1982, en particular, pp. 20-35 y ss. La mitología china puede considerarse, en términos genéricos, por consiguiente, como una yuxtaposición de variados elementos indígenas, taoístas y budistas, que presentan un marcado carácter historizante, burocratizante y jerarquizado, en la que el panteón es formado a imagen del orden administrativo terrestre.

posteriores, entre los siglos I a.n.E. y V, son los que contienen las mayores modificaciones, alteraciones y explicaciones erróneas de las antiguas narraciones arcaicas, propiciándose, de este modo, una mito-poética creadora de una especie de cuerpo alternativo de mitos. La unificación de los reinos feudales en época imperial Qin y Han homogeneizó las tradiciones locales y generó una mito-poética nueva que fabricó biografías de dioses⁷⁵. Los textos míticos acabaron encerrando, así, las singularidades de la vida intelectual y socio-política de las diferentes épocas históricas. Mientras los textos míticos pre-Han se hallan diseminados y fragmentados en diversos trabajos filosóficos, literarios y de teoría política, las narraciones mitológicas posteriores aparecen en comentarios sobre los clásicos, en tratados botánicos y geográficos o en estudios etnográficos. Todo esto redundaba en una polifuncionalidad de los mitos chinos que implica una rica multiplicidad de aspectos, aun racionalizados, que los hacen difícilmente catalogables en categorías estanco.

La interpretación de algunos mitos de tradición antigua en arcaísmos conceptuales filosóficos⁷⁶ permitió su empleo, más o menos alegórico, para ilustrar ciertas ideas particulares, y también su sometimiento a la filosofía social usual en época Han y en posteriores dinastías. Este último hecho parece confirmar claramente en China aquellas ideas expresadas por B. Malinowski⁷⁷, hace tiempo, en relación a que el mito, entendido en su sentido abstracto-teórico, válido en cualquier cultura antigua, sirve para establecer un estatuto sociológico y un modelo moral de comportamiento grupal, colectivo.

Hemos visto en estas páginas que la mitología china estuvo influida por algunos patrones de pensamiento autóctonos, en especial la burocracia confuciana, pero también lo estuvo por ideas animistas arcaicas en las que los personajes híbridos terioantropicos eran comunes y en las que todo en la naturaleza poseía vida, en una visión en la cual el

⁷⁵ En las *Memorias Históricas* de Sima Qian surge un nuevo panteón divino en donde el Emperador Amarillo se convierte en el dios principal, fuente de la civilización y la historia cultural china, preeminencia sometida a su adopción por parte de los filósofos taoístas en la época en la que esta corriente empezaba a gozar del favor de los gobernantes.

⁷⁶ Zhuangzi, por ejemplo, citando un libro de maravillas del estado de Qi, llamado *Elevadas Historias de Qi* (Qixie), usa la transformación del pez Kun en el pájaro Peng para ilustrar abstractos conceptos relativos a la subjetividad, la realidad objetiva o la relatividad. Los exegetas Han destacaron la dicotomía de tamaño entre ambos seres míticos para expresar las dimensiones del microcosmos (Kun) y el macrocosmos (la gigantesca ave Peng). Cf. Elorduy, C. (trad), *Chuang...Op.cit.*, Neipian, cap. 1,1 "Esporcimiento", p. 5. Este Peng, gran pájaro sagrado en China, "pájaro de alas de oro", semejante al Khyung tibetano y al Garuda hindú, se ha puesto en relación con una imagen mítica antropomorfa del Gran Uno Taiyi, encontrada en una pintura en la tumba número 3 de Mawangdui. Estos pájaros, cargados de significación mítica, son un motivo universal en diversas culturas asiáticas de la antigüedad. Sobre la forma híbrida del Gran Uno puede verse el magnífico trabajo de Preciado Idoeta, I., *Tao Te Ching. Los libros...Op.cit.*, en particular, p. 80 y ss.

⁷⁷ *Magia, ciencia, religión*, edit. Ariel, Barcelona, 1994, específicamente, pp. 144-145.

hombre no gozaba todavía de un estatus significativo y primordial en las concepciones chinas. Confucio, y los escritores de esta tendencia, romantizan el pasado arcaico y lo hacen perder antigüedad y pluralidad, virtualizando, como ejemplos de conducta virtuosa y filial, o como ministros rectos, a los grandes héroes antiguos. No obstante, a pesar de la modélica conversión de los Tres Augustos y los Cinco Soberanos⁷⁸ en los iniciadores de la civilización para la humanidad y, por lo tanto, de la China histórica, en muchos de estos reyes-sabios han pervivido rasgos chamánicos, en especial en su vinculación con ciertos animales: Fuxi y Nüwa con la serpiente o el dragón, o Yu con el oso, por ejemplo. Estas señales “prehistóricas”, “salvajes”, son reducidas a un sistema moralmente ordenado por valores confucianos, idealizándose así el pasado mítico a través de las valientes acciones de los soberanos-sabios y de la institución, gracias a sus esfuerzos, de las formas de administración y poder político necesarias para el correcto funcionamiento de una sociedad jerarquizada. Muchos escritores, a pesar del deseo confuciano de ocultar lo fantástico de los mitos, no dudaron en emplearlos como recursos educativos, pero otorgándoles una funcionalidad oficial a sus agentes, como ministros o administradores. Houji, por ejemplo, “Señor del Mijo”, héroe arcaico inventor del empleo de los bueyes para la siembra, híbrido zoomorfo, mitad humano, mitad pez, fue convertido en ministro de agricultura bajo el reinado de Shun, considerado el segundo emperador de los hombres sobre la tierra. En este sentido, se produjo un proceso similar al acontecido en el ámbito cultural griego cuando la filosofía jonia empezó a emplear los mitos con fines alegóricos o como fundamento de sus primeras teorizaciones especulativas. De este modo, el pasado como horizonte ideal mitificado⁷⁹, y como remota antigüedad, caracterizado por un auténtica, añorada, y perdida, Edad de Oro, se convirtió en uno de los fundamentos esenciales de la reflexión filosófica china, cuya autoridad primordial reside, por lo tanto, en el mítico, tradicional

⁷⁸ Al respecto de los diferentes personajes que forman parte de este grupo de dioses y reyes míticos puede verse Yuan, Ke, *Zhongguo shenhua...Op.cit.*, pp. 24-26 y ss. y Changwu, T., “On the legends of Yao, Shun, and Yu, and the Origins of Chinese Civilization”, *Chinese Studies in Philosophy*, vol. XIX, nº 3, 1988, pp. 21-68, especialmente, pp. 22 y 23.

⁷⁹ El taoísmo filosófico retoma los orígenes del hombre, en la más remota prehistoria, como el fondo sobre el que establecer sus ideales de inclinación utópica y anárquica. Es en este pasado mítico original, de perfecta armonía, donde las descripciones cosmogónicas, asumidas esencialmente por las corrientes taoístas, tienen su lugar preferente. Sólo el legismo parece hacer hincapié no en negar un pasado glorioso, sino en actualizarlo, fundamentando el poder, eso sí, en la ley (fà) y no en el “peso” de la tradición, el ritual y las formas. En cualquier caso, “confucionistas” y “taoístas” partirán, en sus elucubraciones, de una visión utópica de los tiempos primitivos originales, fundamento idealizado, mítico, de las sociedades posteriores. Acerca del poder de la ley en época Qin es interesante Galvany, A., “La genealogía del poder coercitivo en la China antigua: historia, instituciones políticas y legitimación”, *Estudios de Asia y Africa*, vol. XXXIX, nº 2, 2004, pp. 349-386, en especial, pp. 350-351.

y remoto pasado, considerado el fundamento a partir del cual la especulación y las reflexiones filosóficas tienen lugar⁸⁰, estableciendo con ellas el correspondiente salto epistemológico.

El decisivo interés confuciano en silenciar los mitos, o al menos algunos de ellos, en aras de una pretendida sobriedad histórica, es el motivo primordial de la aridez, la monotonía y la historicidad de la gran mayoría del material de esta índole y no la incapacidad popular, el escaso progreso mental chino o la ausencia de contactos culturales que hubiesen decididamente impedido una competencia imaginativa⁸¹. La “carencia” o el limitado número de mitos en China, en comparación con el de otros ambientes culturales como Grecia o Mesopotamia, se debe a su pérdida definitiva desde la tradición oral, a su solapamiento en textos confucianos, a la inexistencia de un mitografía y un género épico que hicieran de los mitos y sus diversos personajes valores o componentes estéticos, a su fuerte institucionalización en el seno de las historias oficiales, con su estilo aburrido y profundamente cancilleresco, o al aglutinamiento en versiones más extendidas, luego empleadas por la literatura racionalista y humanista como auténticos modelos de conducta moral y ética del buen gobierno. Como cualquier otra cultura de la antigüedad, China nunca ha presentado escasez de propensión a la invención mitológica ni rastros de pobreza imaginativa, aunque los rescoldos míticos que nos han llegado, muy fragmentarios e incompletos, tienen, por fuerza, que ser la materia prima suficiente con la que el investigador y el historiador de las mentalidades de hoy tienen que lidiar en la confección de nuevos textos históricos.

⁸⁰ La reflexión filosófica en China, como en el caso griego, parece no puede evadir la realidad de elementos dados de antemano. En este sentido, por consiguiente, se parte de la confección de representaciones abstractas mítico-religiosas. El pretendido evolucionismo lineal mito-religión-filosofía, no es, en realidad, tal, porque la presencia de rasgos míticos no ha desaparecido, ni siquiera en nuestra modernidad, lo que significa que lo mítico no necesita retornar por cuanto nunca se fue. Acerca de estas premisas véase, por ejemplo, el pensamiento de G. Durand, K. Hübner, M. Eliade, H. Blumenberg, J.M. Mardones, y la hermenéutica simbólica de A. Ortiz-Osés y L. Garagalza.

⁸¹ E.T.C. Werner, en su conocida y ya clásica obra *Cuentos e Historias de la Antigua China*, M.E. Editores, Madrid, 1997, (traducción española de *Myths and Legends of China*, Dover Publications, Nueva York, 1994, 1ª edición, G.G. Harrap, Londres, 1922), plantea, con absoluta normalidad, el escaso avance mental chino y el aislamiento cultural como aquellos factores primordiales que explican la pobreza del material mítico chino. Naturalmente nada, que nosotros sepamos, demuestra que las presuntas incapacidades autóctonas sean debidas a deficiencias neuronales.

La antigua cosmología china: un ideal topológico

Las teorías y prácticas cosmológicas chinas antiguas, especialmente aquellas denominadas sifang y wuxing, se estructuran siguiendo modelos de carácter mitológico, expresados en numerosos ejemplos observables en la cultura material que la arqueología nos desvela, y en función de las peculiaridades socio-políticas de las diferentes épocas de la antigüedad. Mientras sifang apunta a un centralismo aglutinante, wuxing, lo hace en virtud de una época de predominio de estados feudales en sucesión o conflicto. Esto significa que la cosmología nace y se reproduce a la par que el ordenamiento político, sirviendo de justificación y exponente de las acciones de reyes y gobernantes. Su elaboración, siguiendo percepciones astronómicas y geográficas, orientadas en virtud de los puntos cardinales, sirve de fundamento de la estructura territorial y de armazón físico y funcional de las ciudades, reflejo mundano del ordenamiento cósmico supremo y expresión del necesario equilibrio armónico entre el microcosmos terrestre humano y el macrocosmos celeste.

El predominio de las leyes naturales universales como factor ordenador y armónico es un referente mítico común a numerosas culturas, aunque sus conceptos sean algo diferentes en función de su aplicabilidad, como es el caso del me sumerio, maat en Egipto, el dharma sánscrito y el dao chino. En todos ellos, no obstante, es común la subordinación del individuo al rigorismo cósmico. En China, como en otros ámbitos culturales, las leyes naturales se fueron entendiendo, paulatinamente, como entidades individualizadas, abstractas (dao), o personificadas, antropomorfizadas (Shangdi-Soberano de lo Alto-Cielo), que reflejan el eje social del orden cósmico. La tendencia moralizadora de la cosmología, que implica que los principios morales del hombre son los principios metafísicos del Cosmos, supone que el Universo es un todo orgánico que reposa en una armonía equilibrante pre-establecida, equilibrio cósmico que propicia la organización de correspondencias y resonancias entre aspectos, en apariencia, diferentes, pero con afinidades subyacentes en la realidad⁸². Tales correspondencias ocurren por la operatividad yin-yang y porque los fenómenos de la naturaleza se

⁸² Este fenómeno se repite entre el plano macrocósmico, de las leyes naturales, y el microcósmico humano:

"Todas las cosas evitan aquello que se diferencia de ellas y siguen lo que les es similar. Por consiguiente, las fuerzas similares van juntas y los tonos concertados encuentran respuesta entre sí". Dong Zhongshu, *Chunqiu fanlu (Exuberante rocío de Primavera y Otoño)*, capítulo 57, tomado de Chan, Wing-Tsit, *A source book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1969, pp. 281-283.

corresponden a números escondidos⁸³. Los principios morales básicos, ren, yi, li, zhi y xin (bondad, justicia, respeto, discernimiento entre el bien y el mal, y fidelidad, respectivamente), se armonizan, de este modo, con las Cinco Fases. Los hechos y conexiones no son arbitrarios, si bien la cosmología correlativa parece más mecánica que sinérgica. El Universo será entendido como una jerarquía de realidades clasificables y expresables a través de los números, una jerarquía dominada por sentimientos de expansión o concentración, es decir, por las ideas de lo completo y numeroso o múltiple, o por la del total que es uno. La moralización cosmológica, notable en China por influencia confuciana, será también corriente en otros ámbitos culturales, como es palpable, por ejemplo, en la Biblia con respecto a la explicación del diluvio, un castigo a los seres humanos por sus pecados y no ya la antigua idea primigenia, muy probablemente mesopotámica, relacionada con una serie de ciclos impersonales ajenos a cualquier tópico moral o culposo.

La cosmología antigua, y en particular la china arcaica, representa el paso del estado de no-existencia al de existencia, un ideal metafísico que suele conectarse a las necesidades humanas espirituales y hasta prácticas. El origen del Cosmos se encuentra en la nada, porque nada hay más grande o es anterior al Universo; se trata de un principio de negatividad empleado por la filosofía, la física y la cosmología científica, aunque en China esta visión no ha servido para prodigar un conocimiento astrofísico relevante, quedando recluida en el campo religioso, especulativo y socio-político. La cosmología, como armazón de concepciones y relaciones, es un sistema de correlaciones que se fundamenta en parejas interrelacionadas, como el yin y el yang, en cuartetos, como los puntos cardinales, en quintetos, en función de las Cinco fases o Wuxing, octetos, como los ocho trigramas, o en grupos de nueve, en relación a las divisiones celestes y terrenales, y por ello, se configura como un mecanismo ordenado y ordenador de correspondencias entre diferentes dominios de la realidad universal, haciendo

⁸³ Los chinos entienden la totalidad cósmica de modo complejo, a partir de una imagen rítmica y geometrizada donde en el espacio y el tiempo los elementos hacen su aparición y en las cuales está descompuesta, dividida, la totalidad de la unidad. A través de emblemas numéricos se señalan los modos de agrupación de los elementos y se descubre la naturaleza de la totalidad desperdigada a través del mundo. Tiempo y espacio son emblemas ricos en afinidades y se basan en la vida concreta. El espacio, dividido en cuadrantes, impone al tiempo un ritmo quinario, lo que permite la división de la extensión en cinco cuadrados encajados, espacios jerarquizados y distinguidos por su cohesión. La gama de las cinco notas musicales representa, así mismo, las cuatro estaciones y el centro del año, disponiéndose en cruz, lo que nos recuerda el cuadrado, símbolo terrestre. A esta imagen se adaptaban los emblemas de los tubos musicales y los meses, dispuestos en dodecágono, que recuerda el círculo, símbolo celestial. Acerca de las relaciones numéricas y musicales, sigue siendo esencial Granet, M., *El pensamiento chino*, edit. UTEHA, México, 1959, en concreto, pp. 155-156 y ss.

correlativas las vicisitudes y normas humanas o, incluso, su composición (cuerpo humano, comportamientos, moralidad), el orden socio-político y económico, así como los propios cambios históricos con las categorías cósmicas: tiempo, espacio, circuito estacional, fenómenos de la naturaleza, astros, etc⁸⁴. Este carácter o pensamiento correlativo no es exclusivamente chino, y puede remontarse a los principios de la humanidad, puesto que es un mecanismo que, como recuerdo del pensar mítico, usamos en nuestro lenguaje habitual, y es el modo en que se establecen identidades entre algunas sociedades arcaicas actuales⁸⁵. La conexión entre la política, como la tela de araña de relaciones de poder en la sociedad, y la cosmología, como un modo de concebir y entender el Universo como un sistema ordenado, es, como veremos posteriormente, un principio básico del orden político chino, de construcción mutua; una efectiva unión de política y doctrina Zhengjiao heyi, que suele actuar a partir de oposiciones binarias complementarias.

La representación cosmogónica china, sistema orgánico de engendramiento, en el que todas las partes del Cosmos pertenecen a un mundo orgánico y en el que cada una interactúa participativamente en un proceso espontáneo autogenerador de vida, que exhibe tres motivos, la continuidad, la totalidad y el dinamismo⁸⁶, no es, sin embargo, un proceso estricto de creación por un poder trascendente, pues incluso la divinidad o antepasado supremo de época Shang, Shangdi, no actúa como una omnipotencia creadora o primer motor, sino que es el encargado del orden y de organizar el espacio, el mediador entre el mundo cósmico, pleno de energías en interacción armónica, y el humano, donde predominan las relaciones de parentesco, jerarquizadas, y el comportamiento ritual religioso y político. Esta deidad, antropomorfizada, ocupa el

⁸⁴ Estamos en presencia de una antropocosmología, en la que los procesos humanos de toda índole encuentran en la naturaleza una correspondencia. Véase al respecto, Schwartz, B., *The World of Thought...Op.cit.*, en especial, pp. 350-352; Fairbank, F. (edit.), *Chinese Thought and Institutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1957, en especial el trabajo de W. Eberhard, titulado "The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han China"; Lizhi, F., "Reflecting on Traditional Chinese Culture from the Vantage Point of Natural Science", *Chinese Studies in Philosophy*, vol. XIX, n° 4, 1988, pp. 65-74, y Wang, A., *Cosmology and Political...Op.cit.*, sobre todo, pp. 4-5 y ss. Con la consolidación institucional de la realeza Zhou, momento en que el ritualismo se desvanece y decrece, la referencia al curso natural de hechos y acontecimientos se hace preponderante y se formula de modo sistematizado un pensamiento cosmológico que establece una sanción naturalista al ordenamiento político y que trata de hallar leyes en la fenomenología natural. Véase Cheng, A., *Historia del...Op.cit.*, en especial, pp. 220-221 y ss.

⁸⁵ Entre los Mexica, por ejemplo, el mito de los Cinco Soles se asocia con elementos, direcciones y colores, además de determinados dioses. Así, sol-tierra-Tezcatlipoca negro, o sol-viento/aire-Quetzalcoatl o Ehecatl (dios del viento) y el color blanco. Véase al respecto, Bierhorst, J., *Mitos y leyendas de los Aztecas*, edit. Edaf, Madrid, 1989, en especial, p. 30 y ss.

⁸⁶ Véase Mote, F., *Intellectual Foundations of China*, edit. McGraw-Hill, Nueva York, 1989, en específico, pp. 14-15.

lugar más eminente en los períodos más arcaicos en China, aunque desde época Zhou, y bajo las influencias de los filósofos, acabó despersonalizándose y convirtiéndose en el orden natural universal que es el que dirige la sucesión estacional, si bien siguió mostrándose como la divinidad protectora de la dinastía y del emperador. Todavía hoy se discute si en realidad fue un elevado dios singular y abstracto, que se convirtió en una deidad ancestral, o si su nombre corresponde a un antepasado primordial que sólo posteriormente alcanzó rango de gran divinidad⁸⁷. En época Zhou, asimilado y combinado con el concepto abstracto de la divinidad suprema del Cielo Universal, Tien⁸⁸, se entenderá como engendrador y legislador, creador universal que ya no es el antepasado de la casa reinante, estableciéndose el concepto de Mandato del Cielo, es decir, la correlación lógica y moralmente admitida entre los signos celestes y naturales y el cambio de las dinastías humanas. No obstante, la existencia de demiurgos en los relatos míticos, como figuras cuya actividad es organizar y construir el armazón del Cosmos, hace que el trabajo organizativo y ordenador, realizado por estos sabios míticos arcaicos, suponga orientar las estructuras humanas y armonizarlas con los poderes divinos y cósmicos, factor que sirve de ejemplo a los hombres para controlar el Universo. Este hecho significa que el ámbito cósmico y los fenómenos naturales están bajo control de entidades divinas y heroicas mitológicas, que la espontaneidad cósmica solapa esa participación, en especial en los especulativos Laozi y Zhuangzi, y que lo mítico nunca abandonó el primitivo pensamiento chino. Esto supone, además, que la cosmología correlativa, racional y con un ordenamiento inclusivo y trascendente, que clasifica la realidad existente de manera sintética analógica, y no analítica, en especial bajo la égida confuciana, nunca elimina las visiones teísticas, de los espíritus de la naturaleza, de los “héroes” y sus logros, implicándose en ello una relación entre lo numinoso y lo humano, como también ha ocurrido en otras culturas, aunque bajo

⁸⁷ El término di, como el sacrificio –di, usado como verbo, sugiere, visualmente, direcciones que cruzan un punto central o un cuadrado, lo cual pone en estrecha relación lo ritual y al dios con la imagen estereotipada del Cosmos. El vocablo se refiere a una forma de soberanía, de fuerza superior a la realeza humana, que se atribuía, por antonomasia, a los civilizadores reyes-sabios míticos de la Edad de Oro de la antigüedad. Será el primer emperador el que usurpe el emblema mítico al adoptarlo en su nombre. Desde ese instante, el ideal del dios, o de su abstracción, tendrá su contrapartida en el soberano universal en la esfera humana y terrestre. Véase Eno, R., “Was There a High God Ti in Shang Religion?”, *Early China*, nº 15, 1990, pp. 1-26, en concreto, pp. 15-16 y ss.

⁸⁸ La representación de Tien como un hombre con los brazos extendidos y con una cabeza prominente, nos podría conducir a la idea de un dios antropomórfico, con una peculiar actitud no muy lejana a la cosmogónica de dao. Véase, por ejemplo, Prevosti i Monclús, A., “Fundamentos religiosos de Asia oriental. Los orígenes de la cultura china”, en Prevosti i Monclús, A., (coord.), *Pensamiento y religión... Op.cit.*, pp. 25-71, en concreto, p. 45. Acerca del concepto de soberanía universal, es interesante Pankenier, D.W., “Cosmo-Political Background of Heaven’s Mandate”, *Early China*, nº 20, 1995, pp. 121-176, en específico, pp. 174 y 175.

procesos un tanto diferentes⁸⁹. En cualquier caso, la organización del Universo es, además, la del espacio humano y la de su propia configuración personal, por lo que el orden social, la entidad humana y el orden cósmico coinciden, se confunden y se correlacionan directamente como macro y microcosmos⁹⁰. Las correlaciones asocian aspectos separados del reino macrocósmico dentro del cuerpo microcósmico, de modo que los órganos internos se entienden, por ejemplo, como manifestaciones anatómicas de los componentes internos regulados por los ritmos de las Cinco Fases.

Es bastante probable que el pasado chamánico en China esté en la base de la construcción de su cultura como un mundo continuo interrelacionado, en el que los complejos sistemas cosmológicos sean un desarrollo de un modo universal de razonar, aunque con ciertas características propias⁹¹. En este sentido, el pensamiento correlativo sería un modo común, mítico y no científico o proto-científico, de entender el mundo, ni inferior ni necesariamente anterior al pensamiento lógico, que pudo convivir en China con otro científico y racional. Esta cosmología no sería, por consiguiente, un estado primitivo de conciencia en China, sino un complemento de otros modos de pensar y actuar. Es por esto que creemos que ni evolucionismo (teísmo a racionalismo), ni esencialismo (unicidad de pensamiento), son términos absolutos en el seno del mundo chino arcaico. A pesar de la existencia de procesos de cambio y ciertas modalidades locales, hay continuidades en el pensamiento y rasgos compatibles con otras culturas⁹².

⁸⁹ Acerca de la participación divina puede seguirse a Schwartz, B.I., "Transcendence in Ancient China", en *Special issues. Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millenium B.C.*, edit. Daedalus, Nueva York, 1975, pp. 57-68, en especial, pp. 66-67; del mismo autor, *The World of...* *Op. cit.*, p. 25 y ss. Schwartz cree que en otras culturas esta relación divino-humana es "tensional", lo que no ocurre en China. Habría que preguntarse, no obstante, si las nociones monísticas en China, como en Grecia, bases de la cosmología, emergieron directamente de las prácticas chamánicas o de los procesos de auto-adivinación, o de ambos a la vez.

⁹⁰ En la cosmogonía del Huainanzi, donde los soplos ligeros yang ascienden para conformar el cielo, y los densos y pesados yin, descienden para genera la tierra, se establece, del mismo modo, una análoga división en el ser humano, entre dos tipos de almas, hun, que se eleva a la cúpula celeste por ser yang, y po, que regresa a la tierra por su "naturaleza" yin. Por la visión correlativa, el hombre, agente cósmico, se vincula, analógicamente, punto por punto, con el Cielo y la Tierra, en una relación micro-macrocósmica: "El Cielo posee sus cuatro estaciones, sus cinco agentes, sus nueve divisiones y sus trescientos sesenta y seis días; del mismo modo, el Hombre posee sus cuatro extremidades, sus cinco vísceras, sus nueve huecos y sus trescientos sesenta y seis uniones. El cielo ventea y llueve, enfría y calienta; así mismo, el Hombre recoge y da, se alegra y enfurece..." Huainanzi, 7, edic. Sibū beiyao, Zhonghua Shuju, Shanghai, 1927-1936, p. 100. Véase también Cheng, A., *Historia del...* *Op. cit.*, sobre todo, p. 261 y ss., y Michael, T., *The Pristine Dao. Metaphysics in Early Daoist Discourse*, State University of New York Press, Albany, 2005, pp. 137-138.

⁹¹ Acerca del chamanismo en China mantiene vigencia, en ciertos aspectos, el trabajo de Waley, A., *The Nine Songs. A Study of Shamanism in Ancient China*, edit. George Allen & Unwin, Londres, 1955.

⁹² Véase al respecto, Graham, A.C., *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, edit. Open Court, La Salle, 1989, pp. 321-324, y Chang, K.C., *The Archaeology of Ancient China*, Yale University Press, New Haven, 1986, en concreto, pp. 415-416 y ss. En este sentido, Empédocles, por ejemplo, propone una inherente relación vinculante entre divinidades y humanos, en la que las deidades

El sistema de cosmología correlativa se vinculó, así, a la emergencia de las reivindicaciones de auto-divinización, según la cual los espíritus “controlarían” los fenómenos naturales y serían asimilados a los humanos, en especial a los emperadores, con sus pretensiones teomórficas. Al surgir en oposición a las prácticas sacrificiales emergería como un lenguaje de crítica contra las nociones de la época⁹³. Su remoto origen estaría en la experiencia chamánica y en la asunción de la continuidad entre Cielo y Tierra a través de un *axis mundi*⁹⁴, y entre el Cielo y la humanidad, cuyo “intermediario” sería el adivinador, el oficiante, y luego, el emperador. Desde un ángulo filosófico sería la expresión del *continuum* entre el microcosmos humano y el macrocosmos universal. Algunos objetos, como los tubos de jade o cong, simbolizarían esta interpenetración cielo-tierra, representando el eje microcósmico del mundo. Los cong, piezas típicas de la cultura neolítica Liangzhu del sureste, de hacia el segundo milenio antes de nuestra era, son una de las representaciones del Cosmos. Solían ubicarse en las cuatro direcciones en los enterramientos con la función de conjurar las fuerzas demoníacas del Universo, acotando, de este modo, el cadáver, quizás como una mini-representación del Cosmos. Desde un punto de vista estético era el cong de jade el que mejor simbolizaba la forma del Universo: externamente era un cuadrado, con un

son elementos o raíces básicas del mundo, elementos naturales que interactúan y que están, así, en los cimientos del proceso cósmico. Su doctrina yuxtapone, corresponde y emparenta la física con las cosmogonías. Aparea las teogonías y las físicas por analogía de estructura, traduciendo unas en otras. Cf. Fragmento 17, n° 8, p. 166, en Diehl, H., *Empedocles: The Extant Fragments*, Berolini, 1965. Véase también, Diehl, H. / Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1951-1952, p. 76. Valdría la pena comentar aquí, así mismo, que milesios y órficos mostraron una idea panteística y la combinaron con una visión histórica del Universo. Ese panteísmo fue cosmogónico en los milesios y teogónico en los órficos. Véase Alderink, L.J., *Creation and salvation in ancient Orphism*, Chico, California, 1981, pp. 25-26 y ss.

⁹³ Sería, así, “...in fact, counterintuitive in early China”, en Puett, M.J., *To Become a God. Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Early China*, Harvard University, Asia Center for the Harvard-Yenching Institute, Londres, 2002, p. 28.

⁹⁴ El árbol de la vida, pilar central del mundo, es el pivote que separa Cielo y Tierra, mundo superior celeste e inferior subterráneo, inaugurando la organización dual básica del Cosmos. El árbol, la montaña, el pilar, como *axis mundi*, ha sido vinculado, psicológicamente, con el cordón umbilical o con la médula espinal, eje del cuerpo humano, receptáculo microcósmico. A ambos extremos corresponderían las polaridades, yin-yang, aunque también el sol y la luna, como aparece bien representado en la iconografía china (pintura funeraria sobre seda de Mawangdui), y como también es visible en la India védica (Agni-Soma). Tanto en China como en India, el Cosmos funda su existencia sobre el balance pendular de dos poderes contrastantes. En Egipto, el pilar djed y la colina primigenia de piedra, en forma de obelisco, llamada benben, ejercen el mismo papel en el seno de la mitología egipcia, mientras que en Japón, es la columna celestial, cuyos precedentes pueden estar en las formaciones pétreas del III y II milenio a.n.E., la que actúa como eje y centro. En la astronomía Han la montaña central se identificó con los montes Kunlun, aunque es posible que, anteriormente, hubiera habido una asociación, que hundiría sus raíces en el neolítico, de la montaña central con la montaña Song, en Henan.

centro tubular circular, asociado al Cielo⁹⁵. En algunas estelas y estandartes funerarios se representaban, así mismo, las imágenes del mundo celestial ubicado sobre el terrenal, destacándose, sobre todo, el estandarte de la mujer noble Xin Zhui de Dai, fallecida en 168 a.n.E., encontrado en la tumba número 1 de Mawangdui. Se trata de una representación del Universo, donde encontramos, en el centro superior, la divinidad femenina serpentiforme, soberana del Cosmos; a ambos lados el sol y la luna, el árbol del mundo, con los restantes soles que Yi el arquero abatió, y el mundo terrestre y el subterráneo, todo ello poblado de animales y monstruos míticos⁹⁶.

La práctica extática, de unidad, entre el chamán y la divinidad, como primitiva experiencia de la cultura china, pudo ser, por consiguiente, el sustrato fundador de la cosmología correlativa, la expresión y el recuerdo de tal experiencia, hecho que es común a todas las culturas de la antigüedad. No obstante, el recuerdo chamánico sería disciplinado, rutinizado y burocratizado hasta casi anularse; es decir, sería sometido a un proceso de racionalidad. No olvidemos que el pensamiento chino de la antigüedad no buscaba, como objetivo, esclarecer lo absoluto del Ser, pues no necesitaba encontrar aquello que lo fundaba o generaba, sino lo que podía explicar comprensivamente cómo la multiplicidad diversa de objetos y seres, las Diez Mil Cosas, funcionaba gracias al impulso, único y totalizador, del Universo, de modo que la preocupación metafísica se deslizó hacia la cosmológica. El pensamiento dinástico Han acabará siendo el que accione la elaboración de una visión del Universo coherente y oficial, sintetizando los diversos presupuestos previos.

El pensamiento cosmológico chino, por supuesto más simbólico que cognitivo, pretendía reflejar en el mundo de los hombres un equilibrio uniforme y continuado que se fundamentase en el curso natural de las cosas. Se trataba de una visión del mundo, de tendencia holística y de estructuración mítica, que priorizaba la regularidad, el equilibrio, la armonía en el Universo y que, siguiendo los principios de la correlación, propiciaba que el ser humano “leyese” y comprendiese en el Cosmos los principios

⁹⁵ Pájaros y dragones, por su parte, son símbolos opuestos en el arte decorativo en bronce, del cielo y el agua, de lo alto y lo bajo, aunque, a veces, aparecen unidos en el motivo del sol-pájaro, como en el mito de Yi el arquero y el árbol Fusang, un *axis mundi*.

⁹⁶ Algunos juegos, como el Liubo, se concibieron a partir del imaginario cosmológico, aunque tales implicaciones son, en este caso, prácticamente desconocidas. Al respecto de los cong, los discos bi y el famoso estandarte de Mawangdui, puede verse Scarpari, M., *Antigua China. Historia, cultura y arte*, edit. Óptima, Barcelona, 2001, p. 97; Birrell, A., *Chinese... Op.cit.*, en específico, pp. 68 y 69; Chang, K.C., “Ancient China and It’s Anthropological Significance”, en Lamberg-Karlovsky, C.C. (edit.), *Archaeological Thought in America*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 155-166, y del mismo autor, “An Essay on Cong”, *Orientalism*, 20, n° 6, 1989, pp. 37-43.

estructuradores de la sociedad y las líneas conductuales que debían seguirse, con lo que el Cosmos acabará siendo el propiciador o condicionador de los valores morales, y no la subjetividad humana, tal y como el pensamiento racionalista comenzó a destacar en occidente. En este sentido, el pensar cosmológico vivenciará al estado como natural y al político como un organismo. La ideología Han, presentada, por ejemplo, por Dong Zhongshu, que fundamentaba el ordenamiento socio-político jerarquizado en la regulación natural del Cosmos, donde los cimientos del poder eran de índole cósmica, reglamentó que el orden de subordinación y dependencia de las cinco relaciones humanas confucianas se vinculasen al orden cíclico de las Cinco Fases. Éstas se imbricarían, así, en relaciones múltiples: con las constantes de la ética confuciana, los Cinco Clásicos, los cinco períodos de la antigüedad china o los cinco aspectos elementales de la naturaleza humana⁹⁷. Con los Zhou, momento en que se había instaurado y consolidado una visión antropocósmica sustentada en fecundas especulaciones de la época de los Reinos Combatientes, seguía habiendo fuertes vínculos entre lo divino y lo humano, pero cambiaron las relaciones, que ahora legitimaban, como nunca antes lo habían hecho, el orden socio-político: mientras con los gobernantes Shang el rey era el sacerdote principal para los dioses o ancestros del clan, el mandato del Cielo convierte al soberano en fiel ejecutor de Tien en la tierra, en una correspondencia macro-microcósmica que legitimaba y justificaba el ordenamiento social. El Cielo se establece como el auténtico paradigma del orden y la armonía, un *ethos* inspirado por una idea metafórica arcaica acerca de la estrecha comunión entre los reinos sobrenatural y terrenal, aunque ahora cargado de fuertes valencias morales⁹⁸.

⁹⁷ Tal cosmología teleológica tuvo sus críticos: Yang Xiong y su *Taixuanjing*, *Libro del misterio supremo*, o Wang Chong y su *Lunheng*, *Ensayos Críticos*. Véase al respecto, Cheng, A., *Historia del...Op.cit.*, en particular, pp. 270-272.

⁹⁸ Puede verse, al respecto, Pankenier, D.W., "The Cosmo-Political... *Op.cit.*, pp.122-146 y 173-174, y Lizhi, F., "Reflecting on tradicional...*Op.cit.*, en especial, pp. 71 y 72. Importantes pensamientos correlativos fueron, en manos de ideólogos Qin y Han, mecanismos de justificación y legitimación del gobierno y el poder imperial:

"Through the invocation of the "mutual conquest" sequence of the five phases, by which earth (Han) conquers water (Qin), the Han was able to justify its overthrow of Qin rule and its assumption of power. Once the dynasty was established, imperial ideologists also found it useful earth to invoke the hierarchical relation of yang to yin and heaven to earth as a way of legitimating various authoritarian political and social relations", Herderson, J., *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, Columbia University Press, Nueva York, 1984, p. 36 y ss.

En India, el cuerpo del rey, que expresa el cuerpo social, es la contrapartida del cuerpo inmolado del hombre cósmico, Purusha. Como entidad microcósmica es intermediario entre la ley cósmica eterna del dharma y sus manifestaciones mundanas. Como el dios dirige una esfera o ámbito del Cosmos, el rey hace lo propio con su reino, pivotando entre Cielo y Tierra, y ejerciendo de *axis mundi* y de unión entre Cielo-Divinidad y Tierra-Humanidad. Así, en su monarquía material mundana, sostiene el orden cósmico. Véase Flood, G., *El Hinduismo*, Cambridge University Press, Madrid, 1998, pp. 87-88. La concepción japonesa de la creación del mundo y su ordenamiento mitológico acaba siendo, por su parte, una artificial

De este modo, la cosmología correlativa, fundamentada en la astrología, se establecería firmemente en China con la emergencia del estado: la virtud del gobernante sería ahora el sólido soporte frente a las acciones rituales de la edad del bronce.

Los sistemas cosmológicos en China deben entenderse como ejemplos particulares y formalísticos de un modo de pensar humano, básicamente analógico, que permitía entender los sistemas clasificatorios. Al conformarse la asunción de la armonización del hombre y la naturaleza, se implicaría la necesidad de idear correspondencias anatómicas, psicológicas y numerológicas. En la consolidación de estos sistemas debió actuar la ausencia de límites entre lo divino y lo humano, y la conexión entre ambas esferas a través del ancestro supremo y su culto, que actuaría de “centro” que daría nacimiento a todo, siguiendo una metáfora casi biológica. De aquí derivaría esa consideración del ordenamiento monístico y orgánico de la creación, de los orígenes. ¿Pudo haber, en este esquema, una traducción de un ordenamiento familiar, con el padre-ancestro-rey a la cabeza, igual que pudo haber una concepción del estado centralizado chino en la figuración de la génesis del mundo siguiendo el organigrama de un Cosmos-Estado, donde dao, Shangdi-Tien, emperador, fuese la cúspide de la jerarquía familiar y social?. Parece que así pudo ser, al menos en el ámbito sacrificial- adivinatorio Shang y en el empleo del sistema como justificación del poder político, aunque la cosmología correlativa vincula “horizontalmente” fenómenos concretos percibidos en la experiencia ordinaria. En este último sentido, los sistemas correlativos pueden verse, además de cómo un fundamento del poder a través del yin-yang y los Cinco Elementos, asumidos por cada dinastía en una secuencia de conquista mutua, como una clasificación objetiva y lógica, de carácter estructural y social, necesaria para entender la prolongación en el mundo humano del orden natural. Habría aquí, por lo tanto, una cosmología que define el Cosmos y la sociedad, predominantemente como una monogenética de continuidad, como otras muchas culturas arcaicas del mundo, caso de la polinésica, presentan⁹⁹.

La cosmogonía de tendencia monística en China fue un lenguaje de oposición, pero también de continuidad, entre lo divino y lo humano, el Cielo y la Tierra, aunque con la necesaria separación entre ambas para que impere el orden y la armonía. La cosmología

justificación de la existencia del emperador y de su poder, que se ven, así, legitimados. Este es el caso de Temmu, emperador del siglo VII, y del Kojiki. Véase Naumann, N., *Antiguos Mitos Japoneses*, edit. Herder, Barcelona, 1999, en concreto, pp. 14-15.

⁹⁹ En este sentido es muy útil Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, edit. F.C.E., México, 1984, pp. 60-62, 135-161 y, especialmente, 232-233.

correlativa, en base a esta continuidad, revela la absoluta consustancialidad de todo, porque cada cosa nace de la Unidad indivisa primordial. La continuidad genealógica se hace absolutamente imprescindible, bien sea a través de una antropomorfización o de una abstracción, como un mecanismo mítico-religioso de unión de las esferas humana terrenal y celeste o divina, aunque siempre sin obviar las particularidades propias de ambos ámbitos. Con el establecimiento del Imperio, entendido como Celestial, el carácter monístico cosmológico lo asume directamente el emperador¹⁰⁰ para mantener control personal sobre el territorio unificado. Pero este Cosmos de modelos naturales convive con un universo poblado por humanos teomórficos y dioses y “héroes” antropomorfos o híbridos zoomorfos, personajes de vida mítica que, como Huangdi, Fuxi, Nüwa o Shennong, son los encargados, por participar y poseer dao, de hacer florecer Cielo y Tierra, yin y yang y las Cinco Fases, humanizando los procesos abstractos de la filosofía:

“Su poder (de) (referido a Fuxi y Nüwa), hizo florecer Cielo y Tierra y armonizó el yin y el yang, moduló las cuatro estaciones e instigó las Cinco Fases. Ofreciendo su respiración, guía, refugio y alimento, las miríadas de cosas todas nacieron...”¹⁰¹

Naturalmente, en su participación como primeros sabios, se verifica un argumento político: el seguimiento del dao implica posesión y control, como un gobernante hace con su territorio y súbditos, de modo que el mandatario no sólo está de acuerdo con el orden pre-existente de carácter cósmico, sino que debe continuar ese proceso como

¹⁰⁰ Los sacrificios imperiales se vinculan con la cosmología de tendencia monística. En época del emperador Wu, Miu Ji autorizó un memorial sobre el Gran Uno, al que se consideraba por encima de los Cinco Dioses en poder. Wu estableció ofrendas al Gran Uno y le erigió un altar, con cinco caras, orientadas a cada dirección, y dedicadas a cada uno de los cinco dioses, dos de los cuales son, naturalmente, el Cielo (yang y sacrificado al sur), y tierra (yin y sacrificada en el norte). Los altares para sacrificar al primero son redondos y los de la tierra cuadrados, con lo que con ellos se expresa la conjunción del Universo:

“En los asuntos de emperadores y reyes, nada es más grande que seguir el orden del Cielo. Siguiendo el orden del Cielo nada es más importante que los sacrificios y las ofrendas. De este modo, los reyes-sabios entrenaron sus corazones y pensamientos para establecer completamente estas regulaciones. Ellos sacrificaban al Cielo en el suburbio sur, de acuerdo con la propiedad de yang. Ofrecían a la Tierra en el suburbio norte, de acuerdo con la imagen de yin”. Hanshu, cap. Jiaosi zhi, 25B, 1253-1254, edic. Sibubei yao, Zhonghua Shuju, Shanghai, 1927-1936.

“Cremando víctimas sobre el gran altar circular sacrifican al Cielo; quemando víctimas en el altar cuadrado sacrifican a la tierra...”, Liji, cap. Ji fa, 25b, 1254, edic. Sibubei yao, Zhonghua Shuju, Shanghai, 1927-1936.

Véase también, Ling, Li, “An Archaeological Study of Taiyi” (Grand One) Worship”, *Early Medieval China*, nº 2, 1995-1996, pp. 1-39.

¹⁰¹ Huainanzi, cap. Yuandao, 1, 2a, edic. Sibubei yao, Zhonghua Shuju, Shanghai, 1936

tarea primordial. El ser humano tiene la misma sustancia que el resto del Cosmos, y su individualidad es una disposición momentánea de la sustancia universal¹⁰². Es así que el sabio-rey es aquel que, modelado sobre el Cosmos, es capaz de actuar de acuerdo con él, con lo que es verdaderamente “poderoso”: conoce y ordena.

El emperador se convertirá, desde el centro, en el unificador imperial, puesto que asume poderes, como puente entre lo divino y lo humano, de las divinidades. La noción de centralidad cósmica se refleja en la ciudad china arcaica, tradicional, entendida como *axis mundi* y como centro ceremonial expresión del espacio ordenado. La ciudad, o capital del reino central, y dentro de ésta, el templo o el palacio del soberano, desarrolla un impulso centrípeto y se configura como una imagen terrestre del Cosmos, como un espacio cuadrangular¹⁰³. En ella se establece un vínculo ontológico entre lo sacro y lo profano, y como *imago mundi*, elabora y despliega un microcosmos en el que el hombre, en concreto el emperador, participaba para regular el tiempo, concebido, topológicamente, como cíclico o en forma de espiral. Dentro de la ciudad capital, “céntrica” en sí misma, el santuario o el palacio se concebían como réplicas del Cosmos, como “centros concéntricos”. Este armazón conceptual “astrobiológico” implica una armonía preestablecida del Universo, alcanzado porque los seres siguen espontáneamente las necesidades internas de su propia naturaleza, factor que llevaría a la filosofía a entender la realidad en términos de relación más que de sustancia. La centralidad, zona sacra de la absoluta realidad, vinculada también (*vid supra*), con la montaña o el árbol, conectores entre lo superior y lo inferior, funciona como un principio de ordenamiento, existencial y geográfico, de la realidad humana y del mundo, ofreciendo la proyección de distintas regiones espaciales, ni homogéneas ni

¹⁰² Véase Puett, M.J., *To Become a God...Op.cit.*, pp. 264-265 y ss. y 278-279. Las implicaciones políticas se destacan, por lo tanto, dentro de una cosmología explícita.

¹⁰³ La centralidad significa, en chino, la viga que forma el caballete del tejado de la casa, que se supone es el centro, pero también, como el punto más alto, representa, en términos morales, el símbolo de la perfección. Desde la época de los Zhou orientales, el centro es un pivote rotatorio. Véase Wheatley, P., *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Aldine Publishing, University of Chicago, 1971, en especial, pp. 450-455. En relación a la ciudad como villa ideal, con sus distancias constantes y equidistantes, en donde se reúnen Cielo y Tierra, las cuatro estaciones y se juntan viento y lluvias, véase Sima Qian, *Memorias Históricas*, I, 243-247, edic. Sibuy beiyao, Zhonghua Shuju, Beijing, 1972, y Chavannes, E., (trad.), *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien (Shih chi)*, 6 vols., edit. Adrien-Maisonnneuve, París, 1967-1969, vol. I, además de Shujing, Libro XII, *The Announcement of the duke of Shào*, de la edición de Legge, J., (trad.), *Shu King, the Book...Op.cit.*, en particular, p. 148. En Egipto, por su parte, el “centro” lo conforman los propios egipcios, el “país de las personas”, es decir, el norte, el vergel del delta, mientras que Nubia, el sur, es el desierto y el país de los bárbaros, Véase al respecto, por ejemplo, Brunner-Traut, E., *Cuentos del antiguo Egipto*, edit. Edaf, Madrid, 2000, en especial, p. 172.

indeterminadas, sino diferenciadas y jerarquizadas desde el centro; es decir, desde adentro hacia el exterior.

El emperador, paradigma cósmico, mediador entre Cielo y Tierra, representante de los hombres en presencia del Cielo, no era, sin embargo, como el rey babilónico, un dios, sino un hombre encargado de mantener las relaciones armónicas entre la sociedad y los poderes naturales y sobrenaturales¹⁰⁴. Como representante de la institución del reinado siempre debía vincularse a la geografía sacra y a la astronomía, y por eso, está relacionado con objetos rituales que proporcionaban legitimidad, como los míticos Nueve Calderos (jiuding)¹⁰⁵, que llevaban grabados los mapas de las nueve provincias, jiuzhou, o con los cuadrados mágicos, caso del Mapa del Río o Hetu, sacado de las aguas por dragones en época de Fuxi, o el Libro de Lo, que representa la sabiduría que asiste al gobernante en su gobierno. Además, como símbolo de su carácter cósmico, el Ming Tang, en cuyo interior se desplazaba siguiendo las estaciones y las leyes universales, y la torre sagrada o lingtai, lugar elevado que “penetra el cielo” (tongtian), donde se comunica, como eje, con los espíritus, le sirven de receptáculos a través de los cuales asegura la armonía entre Cielo, Tierra y Hombres, regulando los ciclos mensuales y estacionales para beneficio de sus súbditos y para protegerlos de sequías, inundaciones y otras catástrofes. Todo esto se desarrollaba en el centro, la capital, el palacio, el Reino del Centro o mundo conocido y civilizado, la *oikoumene*, el Divino Continente, en el marco de la visión centralista dentro del “cuadrado” que corresponde al mundo imaginado.

En cualquier caso, el emperador, adquiriendo y representando el rol de la divinidad, del ancestro principal, logra un imperio unificado y centralizado, jerarquizado y ordenado. Fue con el primer emperador de Qin, de hecho, cuando se forjó una ideología imperial de unificación a través de un sistema ritual en el que el rey mantenía control personal

¹⁰⁴ Mientras el mundo egipcio es comandado por un dios, que es el faraón, en Mesopotamia los dioses son concebidos como lejanos e inquietantes, de modo que sus designios deben ser interpretados. De este modo, en Babilonia, como en China, el rey no es estrictamente un dios, sino un sacerdote, un mediador entre las deidades y los hombres, un rey-sacerdote y un gobernante-héroe. Véase al respecto, Frankfort, H., *Kingship and the Gods*, University of Chicago Press, Chicago, 1948, *passim*. (Hay traducción española, *Reyes y Dioses*, Alianza edit., Madrid, 1983). Véase también, Trías, E., *La Edad del Espíritu*, edit. Mondadori, 2006, en concreto el capítulo reseñado como “La creación del mundo. El templo cósmico”, pp. 83-105.

¹⁰⁵ Acerca de la creación de los calderos véase Mozi, cap. 11, secc. 46, Kenchu, 8b-9a, edic. Sibugongkan, Zhang Yuanji, Shanghai, 1919 & 1934-36, en donde dice:

“Ordenó...la tortuga de Mojo ser invocada. La tortuga dijo: permite que los ding, cuando estén completados, sean cuadrados con cuatro patas. Permíteles ser capaces de cocinar automáticamente, sin fuego...”.

Acerca de este pensador es interesante la traducción española en Mateos, F. & Elorduy, C. (trad.), *Mo Ti. Política del amor universal*, edit. Tecnos, Madrid, 2002.

sobre todo. El imperio funcionaría, ideológicamente, por lo tanto, como un Imperio Celestial, en el que el gobernante sería una especie de “tearca” que lo organizaría, a la manera de un di en la tierra o de un auténtico sustentador del dao¹⁰⁶.

El pensamiento correlativo chino implica, en definitiva, correlaciones simbólicas y no causales, que siguen la lógica que habla de la armonía de correspondencias entre los órdenes natural y humano. Las concepciones que así se expresan no se someten mutuamente, sino que se localizan enfrente unas de otras, conformando un modelo en el que las cosas se influyen inductivamente, en una especie de dependencia existencial. Debe presumirse en esto un trasfondo místico de la participación humana en un Universo entendido orgánicamente, donde todo se combina de modo holístico, en lugar de oponerse irreductiblemente los opuestos de manera dualística: es la unidad del Cosmos, de dao, de la divinidad creadora. Se trata de un pensamiento organizativo, estructuralmente mítico-religioso, también visible y palpable en otros ambientes culturales, como en el del budismo indio, que entiende que existe una concatenación universal de todas las cosas existentes, *pratīyasamutpāda*, que pudiera querer excluir, eso sí, en el fondo, una causa trascendente inicial¹⁰⁷. Esta “resonancia” (*ganying*), frente a la causalidad occidental, responde, por consiguiente, al modo cómo los pensadores chinos de la antigüedad se acercaron a la realidad: viendo y percibiendo el mundo como una armonía de múltiples fuerzas que perviven juntas como una compleja sinfonía, de modo perfectamente sincrónico.

Un aspecto característico de todas las sociedades tradicionales es la táctica oposición existente entre el territorio “céntrico” habitado, y el espacio “periférico” desconocido, misterioso e indeterminado que lo circunda: el primero es el cosmos, el resto, es una especie de mundo externo, un espacio extraño, caótico, poblado de demonios, de foráneos; es, en esencia, un territorio desconocido que participa del aspecto fluido y larvario del caos. Si este espacio, profano, se ocupa, y el ser humano se instala en él, es transformado simbólicamente en cosmos por mediación de una repetición ritual del proceso cosmogónico. Esta “cosmización” de territorios ajenos es, en todos los casos, una especie de con-sagración. Para la conciencia mítico-religiosa, el espacio sagrado es,

¹⁰⁶ En algunos casos, forzadamente en realidad, se ha querido ver un paralelo entre el imperio chino de la antigüedad y aquel de la Grecia macedónica de Alejandro, en el que la deificación del gobernante se hizo bastante evidente, a diferencia de lo que ocurrió en la época arcaica china. Acerca de la deificación alejandrina pueden sentirse sus ansias superadoras de Heracles o Dionisos en Diodoro, XVII, 85 y Arriano de Nicomedia, *Anábasis*, IV, 28-30, y V, 2 y ss.

¹⁰⁷ Véase Needham, J., *Science and Civilization in China*, 3 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1959, vol. 2, en específico, pp. 280-285, y Panikkar, R., *El silencio del Buda. Una introducción al ateísmo religioso*, edic. RBA, Barcelona, 2002, p. 81 y ss.

por consiguiente, el único real y todo lo demás es una extensión informe. Ese mundo real se encuentra siempre en el centro, pues es ahí donde se establece una comunicación entre las dos zonas cósmicas vertical u horizontal.

Las tres principales escuelas cosmológicas antiguas en China fueron Huntian, Esfera Celestial, cuya teoría es atribuida a Zhang Heng, Gaitian, escuela del Domo Hemisférico, cuyo marco teórico es mostrado en Zhoubi suanjing, y la escuela Xuanye, Espacio Infinito Vacío, cuya teoría se vincula con Qi Meng. Todos estos teóricos son de la época de los Han posteriores¹⁰⁸. La teoría Huntian, que floreció en época de los Reinos Combatientes, señala que los cielos son redondos, con la forma de un huevo, y dentro se encuentra la tierra, como si fuese la yema del huevo. Ambos se encuentran rodeados, por dentro y por fuera, por agua, sobre la que flotan soportados por Qi. Según la teoría Gaitian, los cielos parecen un sombrero de bambú cónico, suspendidos sobre la tierra. Los cielos son redondos, como un paraguas abierto, y la tierra cuadrada como un tablero de ajedrez. Los centros de ambos, Cielo y Tierra, están elevados, en tanto que las regiones externas están abajo. La teoría cosmológica Xuanye señala que los cielos son absolutamente vacío, y en ellos el sol, la luna y las estrellas flotan “espontáneamente”. Los cielos están en lo alto y la tierra en lo profundo, y uno cubre a la otra, de modo que hay una íntima conexión vinculante entre ellos. En términos genéricos, podemos observar que los astrónomos chinos de la antigüedad estuvieron ajenos a la ortodoxia helenística, y luego medieval, que suponía que los cuerpos celestes estaban fijados a series de esferas materiales concéntricas, con la tierra como “centro”¹⁰⁹.

Globalmente, los orígenes de la cosmología china toman forma, por lo tanto, desde una arcaica sensibilidad mitológica general, según la cual Tierra y Cielo, como representantes del mundo en sus primigenios estados, son completados por los agentes humanos, en especial los sabios. La cosmografía china antigua fragmenta el mundo en nueve supercontinentes, divididos a su vez, en nueve continentes, de los cuales el

¹⁰⁸ Véase Hashimoto Keizo, “Kodai chûgokujin no ujiu kan”, *Kansai Daigaku shakaiqakubu kiyo*, n° 12, 1981, n° 1, pp. 171-182, y Zheng Wenguang, *Zhongguo tian wenxue yuanliu*, Zhonghua shuju, Beijing, 1979, en especial, pp. 190-254.

¹⁰⁹ Sobre las características de la astronomía china es fundamental Ho Peng Yoke, *Li, Qi and Shu. An Introduction to Science and Civilization in China*, Dover Publications, Nueva York, 2000, en específico, pp. 126-130. Generalmente, los cielos se dividen en cuatro segmentos o cuatro Palacios: el oriental Donggong, conocido como Canglong o Dragón azul, el occidental-Xigong, conocido como Baihu o Tigre blanco; el del norte o Beigong, denominado como Xuan wu o Guerrero Sombrío / Oscuro, y el del sur-Nangong, reconocido como Zhuque o Pájaro rojo. Entre los cuatro palacios se encuentran 28 mansiones lunares (xiu).

central es China, seccionado éste en nueve regiones y ocho direcciones, con nueve montañas y pasos, nueve ciénagas, ocho vientos y seis ríos¹¹⁰. Su forma gráfica supone un ejercicio de geografía concéntrica a base de un sistema de gradiente antiguo que, quizá, es la fuente de la tradición discoidal de la cosmografía religiosa del Asia oriental, y que sistematiza una más que probable realidad geográfica y etnográfica. En algunos textos de la antigüedad china, como el Shanhai jing, aparecen descripciones físicas del mundo de carácter mítico, que contemplan una imagen geometrizada bajo una forma externa de cuadrado, y dentro de ésta, un centro circular. En la cosmografía china antigua era habitual, como hemos señalado, que el Cielo y la Tierra fuesen concebidos en planos horizontales paralelos: un cielo redondo sobre una tierra cuadrada, como se describe en la teoría gaitian. En el centro, lugar ordenado, jerarquizado y cultivado, se encontraría China propiamente dicha, y a su alrededor, cuatro mares, si hai, y más allá de éstos una serie de llanuras desérticas hasta remotos confines casi infinitos. Quizá la presencia, y consciencia de su existencia, de una gran línea costera, pudo haber motivado la creencia en que el territorio chino era el centro del mundo civilizado, puesto que todo aquello que se encuentra allende el mar (haiwai), es un terreno inhóspito, salvaje, a-normativo, en el que habitan espíritus y que está poblado por infinidad de seres, animales y pseudo-humanos, de formas fantásticas de lo más extravagante. Esta mítica visión del mundo en China, como también en Grecia, responde a una concepción del Universo establecida desde una perspectiva etnocéntrica y “absolutista”; es decir, a un mundo encerrado en sí mismo, con un núcleo conocido y una periferia misteriosa, desconocida, pero sobre la que existe, no obstante, ansia de conocer, si bien apartándola siempre del centro privilegiado y culturalmente superior¹¹¹. La curiosidad etnográfica idealista que se desplegará sobre ese mundo externo y misterioso, desconocido y temido, se entenderá como una pretensión ordenadora, como un deseo de controlar y someter al mundo, intentando superar, así, el trance psicológico

¹¹⁰ Zou Yan denomina a China como “Subcontinente Espiritual del Continente Bermejo”, chixian shenzhou. Acerca de las medidas del mundo puede verse Chieh-kang, Ku, “Han-tai i-ch’ien Chung-kuo-jen ti shih-chieh kuan-nien yü yü-wai chiao-t’ung ti ku-shih”, *Yugong banyue kan*, vol. 5, nº 3-4, 1936, pp. 97-120, sobre todo, p. 100 y ss. Las referencias básicas acerca de estas divisiones se encuentran en el capítulo 33 del Zhouli, el 13 del Chunqiu, y el 4 del Huainanzi.

¹¹¹ Al respecto de la ideación física del mundo conocido y de aquel otro salvaje, en China y en Grecia, puede verse Ning, Y. & García-Noblejas, G., *Libro de los Montes y...Op.cit.*, pp. 16-18, y Gómez Espelósín, F.J., (trad.), *Paradoxógrafos griegos. Rarezas y maravillas*, edit. Gredos, Madrid, 1996, en específico, pp. 13-14.

que supone imaginar criaturas que habitan un espacio caótico, incontrolado y no conocido¹¹².

En la visión cosmológica del mundo, la tierra, rodeada de agua, se convierte en un factor significativo en el ideal geográfico mítico oriental y griego: tierra sólida céntrica originaria, rodeada de aguas primordiales, masculinas y femeninas a la vez, que proporcionan los límites mundanos, conocidos y ordenados, y que pueden ser, de este modo, el origen caótico-anárquico, desordenado, de donde surge la tierra habitable, ordenada, civilizada y jerarquizada. En el ámbito griego se concebía el mundo en forma circular, rodeado por el mar (el río Océano), en donde la periferia, difusa y misteriosa, estaba poblada por seres extraños y monstruos excepcionales, plausible resultado de los temores psicológicos humanos. Esta imagen, ordenada y sistemática, donde el centro lo ocupa el mundo helénico y su refinamiento cultural, incide en el ideal de conocer el mundo como una necesidad de dominarlo imaginariamente, sobre todo, los espacios no cotidianos, aquellos desconocidos y remotos, indefinidos y sin límites. La imagen herodotea será, en este sentido, la más conocida en el seno del marco cultural griego: un mundo simétrico, con un centro donde predomina la normalidad y el equilibrio, y unos límites externos con abundancia de lo fascinante y misterioso. En Éforo, la tierra tienen forma cuadrada o rectangular, como en China, con cada lado ocupado por pueblos que conceptualizan los confines en los cuatro orientes, concretamente, los escitas al norte, los etíopes al sur, indios al este y grupos célticos al oeste¹¹³. Muchas de estas extrañas poblaciones son deformes o híbridas¹¹⁴, con rasgos similares a los constatados en la literatura mítico-geográfica china, en especial en el mencionado Shanhai jing.

Según el Bowuzhi, China es imaginada, como lugar céntrico, con forma cuadrada y dividida en nueve regiones (concretamente, en época de Yao, y en doce bajo el reinado

¹¹² Esta visualización del universo está presente, no obstante, en otros contextos culturales. El universo maya, como también otros de diversas culturas mesoamericanas, se concebía “soportado” por cuatro árboles, cada uno de ellos en un oriente principal, con un árbol del mundo “céntrico”. En el libro denominado Chilam Balam, manuscrito de los mayas yucatecos del siglo XVI acerca de mitología e historia de la región del Yucatán, cada árbol-orientado posee su color distintivo: blanco-norte, amarillo-sur, rojo-este, negro-oeste, y árbol del centro-verde. Véase al respecto, Laughton, T., *Los mayas: vida, mitología y arte*, edit. Jaguar, Madrid, 1999, en particular, pp. 35-43 y ss.

¹¹³ Véase Gómez Espelósín, F.J., *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la antigua Grecia*, edit. Akal, Madrid, 2000, pp. 7, 18, 164 y 206. El centro, referente del mundo urbano, será el producto acabado de una mezcla equilibrada, mientras que la periferia, los márgenes rurales, es donde el “otro” es el “extranjero” y, por lo tanto, externo a la comunidad restringida céntrica. Sobre el inventario del mundo griego antiguo es muy sugerente Hartog, F., *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, edit. F.C.E., México, 1996, en especial, p. 16 y ss, 131-132 y 133 y ss.

¹¹⁴ En algunos mitos chinos es frecuente la representación grotesca e infrahumana, retratadas como bestias informes, de gentes y países foráneos, hecho que puede ser indicio de una imagen “xenofóbica” acerca del comportamiento de los habitantes de regiones “no chinas”. Véase al respecto, Yuan, Ke, *Zhongguo shenhua... Op.cit.*, en concreto, p. 293 y ss.

de Shun). Cinco montes¹¹⁵, sitios en los puntos cardinales, incluyendo el centro, serían los lugares en los que se llevarían a cabo ofrendas y sacrificios a los poderes de lo alto, señalando, de este modo, la superficie central frente a lo periférico externo. Tal división, simbólica y emblemática, se relaciona con el referente del poder pre-imperial y los nueve calderos o trípodes, herencia de Yu, y símbolos de gobierno y del poder hegemónico. En esta imagen típica del mundo para los chinos, con el predominio geométrico del cuadrado y las cuatro direcciones, ciertos animales, míticos o reales, aunque siempre con roles mitológicos, servirán como agentes de las deidades de los orientes y como puente entre el mundo divino y humano en la zona mágico-ritual interna a los límites. Estos animales protectores de las fronteras liminales eran, primordialmente, el dragón, en sus diversas formas, y las serpientes. Algunos de ellos, bien representados en las vasijas de bronce de los Shang y de los Zhou occidentales, sirvieron de transporte a divinidades míticas muy influyentes, como Nüwa, o formaron parte del cuerpo híbrido de algunos sabios-reyes, como la propia Nüwa y su paredro Fuxi. La presencia de tales animales en parejas, sobre los que los dioses vuelan o se desplazan, pudieron representar dos mundos, el terrenal y el divino, estando de acuerdo, así, con el balance socio-político del mundo chino de la Edad del Bronce.

Los pueblos extranjeros no chinos, ajenos al centro, incultos y semi-deformes, habitan cerca de los cuatro mares, caliginosos y remotos, que rodean el centro cuadrangular. La expresión qirong liuman jiuyi badi, los designa en todas las direcciones: siete rong, seis man, los nueve yi y los ocho di¹¹⁶. Sus habitantes, por descontado, siempre presentan algún defecto, físico o moral, en tanto que los moradores del centro jamás poseen defecto físico alguno. La visión de remotos y distantes reinos en los confines del

¹¹⁵ Los nombres de los montes son: Tai, Hua, Heng, Hong y Song, ubicados en las provincias de Shanxi, Shandong, Hebei, Hunan y Henan, respectivamente. En ellos, los reyes ofrecían sacrificios y servían como pilares de la tierra. En este sentido, también el monte Kunlun, montaña sagrada y residencia de Xiwangmu, cumpliría este mismo papel. Véase al respecto, Bowuzhi, 1, 3, referencia tomada en Ning, Y. & García-Noblejas, G. (trads.), *Relación de las cosas del...Op.cit.*, p. 41 y ss. En Egipto, el Tuat o Más Allá, se describe como reflejo del territorio: un valle alargado acuoso rodeado de desiertos. Muy apegado a la realidad geográfica de ese país, no difiere mucho de otras visiones, salvo en su forma geométrica. Sin embargo, los "límites" del mundo, protegidos por los cuatro hijos de Horus, se vinculan estrechamente con los puntos cardinales, y ofrecen una visión "cuadrada": Amset, con cabeza humana, se vincula con el sur, el hígado, Isis y el "elemento" ka; Hapy, con cabeza de mono, se relaciona con el norte, los pulmones, la diosa Neftis y el elemento Ib; Duamutef, de cabeza de chacal, se imbrica con el este, el estómago, Neit y el elemento ba y, finalmente, Kebsemuf, con testa de halcón, se asocia al oeste, al intestino, a Selkis y al elemento Sa. Véase, por ejemplo, Castel, E., *Diccionario de mitología egipcia*, edit. Aldebarán, Madrid, 1995, en concreto, pp. 146-147.

¹¹⁶ Véase Bowuzhi 1, 22, y 1, 39, referencias tomadas en Ning, Y. & García-Noblejas, G., *Relación de las cosas del...Op.cit.*, pp. 49-50. Véase, así mismo, Sailey, J., *The Master Who Embraces Simplicity: A Study of the Philosopher Ko Hung, A.D. 283-343*, Chinese Materials Center, San Francisco, 1978, pp. 32-35 y ss.

territorio, apartados y extraños, es el reflejo de una “presente” antigüedad, que conforma el fondo de una escala de sociedades que corresponden a los más antiguos estadios del hombre. Los “pueblos” de esas tierras distantes eran, en el fondo, hombres “primitivos”, versiones arcaicas y deformes de los remotos ancestros, todavía viviendo en el mundo actual pero en un tiempo distinto. El otro, en este caso, implica, en el marco de una ideología de poder, el estatus de infancia del que los habitantes “céntricos” han escapado¹¹⁷. Los antiguos chinos se definieron a sí mismos a través de los relatos de pueblos arcaicos y distantes, cercanos a las bestias o los espíritus. La lucha contra ellos se convertiría, así, en una forma dramática de eliminación de lo bestial, híbrido y caótico, frente a la consolidación de la idea de un mundo ordenado y regulado. La sumisión de los pueblos distantes, periféricos, implica la demostración del poder del gobernante, su poder pacificador, signo de su gran éxito como regente. En este sentido, el centro y la periferia se vinculan, míticamente, al castigo de la criminalidad y de su descendencia. Los destierros de monstruos o criminales a los cuatro confines de la tierra, correspondientes con los orientes principales, son un medio de restablecer el orden en el centro. En el Zuo zhuan se describe cómo los hijos de Hong, Shao Hao, Zhuanxu y Jinyun, los tres primeros denominados Los Tres Maledicentes (san xiong), y el último, glotón (taotie), hijos de gobernantes malévolos, son desterrados y convertidos, finalmente, en poderes protectores contra lo que ellos mismos encarnaban. Este hecho, en términos míticos, es el modo de reconstruir ritualmente un espacio ordenado¹¹⁸.

El centro, representado en China por el número cinco, era imaginado e ilustrado en forma de equis, señalando las extremidades de un cuadrado y la intersección central. Abarca, simbólicamente, las dos direcciones verticales, arriba y abajo, lo que unido a los cuatro orientes principales, ofrece al Universo sus seis dimensiones espaciales, “cúbicas”¹¹⁹. El centro, fuerza radiante que se extiende a todas las regiones del Universo, es una fuente y punto de renovación constante, así como el destino de la

¹¹⁷ La antigüedad, vertida en imágenes de distantes lugares, es semejante a la etnología occidental. Lugares remotos e inhóspitos, así como tiempos arcaicos, son inobservables y, por ello, fecundos, puesto que abren las puertas a las proyecciones imaginativas. Véase al respecto, Fabian, J., *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, Nueva York, 1983, en especial, pp. 15-40.

¹¹⁸ Zuo zhuan, año Wen, 18, edic. Zhonghua, Beijing, 1983, pp. 638-643. Véase también, Granet, M., *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études (2 vols.), 1926, reedición en Presses Universitaires de France, University of France, París, 1959, en especial, pp. 235-297. Uno de los arriba mencionados, y no parece ser casualidad, se denomina Hundun, caos.

¹¹⁹ La dimensión cúbica del Cosmos es representada simbólicamente en el budismo indio por el elefante blanco de seis colmillos.

actividad divina, que puede, por ello, equipararse al dao. Este esquema, con el central cinco, no se reduce al ámbito cultural chino, como pudiera creerse, sino que también lo encontramos en el seno del pensamiento islámico y de la cábala hebrea medieval, que lo pudieron tomar, de hecho, de China, a través de las relaciones culturales y comerciales evidenciadas por intermediación de la terrestre Ruta de la Seda¹²⁰ y los enlaces marítimos. Centro implica, así, una condición mental y espiritual que propicia fuerza en la integración de toda la naturaleza; en él se establece el equilibrio de las mezclas armónicas en un sentido geométrico, político e, incluso, médico, puesto que la enfermedad puede concebirse como el desequilibrio desarmonizado periférico.

Existen en la antigüedad china varias formas metafóricas que aluden a la forma del Universo y, por extensión, al proceso creativo derivado de dao, como las analogías presentes en los ejemplos del carro, las vestimentas de los letrados o, inclusive, la propia forma corporal humana y la organización familiar nuclear. El mundo es como un carro: en el carruaje, el chasis, cuadrado o rectangular, es la tierra, y la capota circular, el cielo. Los caballos, generalmente, cuatro, aludirían a las cuatro estaciones u orientes, mientras que los conductores, habitualmente dos, serían yin y yang respectivamente. Esta imagen es claramente visible, en la combinación círculo y cuadrado, en las construcciones arquitectónicas de diversas culturas, como es el caso de los stupa indios budistas, algunas basílicas bizantinas de plan central, esto es, de cruz griega, de época de Justiniano, o ciertas iglesias románicas cristianas, así como en la forma humana, en la que la cabeza es redonda como el domo celestial, y los pies cuadrados o rectangulares, como la tierra¹²¹. En la disposición de la vestimenta del emperador,

¹²⁰ A través de estas vías que comunicaban Changan y diversas localidades del occidente romano se movilizaban, además de seda, alfombras o vidrio, ideas y preceptos religiosos, fundamentalmente, del zoroastrismo, el cristianismo nestoriano y el budismo. Sobre la famosa ruta pueden verse, por ejemplo, Boulnois, L., *La Ruta de la Seda*, edit. Aymá, Barcelona, 1961; Elvira, M.A. & Plácido, D. & García-Ormaechea, C., *La ruta de la seda*, edit. Hist. 16, Madrid, 1996; Whitfield, S., *La vida en la Ruta de la Seda*, edit. Paidós, Barcelona, 2000; López Saco, J., "El acercamiento de dos mundos: origen y significado de la Ruta de la Seda en la antigüedad", *Altagracia. Revista Cultural de la Biblioteca Nacional de Venezuela*, nº 2, 2006, pp. 116-123, y Muñoz Goulín, J., *La Ruta de la Seda*, edit. Acento, Madrid, 2002.

¹²¹ Del mismo modo, las vísceras internas se corresponden con los elementos, los fenómenos naturales celestiales, como la lluvia, las nubes o los truenos, o los planetas. No olvidemos que la función armonizante yin y yang también se vislumbra en el hombre: abriendo o cerrando la boca, inhalando o exhalando aire. Yang, simbolizado por un círculo, representa el movimiento dinámico y el cielo, mientras que yin, simbolizado por un cuadrado, es el útero, pasivo y oscuro, de la tierra. Por otro lado, es significativa la analogía con la India védica. Las cuatro varna o clases sociales arias se identifican, en el Rígvēda (especialmente en el libro 10, himno 90 y ss.), con las partes del cuerpo del hombre cósmico Purusha: la boca con los brahmanes, los brazos, con los ksatriyas, los muslos, con los vaisya, y los pies, lo más terrenal, con los sudra o intocables. Véase al respecto, Knott K., *Introducción al Hinduismo*, Acento edit., Madrid, 1999, p. 24. Acerca de las implicaciones simbólicas del color como reflejo de la jerarquía

hombre-tipo, mediador y comunicador entre Cielo y Tierra, se establece una correspondencia semejante. Incluso muchos confucianos portaban, externamente, este simbolismo, usando un bonete redondo en su cabeza y zapatos cuadrados como calzado¹²². El bastón de bambú redondo, que se portaba en el luto llevado por un padre, se suponía que simbolizaba el cielo, mientras que aquel llevado en el duelo por una madre, con su extremo cuadrado, simbolizaba la tierra. Podría decirse, en este caso, que lo que el cielo y la tierra suponen para la naturaleza, lo eran el padre y la madre para un niño en el seno de la familia. El individuo, como las instituciones, es un *minor mundus*, pues en el inicio del mismo el poder creativo del principio absoluto que es dao sigue presente, inherentemente en cada cosa, por ello toda la multiplicidad fenoménica se articula en un conjunto vinculado con el Universo. Redondo y cuadrado, que simbolizan totalidad e inconmensurabilidad, respectivamente, vienen a ser prácticas personificaciones de dao, raíz de la Unidad, que no tiene comienzo ni fin, aunque da lugar a todas las cosas.

La naturaleza estructural de la antigua civilización en China posee una orientación política que, en sí misma, pareciera fundamentarse en cimientos mítico-religiosos, que se manifiesta a un nivel artístico y de estructuración constructiva. Las ciudades de los linajes de poder, entendidas como núcleos políticos, muestran la relación existente con el ideal cosmológico: son simbolizaciones microcósmicas a partir del ideal aritmético y geométrico cósmico, pues muchas de ellas son cuadradas y con orientaciones cardinales, como, por ejemplo, Luoyang¹²³. Las ciudades chinas de época Shang, como centros ceremoniales, eran pivotes del Universo, que se construían como un *ónfalos* o

social y las cualidades de las cosas en India, a semejanza del pensamiento correlativo chino, véase Flood, G., *El Hinduismo...Op.cit.*, en especial, p. 64 y 74.

¹²² Cf. Zhuangzi, cap. 21, 6, en Elorduy, C., (trad.), *Chuang...Op.cit.*, p.149. Al hablar de los letrados señala que estos funcionarios portaban un gorro circular con la intención de que significase la posesión de la ciencia celestial, y calzaban sus zapatos cuadrados para referir que también obtenían la ciencia de la tierra. Acerca de la simbología conjunta del cuadrado y el círculo en China, visible en las antiguas monedas de cobre, como unión del yin y el yang, el Cielo y la Tierra, y como representación del hombre equilibrado, véase Cooper, J.C., *Diccionario de Símbolos*, edit. G.G., Barcelona, 2004, en concreto, p. 62.

¹²³ La visión del centro como zona sacra provocó la búsqueda para él de un lugar geográfico específico, una montaña o, más habitualmente, la capital real o ancestral. Esta última se empleó como centro ritual fijo, pues en época Xia, Shang y Zhou las capitales fueron varias y la corte se desplazaba. En este sentido, frente al modelo de centro como lugar fijo establecido, centro ceremonial y capital, algunos autores han propuesto la posible presencia de un centro móvil, según el cual la centralidad se definiría por medio de la orientación al armazón abstracto que implica Sifang. La centralidad en el cuerpo real y su linaje ancestral sería una manifestación simbólica de tal armazón abstracto. Véase al respecto, Wheatley, P., *The Pivot of the...Op.cit.*, pp. 428-455, y Price, N., "The Pivot: Comparative Perspectives from the Four Quarters", *Early China*, nº 20, 1995, pp. 93-120, en especial, p. 95 y ss. En cualquier caso, y aunque esta idea puede ser correcta a efectos de aplicación, la centralidad debió ser simbolizada culturalmente por medio de construcciones materiales en determinados lugares.

axis mundi y, por lo tanto, como una imagen terrestre del Cosmos¹²⁴. Dentro de ellas, es el Ming Tang, el templo cósmico, el que representa, en términos arquitectónicos, las ideas cosmológicas de Sifang de época Shang y Zhou oriental. Este edificio, imagen del Universo, como una logia masónica, es el lugar en donde se vinculaba el simbolismo espacial de los puntos cardinales con el temporal de las estaciones del ciclo anual. Su plano estaba dispuesto conforme a la presunta primitiva división del Imperio en nueve provincias por parte de Yu el Grande, de modo que tenía nueve salas dispuestas como las nueve provincias, en una delimitación ritual propia del *templum*, y doce aberturas al exterior que formaban un zodiaco, factor que nos recuerda a las doce puertas de la Jerusalén celestial según el Apocalipsis. Su disposición cuadrada sería la proyección terrestre del zodiaco celeste dispuesto circularmente, al igual que su base cuadrangular era cubierta por un techo de forma circular¹²⁵. De este modo, como el imperio representaba en su conjunto una imagen del Universo, debía existir una proyección en el “centro”, la residencia del mediador; esto es, del emperador. En este lugar luminoso (ming implica, en este caso, la unión de dos caracteres representativos del Sol y la Luna), el gobernante, en el curso del ciclo anual, realizaba una circunambulación en el sentido solar, ubicándose en las doce estaciones de las doce aberturas, donde promulgaba las enseñanzas u “ordenanzas”, yueling. Tal circunambulación se efectuaba retornando al centro (mitad del año), de forma análoga al modo cómo el emperador visitaba las provincias para regresar después a su residencia central, o, de forma metafóricamente semejante, a cómo el sol, después de un recorrido cíclico, diurno o anual, vuelve a “descansar” sobre un árbol de vida, centro y eje del mundo, como el paradigmático Fusang. De esta manera, el emperador regulaba el orden cósmico, lo que

¹²⁴ Véase Wheatley, P., *The Pivot of the...Op.cit.*, en concreto, p. 481. Para ciertos autores, no obstante, el origen religioso de los centros urbanos en China no cuenta con un gran sustento en los datos arqueológicos, lo que significaría, por lo tanto, que en las primeras etapas del desarrollo urbano la trascendencia cosmológica sería poco relevante. Sobre este debate es significativo el aporte de Wiesheu, W., “El problema del origen del Estado en China”, *Estudios de Asia y África*, nº 81, 1990, pp. 105-115, y Keightley, D.N., “Religion and the Rise of Urbanism”, *Journal of the American Oriental Society*, nº 93, 1973, pp. 527-538. Hoy en día, los asentamientos amurallados del periodo neolítico de Longshan conforman la etapa inicial más arcaica del desarrollo urbano en China. Véase Qu Yingjie, “Lu Longshan wenhua shiqi gu chengzhi”, en Xingbang, Shi & Changwu, Tian (edits.), *Zhongguo yuanshi wenhua lunji*, Wenwu Press, Beijing, 1989, en especial, pp. 267-289, y Wiesheu, W., “La tesis de la ciudad-templo: ¿fueron las primeras ciudades chinas centros ceremoniales y símbolos del Cosmos?”, *Estudios de Asia y África*, XXXV, 2, 2000 pp. 309-325, en concreto, p. 315.

¹²⁵ Al respecto del Ming Tang pueden verse las referencias rituales en él establecidas en el libro XII del Lijing. Una traducción inglesa clásica de esta obra es la de Legge, J., *Li Ki. Tratado de los Ritos*, Kessinger Publishing, Nueva York, 2004, (edición original en Sacred Books of the East, vols. 27-28, Londres, 1885).

suponía la perfecta unión, en el seno de su persona, de influencias celestes y terrenales¹²⁶.

En esta Sala Brillante o Ming Tang, cuyo antecedente pudieron ser los templos ancestrales, reconstruidos a partir de los textos y los bronce, con una cámara central cuadrada y cuatro cámaras adicionales vinculadas a las cuatro caras, había un altar ancestral en el espacio central, llamado zhong zong o ya zong, que acompañaba a los cuatro habitáculos en las cuatro direcciones, lugares indicados para los sacrificios¹²⁷. La presencia de estos templos, no obstante, no goza de evidencias arqueológicas, y las únicas construcciones rituales con forma de ya (cruz), datan de época de los Han anteriores¹²⁸. En cualquier caso, podemos especular con la posibilidad de que el templo completo fuese, él mismo, una metáfora de la centralidad, no tanto por su especial ubicación o por su división estructural. La arquitectura Shang estaría signada, por lo tanto, por las direcciones y por su evidente función religiosa. El Ming Tang desempeñará, además, un papel esencial al fundarse una dinastía, pues el comienzo de cada una es, al tiempo, el inicio de una época nueva y de un nuevo orden, una repetición del principio del mundo. En Japón, por su parte, la Sala de Ocho Anchos, quizá una influencia china, señala y representa todas las direcciones, todo el mundo, la totalidad. Imaginado como una construcción octogonal o cuadrada, su simbolismo se refiere a la totalidad. Esta sala, con su columna celestial como pilar central, es el hogar del mundo, el Cosmos en su todo, imaginado como casa. A la vez, la casa es la imagen del mundo

¹²⁶ El carácter mediador-comunicador del hombre, en general, y del emperador, en concreto, se refleja en los trigramas del Yijing, cuyas tres rayas son el Cielo, la superior, el Hombre, la mediana, y la Tierra, la inferior. Es el mismo efecto observable en la denominación de emperador, wang, y en el carácter que lo identifica: tres trazos horizontales y uno vertical, en función de unir las tres esferas. El trazo vertical conforma una cruz en su parte media, un centro donde el emperador es primordial como regulador del orden cósmico y el social. Tal carácter mediador es el que posibilita celebrar los rituales y sacrificios públicos y el que le permite ejercer de puente o *axis mundi*, como ocurre también, por ejemplo, en la tradición mazdeísta e islámica. Véase sobre esto Guénon, R., *La Gran Triada*, edit. Paidós-Orientalia, Barcelona, 2004, en específico, pp. 139-140 y ss.

¹²⁷ En el budismo tántrico, el mandala representa un palacio de las divinidades, en cuyos cuatro patios interiores se ejecutan rituales: de pacificación, en el patio blanco al este; de enriquecimiento, en el amarillo al sur, de control en el patio rojo al norte, y de destrucción, en el verde al norte. El "centro", revestido de azul, espacio profundo, insondable, es el lugar donde se alcanzan los rituales supremos de la iluminación. Véase al respecto, Tucci, G., *The Religions of Tibet*, edit. Routledge, Londres, 1980, en concreto, pp. 35-38 y ss.

¹²⁸ Véase Keightley, D.N., *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200-1045 B.C.)*, Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 2000, en especial, pp. 60-65 y ss.; Wang, A., *Cosmology and Political...Op.cit.*, en especial, p. 40 y ss.; Hung, Wu, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, Stanford University Press, Stanford, 1995, pp. 80-88, y Quxum, G., "Yindai da mu de mushi ji qi hanyi zhi tuice", *BIHP*, nº XXXIX, 1960, pp. 75-188.

ordenado, lugar donde empieza, también, el espacio y el tiempo, donde ambos coinciden¹²⁹.

El plan enrejado de las ciudades era, esencialmente, un mandala, una representación simbólica del espacio en el *urzeit* de la cosmogonía, a través del cual se alcanzaba una correcta identificación ritual con el *axis mundi*. La ciudad, que al mismo tiempo simboliza el ser interior, también representa lo femenino, entendido como refugio maternal, en su aspecto protector y limitador, fuera de cuyas “fronteras” se pierde la “centralidad”. En este sentido, la referida construcción Ming Tang, también ejercía el papel de mandala, basado en el cuadrado mágico de tres, mientras que algunas tumbas chinas, pero también coreanas y japonesas, de cuatro muros decorados con animales míticos (siling), simbolizarían los Cuatro Palacios Celestiales de las estrellas no circumpolares¹³⁰. Los planos ciudadanos en China antigua muestran una estrecha relación con la forma de parrilla, a partir de una forma típica de ciudad amurallada, con muros cuadrados o rectangulares, dentro de los cuales la urbe se dividía en calles principales que discurrían de este a oeste y de norte a sur. En la intersección de ambas calles principales se genera un cuadrado o una cruz, de la que emergen cuadrados concéntricos que forman una organización espacial en forma de enrejado¹³¹. Se pensaba que este particular diseño, de conformidad con los principios cósmicos, obligaría, en forma mágica, a todas las poblaciones vasallas del emperador a adoptar la cultura y civilización “china”.

¹²⁹ En Japón existe un edificio real en el cual la mítica “Sala de Ocho Anchos” parece hacerse visible: el santuario de Kizuki en Izumo, datado entre los siglos III y IV. Podemos distinguir en el país nipón tres imágenes distintas del mundo: el terrenal, sin estructurar, visto horizontalmente, el mundo estructurado en Cielo y Tierra, vertical, y unido axialmente en el centro, y el orbe en su totalidad, ordenado hacia y en todas partes. Véase al respecto, Naumann, N., “Zeit, Zeitgefühl, Zeitvorstellungen im japanischen Märchen”, en Heindrichs, H.A. & Heindrich, U. (eds.), *Die Zeit im Märchen*, Kassel, 1989, pp. 148-160, en concreto, pp. 150-151 y ss., y de la misma autora, *Antiguos mitos...Op.cit.*, pp. 40-41 y ss.

¹³⁰ Véanse Wright, A.F., “The Cosmology of the Chinese City”, en Skinner, G. W. (edit.), *The City in Late Imperial China*, Stanford University Press, 1997, pp. 33-73; Wheatley, P., *The Pivot of the...Op.cit.*, pp. 411-476, y Chang, Sen-dou, “On the Morphology of Ancient Chinese Walled Cities”, *Ekistics*, 31, n° 182, 1971, pp. 91-98. Las ciudades de India y de otros lugares del sureste del continente asiático, también funcionaban simbólicamente como mandalas. Al respecto del mito del Gran Origen panasiático y sus variantes chinas, en mitos que incluyen el orden moral cósmico que subyace al simbolismo de un antiguo planeamiento urbano, son esenciales, Major, J.S., “Myth, Cosmology, and the Origins of Chinese Science”, *Journal of Chinese Philosophy*, 5, 1978, pp. 1-20, y Lewis, M.E., *The Construction of Space in Early China*, State University of New York Press, Albany, 2006, en especial, pp. 260-272.

¹³¹ Sobre esta planificación puede seguirse a Major, J.S., “The Five Phases, Magic Squares, and Schematic Cosmography”, en Rosemont, H.Jr. (edit.), *Explorations in Early Chinese Cosmology*, Scholars Press, Chico, California, 2006, pp. 133-166, en concreto, p. 153. La revisión crítica de las fuentes históricas parece indicar, en último caso, que los elementos rituales y simbólicos asociados al diseño de las ciudades antiguas fueron producto de teorizaciones dentro de una idealización normativa elaborada en época Zhou, y sistematizada, a través de la síntesis filosófica confuciana de la ideología imperial, en la dinastía Han. Véase Wright, A.F., “The Cosmology of...Op.cit.”, en nota anterior, en Skinner, G. W. (edit.), *The City in...Op.cit.*, pp. 33-73.

El ideal del cuadrado y su sagrada geometría se percibe, así mismo, y como ya hemos señalado con anterioridad, en la tendencia china de dividir en grupos de nueve las cosas, dejando para el centro una especial significación vinculable con la idea del Reino Medio, unido, y después dividido, administrativamente, por Yu en nueve territorios o provincias, que se corresponden con las nueve divisiones del Cielo también en regiones o palacios (jiugong), de las que la céntrica contiene la capital con la residencia del gobernante, y en las imágenes que algunos filósofos tienen, como Mencio, de verdaderas utopías históricas, como la tenencia de tierras del sistema feudal, según la cual los dominios se dividirían en bloques cuadrados en número de nueve, de los que los ocho externos se asignarían a las familias de siervos y el central sería la tierra del señor, cultivada para su beneficio por las demás familias, sistema puramente teórico que la arqueología no ha podido comprobar ni desvelar con la certeza y el rigor histórico necesario. Este mismo ideal divisorio lo encontramos en el conocido Hongfan, fraccionado en nueve secciones, de las cuales la quinta se relaciona directamente con la imagen idealizada del soberano y su perfección, en la imagen de China como uno de los nueve continentes que conforman todo el mundo, cuyo centro posee una montaña que se yergue y configura como *axis* cósmico¹³², y en las ciencias matemáticas, como se desprende del libro de Xu Yo, astrónomo de época Qin y los Han anteriores, cuya primera referencia es hacia el “Cálculo de las Nueve Salas”, *jiugong suan*, obra que parece tener un más antiguo y significativo precedente en el denominado Clásico de las Nueve Salas del Emperador Amarillo, *Huangdi jiugong jing*¹³³.

El ideal del cuadrado también es percible en el diagrama Loshu, representación idealizada de carácter cosmológico, primitivamente formado por círculos negros y blancos dispuestos en nueve grupos que contenían de uno a nueve circunferencias.

¹³² El Universo indio, en círculos concéntricos desde el monte Meru, *axis mundi*, se inserta en un hueco cósmico. En el primero de esos anillos se encuentra Jambudvipa, India, subdividida en nueve regiones gobernadas por los descendientes del héroe cultural Prthu. En el ámbito cultural japonés, Yamato, territorio nuclear del estado, es el centro del Universo, y en su medio se halla el monte Kagu, que despliega el evidente rol de eje del mundo. En el marco gnóstico del Islam la cordillera mística tiene como centro la montaña de Qaf, en donde crece el árbol Tuba, naturalmente, un eje cósmico.

¹³³ Véase Kuo-han, M., *Yü-han-shan-fang chi-yu-shu*, Hunan chubanshe, Changsha, 1883, en especial todo el capítulo 77, y Cammann, Sch., “The Magic Square of Three in old chinese philosophy and religion”, *History of Religions*, vol. 1, n° 1, 1961, pp. 37-80, en específico, p. 41. A la división en nueve regiones se les atribúan números, siendo el cinco el central. Los números impares estaban ubicados en el medio de cada lado, es decir, en los orientes, formando una cruz, elemento dinámico, mientras que los pares-yin, en los ángulos, delimitando el cuadrado en su aspecto estático. Los números impares, yang, se asimilan a las montañas por su firmeza y resistencia, y los pares-yin a los ríos, sinuosos y flexibles. Esta dinámica expresa, conjuntamente, la idea del mundo como un organismo vivo, en constante fluir, creciendo y menguando cíclicamente en relación al ciclo estacional natural. Tal *imago mundi* perderá, poco a poco, su sentido plenamente cósmico y se quedará reducido a un escenario meramente ritual-advinatorio.

También denominado Escrito del río Lo, Escrito de la Tortuga, el Plan del Río (Hetu), o Los números celestiales de las Nueve Salas, su origen mítico está en el caparazón de la tortuga sagrada que se le apareció a Yu, (o a Huangdi, según otras versiones), aunque su desarrollo parece ser un motivo intelectualmente más tardío. Estos diagramas parecen relacionarse con las geografías sistemáticas de las nueve provincias y los cuadrados concéntricos de la cosmografía china. Semejantes a las cartas calendáricas del capítulo Yuguan del Guanzi y del Yueling del Lijing, integran la numerología, las Cinco Fases y la organización esquemática del espacio¹³⁴.

Los espejos en bronce, denominados TLV¹³⁵, de época Han, representan, del mismo modo, como un mandala, una imagen cuadrangular del mundo¹³⁶. Al símbolo cuadrado de la tierra se suman, orientadas hacia los cuatro orientes, cuatro puertas, representadas en forma de T. El marco circular responde, en general, al disco de jade bi, símbolo celestial, mientras que el segmento creado por las formas en V hace emerger la imagen de cong, símbolo de la tierra de jade o la del signo paleográfico ya¹³⁷. Las formas en L, con figuras del sol y la luna, sugieren movimiento rotatorio, mientras que en los puntos cardinales principales los animales emblemáticos establecen los límites del mundo

¹³⁴ Puede verse, al respecto, Saso, M., "What is the Ho-t'u ?", *History of Religions*, 17, 3-4, 1978, pp. 399-412; Bodde, D., *Chinese Thought...Op.cit.*, en concreto, pp. 44-50, y Needham, J., *Science and Civilization...Op.cit.*, vol. 3, especialmente, pp. 56-60.

¹³⁵ Acerca de los espejos TLV como símbolos del Universo, debe seguirse a Cammann, S., "The TLV Pattern on Cosmic Mirrors of the Han Dynasty", *Journal of the American Oriental Society*, n° 68, 1948, pp. 159-167, y del mismo autor, "Significant Patterns on Chinese Bronze Mirrors", *Archives of the Chinese Art Society of America*, n° 9, 1955, pp. 10-59. Al respecto de las criaturas de los cuatro orientes y su arcaica representación simbólica, véase Needham, J., *Science and Civilization...Op.cit.*, vol. 3, pp. 242-243 y ss.

¹³⁶ Estos círculos cuadraturados forman parte esencial de los símbolos religiosos más arcaicos y universales de la antigüedad. Podemos encontrarlos, de una manera u otra, en el yoga tántrico, en los dibujos de arena de los indios Pueblo, en el lamaísmo, los calendarios aztecas y en el tetramorfos evangélico. No está de más recordar que en el arte prehistórico, que es un lenguaje visual prototípico, la presencia de ideogramas como el círculo con un punto en su centro, la cruz, el cuadrado o las líneas paralelas, serán el plausible fundamento de los futuros emblemas y símbolos mítico-religiosos. El localismo cultural, condicionado por lo contingente, se hará, desde esta matriz conceptual común de la humanidad, más evidente con la presencia de los grupos sedentarios agrícolas. En un principio, el sentimiento mítico-religioso pudo ser cosmomórfico, según el cual el hombre se sentiría integrado en el Universo y vería en el mundo animado manifestaciones de tipo humano, para después convertirse en antropomórfico, en el momento en que el conocimiento se hace más objetivo y el hombre se reconoce a sí mismo en su subjetividad. Véase Washburn, S.L., *Social Life of Early Man*, Werner Gren Foundation, Aldine Publishing, Chicago, 1961, pp. 30-52 y ss., y Anati, E., "Simbolización, pensamiento conceptual y ritualismo del Homo Sapiens", en Ries, J. (coord.), *Tratado de antropología de lo Sagrado I. Los orígenes del homo religiosus*, edit. Trotta, Madrid, 1995, pp. 183-214, en especial, pp. 203-204.

¹³⁷ Un diseño similar a los espejos en bronce TLV se encuentra en el conglomerado que forman el "plato tierra" cuadrado, y el "dial celestial", un círculo movable que se superpone, y que aparece marcado con siete estrellas. Este artefacto adivinatorio, denominado shi, se usaba para encontrar direcciones astronómicas durante las horas diurnas. Véase Cammann, Sch., "Types of Symbols in Chinese Art", en Wright, A.F. (edit.), *Studies in Chinese Thought*, University of Chicago Press, Chicago, 1953, pp. 195-231, y Harper, D., "The Han Cosmic Board (Shi)", *Early China*, 4, 1978-1979, pp. 1-10.

conocido y organizado. Estos espejos que, en ocasiones, se llevaban suspendidos de la cintura con un cordón que se hacía pasar por el botón central del diseño, solían llevarse como protección de las gentes frente a los espíritus del mal. Así mismo, algunos motivos decorativos han conservado estas relaciones político-cosmológicas, como la baldosa de las Cuatro Deidades, de época de la dinastía Han, en la que cuatro animales aparecen simbolizando un antigua ciudad. Las bestias-divinidades son direccionales, señaladores de los límites: una tortuga-serpiente al norte, el pájaro rojo al sur, el dragón verde, o azul, al este y el tigre blanco al oeste, reflejando, así, la marca de la cosmología correlativa¹³⁸. El modelo de estos espejos, que son, en sí mismos, un modo de organizar simbólicamente el espacio, se genera a partir del reseñado disco bi, que representa el Cielo, y el Liubo, tablilla sobre la que aquel se ubica, y que representa la tierra. Estos espejos bronceos son diagramas comprensivos del Cosmos, verdaderos mandalas, redondos conforme a la forma del Cielo, pero preservando un mapa esencial de la tierra cuadrada bajo el domo celestial. Representan, por lo tanto, la descripción del Cosmos de los Nueve Continentes, con el centro del espejo representando la cumbre del domo del Cielo, y que, en algunos casos, se relaciona con el monte Kunlun¹³⁹.

El cuadrado mágico, considerado, por consiguiente, como un Universo en el microcosmos, pudo no ser una idealización exclusivamente china, y ser conocido y empleado por babilonios y pitagóricos, aunque lo que ya no está tan claro es que la imagen simbólica del cuadrado chino, vinculado con dioses estelares y con diferentes tipos de adivinación, corresponda a un modelo original surgido en algún lugar de Mesopotamia¹⁴⁰. El equilibrio armonioso que implica, en cualquier caso, simbolizaría el mundo en una armonía balanceada, cuyo punto focal sería China, alrededor de un eje central que será concebido en la persona del emperador. El énfasis céntrico, frente a lo periférico, gobernado en sus cuatro direcciones por animales emblemáticos, quizá

¹³⁸ Véase al respecto, Chang, K.C., *Art, Myth, and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge, 1983, sobre todo, p. 21. Acerca de la fundación de una capital real para un ancestro, véase Karlgren, B., *The Book of Odes*, Museum of Far Eastern Antiquities, Estocolmo, 1974, pp. 188-190. En la cosmología china existen varias criaturas divinas, como las arriba mencionadas (tortuga, serpiente o dragón), además de la vaca o el pez. Todos ellos pueden aparecer sosteniendo la tierra. En los mitos en los que se hacen patentes se incluyen los pilares, generalmente cuatro, pero a veces también cinco, ocho o hasta doce. Estos pilares pueden ser montañas, árboles, pilares pétreos, patas de tortuga, huesos de tigre e, incluso, cuerpos de humanos o deidades.

¹³⁹ Sobre la significación simbólica de los espejos TLV puede revisarse, Lewis, M.E., *The Construction of Space... Op.cit.*, en nota 97, en concreto, pp. 273-283; Loewe, M., *Ways to Paradise*, edit. Allen & Unwin, Londres, 1980, *passim*, y Yang, L.S., "A Note on the So-called TLV-Mirrors and the Game Liubo", *HJAS*, nº 15, 1962, pp. 124-139.

¹⁴⁰ Al respecto de la matemática como ciencia ortodoxa en la China clásica puede verse la breve síntesis de González Bueno, A., *Historia de la Ciencia y la Técnica. India y China*, edit. Akal, Madrid, 1991, en especial, pp. 35-36.

recuerdos totémicos de grupos aislados, como los arriba mencionados, se fundamenta en la arraigada idea de que el centro del Universo es el lugar donde las fuerzas cósmicas son más fuertes y el sitio donde el poder se asume con mayor fuerza o, incluso, donde se manejan mejor diferentes fuerzas en acción o interrelación.

Las más antiguas referencias acerca de la forma del Cosmos en China las encontramos en el Chuci Tianwen, en el Zhou bisuanjing y en el Huainanzi, en donde se menciona que el Cielo es redondo y la Tierra cuadrada. En las inscripciones oraculares de hueso se alude, no obstante, a cuatro cuadrados, de modo colectivo, Sifang, y también individualmente, entendidos como cuadrado este, oeste, sur y norte, lugares donde se realizan los sacrificios di, los ritos sacrificiales a Yue, la “cumbre”, y He, el “río”. Este término, Sifang, también aparece en textos de época Zhou, haciendo referencia a las regiones “exteriores” del mundo y a sus gobernantes y pobladores, por lo que podría significar el mundo entero. Sifang ha sido traducido como Cuatro Direcciones, cuatro tierras míticas, pero que rodean a un cuadrado central, puesto que el significado estándar de fang es cuadrado o rectángulo y, por extensión, cubo, en contraste con yuan, circular. Es por este motivo por lo que se ha apuntado que para los Shang, para cuyos reyes la cosmología era imprescindible como medio de asegurar la armonía y la prosperidad del estado a través de la adivinación y el ritual sacrificial, la forma de la tierra pudiera ser, en realidad, cruciforme, en relación con el carácter chino ya¹⁴¹, anteriormente mencionado, cuya forma podría ser el origen de las teorías numerológicas que se basaban en los números cinco y seis. El caparazón inferior de la tortuga, el plectro ventral, usado en la adivinación, también recordaría esta forma, por lo que acabaría funcionando como un modelo del Cosmos para los gobernantes Shang.

¹⁴¹ Algunos autores, en efecto, como Sarah Allan, creen que la ideación mítico-simbólica del Cosmos por parte de los chinos no es la de un cuadrado simple, sino uno rodeado de otros cuatro en las direcciones cardinales, configurado, así, una “cruz”, forma que es empleada en las tumbas reales de época Shang y como marco de las inscripciones en los broncees rituales. Esta disposición implicaría el número cinco, como es percibido en la teoría de los Cinco Elementos o Fases. Véase, de este modo, *The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China*, State University of New York Press, Albany, 1991, pp. 18 y ss., y p. 75. Las pequeñas inscripciones con forma de ya se han interpretado como símbolos de los templos ancestrales, signos de clan o del linaje, de figuras ancestrales o, añadiríamos nosotros, como señales de lazos de sangre entre clanes a partir de un antepasado común. Esto último, de hecho, concuerda bastante bien con la centralidad del linaje y la evidencia arqueológica, tanto la clásica como la más reciente. Se puede ver, en torno a estas interpretaciones, Zhu Fenghan, *Shang Zhou jiazhu xinglai yanjiu*, Tianjin Guji chubanshe, Tianjin, 1990, pp. 30-52 y ss., y Chang, K.-Ch., (edit.), *Studies in Shang Archaeology*, Yale University Press, New Haven, 1986, pp. 141-206, en especial, pp. 144-152. Las tumbas Shang también serían, como hemos apuntado, un reflejo de la forma ya: en la tumba 1001 y 1550, en Houjiazhuang, los sacrificios humanos allí encontrados fueron colocados en función de las cuatro direcciones, como la propia tumba, orientados hacia el centro, lugar de inhumación del ancestro real. Cf. Siyong, L. / Quxun, G., *Houjiazhuang. Xibeigang damu 1001*, 7 vols., Institute of History and Philology, Taipei, 1962-1976, en especial, la primera parte del vol. 2.

En época de la Edad del Bronce, los clanes Shang y Zhou occidentales aseguraron su dominio político y lo fundamentaron en esta cosmología de las Cuatro Regiones que rodeaban un centro, China y el emperador, el cuerpo de éste y su linaje, a través del cual se establecía la comunicación entre dioses y hombres. Esta centralidad, sacra y estática, podía pervivir en función del carácter extraño, forastero e inferior, de las comunidades fang, en una especie de geografía política centralista. La centralidad, a través de oposiciones simétricas, supone que debemos concebir la cosmología como un concepto espacial y geográfico esencial, pero también como una estructura cosmológica que sirve para clarificar las fuerzas cósmicas y como un entramado ritual que funge de mecanismo o medio de comunicación con el mundo espiritual. La cosmología ordena, por lo tanto, la realidad Shang en términos de tiempo y espacio. Sean los fang orientaciones cardinales o espacios cuadrados o cúbicos, más que direcciones lineales, lo cierto es que parecen denotar una “geografía política”: comunidades extranjeras, culturalmente inferiores y, muchas veces, hostiles, que se oponen a las céntricas, al estado chino Shang (wo). Como límite o región, son marcas limitantes con el mundo Shang, lo que sugiere los márgenes liminales de lo civilizado. Como áreas externas incluyen cuatro tierras, situadas reales o míticas, orientadas según los puntos cardinales e, incluso, los “señores” Shang, mientras que la zona interior, zhongtu, es la tierra central, que contiene la capital y la zona de caza del rey¹⁴². Así pues, fang representa otredad y externidad frente a la centralidad; es lo heterogéneo de los otros, las comunidades hostiles, frente a lo homogéneo de lo interno, el estado organizado y jerarquizado chino, una idea bastante semejante, a pesar del particular estatus político de las ciudades-estado, a la que precisa las diferencias entre la homogeneidad helena, consignada, esencialmente, por medio de la religión y la lengua, frente a la heterogeneidad bárbara e incivilizada de las poblaciones persas. En cualquier caso no podría descartarse que entre ambas áreas hubiera habido interacciones constantes relativamente dinámicas, en forma de invasiones, alianzas, relaciones de dominio o subordinación, tributo a absorción. Los fang fueron, además, entidades espirituales, tierras míticas hogar de vientos con poder sobre las lluvias y las cosechas. En el Chuci Zhao hun, *Encantamientos del Alma*, los cuatro cuadrados son terrenos imaginados donde los seres humanos no pueden o deben vivir, pues los habitan terribles monstruos. En el Yaodian los cuatro cuadrados y

¹⁴² Véase Zhong Bosheng, *Yin Shang buci dili luncong*, Yiwen yinshuguan, Taipei, 1989, pp. 169-170, y Chang, K.-Ch, *Shang Civilization*, Yale University Press, New Haven, 1980, en concreto, pp. 210-262.

sus vientos se transforman en los seres que moran en estas regiones¹⁴³. En algunos casos, no obstante, la cosmología puede presentar hasta seis regiones: los cuatro cuadrados habituales, más arriba (Cielo-Shang), y abajo (mundo subterráneo-Xia). Es por eso que el número cinco, centro, y el seis, de todas las direcciones, se convertirán en emblemas cósmicos esenciales. La tierra se simbolizará, así, en cinco partes, un centro y cuatro cuadrados, en un esquema que se verá reflejado en la mitología, con la antropomorfización de Shangdi y sus cinco ministros, que reinan sobre las cinco partes de la tierra. Esta división geográfica en cinco se complementa con la contemplación del Cosmos en tres dimensiones y seis divisiones, llamadas en los textos Zhou los seis ji, he o mo¹⁴⁴.

Esta cosmología, además de indicar una periferia que define un centro político, también representa cuatro direcciones cardinales que definen un centro en términos rituales. En Sifang, una divinidad superior, Shangdi, controlaba las fuerzas de la naturaleza y los poderes espirituales. Como estructura de actividades rituales y ordenamiento clasificador, es un mecanismo del rey para comunicarse con el ancestro supremo y los poderes divinos, además de ser un objeto de oración y sacrificio ritual. Sifang marca, por lo tanto, los límites políticos, más allá de las comunidades extranjeras, y los cósmicos a través de los dioses que viven allende del control “chino”; es decir, en este caso, del dominio Shang.

La cosmología de época Shang funcionaba como una totalidad cultural que legitimaba el poder político y lo iba paulatinamente conformando. En función de la jerarquía, el tiempo y el espacio, el poder se cumplía en los rituales cotidianos, en la elevación de

¹⁴³ La configuración cosmológica inflamó la composición de textos como el Shanhai jing, en el cual se asociaron montañas y diversas regiones de los puntos cardinales con fabulosas criaturas. En su primera sección parece reflejarse la forma de la tierra: los cinco primeros libros incluyen montañas en el norte, este, oeste, sur y centro, lo que implicaría la imagen de un mundo de cinco partes en forma de cruz. La cultura material Shang y Zhou recoge también esta imagen, como el carácter ya en las inscripciones rituales sobre vasijas de bronce y la forma de las tumbas reales Shang. Naturalmente, debió ser con la teoría de los Cinco Elementos cuando empezó a hablarse de cinco fang, los cuatro habituales más un centro, quizá concebido como tien-cielo, también cuadrangular. Esta expresión espacial aparece en las inscripciones sobre bronce de época de los Zhou occidentales, en concreto en los fang ding, vasija ding cuadrada, cuyo interior es redondo, representación, pues, del Cielo, y, en general, de la vinculación entre ambos, del Universo. Puede verse sobre la expresión arqueológica de Sifang, Allan, S., *The Shape of the Turtle...Op.cit.*, en especial, p. 88 y ss.

¹⁴⁴ “El Cielo tiene seis vapores (qi), que descienden y originan los cinco gustos, que producirán los cinco colores, que suben en los cinco tonos y cuyo exceso da nacimiento a los seis sufrimientos. Los seis vapores son denominados yin, yang, viento, lluvia, oscuridad y luz; por separado conforman las cuatro estaciones y, en orden, los cinco rangos”. Zuo Zhuan, Zhao Gong, 1, edic. Zhonghua Shuju, Beijing, 1983. Véase, asimismo, la traducción francesa de Couvreur, S., *Tch'ouen Ts'iou et Tso Tchouan. Texte chinois avec traduction française*, 3 vols., Mission Catholique, Hejian Fou, 1914, en especial, el primer volumen.

ciudades, templos y tumbas, y en la realización de calendarios, así como en la propia idea geográfica del territorio. El centro, terreno del rey, de su clan y de sus dominios, se oponía a la periferia salvaje, poco poblada y subordinada. Sacralidad y profanidad se funden, así, en una continuidad, y lo divino y lo terrestre se unen en la figura real. Y es que el Cosmos es contemplado por los chinos como un continuo con su creador, la naturaleza es un proceso orgánico continuado, totalizante y, por supuesto, dinámico¹⁴⁵. La cosmología adquiere tridimensionalidad, pues es un centro político, geográfico y ritual, indispensable para estructurar el tiempo en ciclos, por ejemplo, en grupos de diez días o semanas, que supone y formaliza un sistema clasificatorio de los ancestros y es un referente para la sucesión de reinados, el ritual y el sistema matrimonial. La cosmología se hace, por consiguiente, decisiva, para el modo de concebir el tiempo: los cuatro vientos de Sifang gobernaban el tiempo, los equinoccios y solsticios. Sus símbolos básicos, círculo y cuadrado, conforman una estructura espacio-temporal para medir y calibrar el movimiento del sol y regular el tiempo y el espacio¹⁴⁶. El tiempo se vincula con lo redondo, propio del Cielo, frente al espacio, ideado como un cuadrado, y vinculado a la Tierra. La representación del tiempo, asociado al orden litúrgico y a una etapa histórica concreta, en especial a una dinastía o a un reinado particular, implica una época de duración tras otra, en un proceso de desposesión o muerte de un período ligado a otro de la creación, como ocurre entre el caos y el proceso de la génesis del Universo: la muerte del primero significa el nacimiento del segundo, siempre bajo la tendencia al retorno original. Los chinos entendían la totalidad cósmica de un modo bastante complejo, a partir de la generalización de una imagen rítmica y geometrizada donde, en el espacio y el tiempo, los elementos hacen su aparición y en la cual aparece descompuesta, dividida, fragmentada la totalidad de la unidad prístina¹⁴⁷. La cosmología

¹⁴⁵ Véase al respecto, por ejemplo, Chang, K.-Ch., *The Archaeology of... Op. cit.*, pp. 439-440 y ss. Acerca de las peculiaridades de lo sacro, sus manifestaciones y el espacio acotado que establece, en donde el centro es su principal significación, es todavía imprescindible Eliade, M., *Lo Sagrado y lo Profano*, edit. Labor, Barcelona, 1985, en específico el capítulo I, dedicado a la sacralización del mundo, pp. 25-62.

¹⁴⁶ La imagen iconográfica de esta cosmología puede tener su precedente en el neolítico, en concreto, en una cosmografía esculpida en jade descubierta en Hanshan, y que puede datarse en el III milenio a.n.E. En ella observamos dos círculos, uno inserto en el otro, siendo el más pequeño el centro, con un sol como símbolo. Entre ambos se pueden ver ocho flechas apuntando hacia las cuatro direcciones y hacia sus orientes intermedios. La circunferencia externa mayor pudiera simbolizar los movimientos celestes y el ciclo estacional en función de la posición solar. Sobre esta cosmografía puede verse Jiujiu, Ch. & Jingguo, Zh., "Hanshan chutu yupian tuxing shikao", *Wenwu*, nº 4, 1989, pp. 14-70, en concreto, pp. 15-20.

¹⁴⁷ Al respecto de la idea de que la ordenación del mundo concebida por los chinos de la antigüedad fue inspirada en el orden de la sociedad véase Granet, M., *El pensamiento... Op. cit.*, pp. 65-66 y ss. Nos parece más plausible, en este ámbito de cosas, lo contrario: que la sociedad imite el orden abstracto

presenta una dimensión vertical evidenciada por la línea de ancestros que conforman un eje de un Cosmos estratificado, antepasados cuyos espíritus viajan entre “arriba y abajo”, el Cielo, los ritos y las tumbas. Esta, podríamos decir, cosmología vertical continuista, con el centro cósmico en el cuerpo del rey, hace de éste un pivote entre el eje vertical ancestral y el horizontal de su poder conquistador de las regiones terrenales. La forma de ele consiguiente es la mitad de un cuadrado, cuyo movimiento hacia todas direcciones produciría una representación cruzada que es perfectamente insertable en un cuadrado, sin dejar de lado el movimiento circular aparente que su dinamismo produciría. La cosmología, como estructura espacio-temporal, permitió a los antiguos chinos esquematizar sus acciones socio-políticas, económicas y religiosas, manifestadas en la práctica con diversas construcciones, y clasificar las fuerzas y acontecimientos naturales para mejor comprender el funcionamiento del Universo.

Desde un punto de vista mítico es relevante señalar cómo la particular forma del caparazón inferior de la tortuga se ha simbolizado como una imagen modelo de la tierra, en tanto que el caparazón superior, cóncavo y de carácter cupular o semicircular, unido al ventral plano, recordaría el concepto y la imagen de cielo redondo que “cubre” la tierra llana. Esta asimilación es una identificación mítica y no una metáfora abstracta de carácter filosófico, tal y como aparece reflejado en el mito donde Nüwa usó las patas de un gran quelonio para reparar el Cielo, narración mitológica que, aunque es recordada en el siglo I, en el Lunhen del racionalista Wang Chong, debe ser bastante anterior, en un par de siglos, por lo menos, a nuestra era¹⁴⁸. La forma del caparazón ventral de la tortuga está, en realidad, cercana a la forma cruciforme, pues es como un gran cuadrado, sin sus esquinas, para situar las patas del animal, consideradas montañas, pilares o ejes, en una ubicación noroeste-suroeste y noreste-sureste, y con un círculo que representaría el Cielo. Habría aquí un preciso modelo cósmico, semejante, en su forma, a la base cuadrada de una gran vasija ding, y al objeto ritual de jade cong (*vid supra*) que, asociado al disco redondo bi¹⁴⁹, procedente del neolítico, suele vincularse tradicionalmente a la tierra. El cuadrado presentaría nueve partes o pequeños cuadrados, que son representación simbólica del mundo, de los diferentes estados que aparecen

pensado para el origen del mundo, de modo que la reorganización social puede remitir a este organigrama fundamental.

¹⁴⁸ Véase, por ejemplo, Huainanzi, 3, 1a-b; 6, 6b, edic. Sibei yao, Zhoghua Shuju, Shanghai, 1927-1936.

¹⁴⁹ Sobre el bi, anillo oracular hecho en jade, usado como ofrenda ritual al Cielo y que, en época de los Zhou posteriores, se convirtió en un símbolo de poder, nos informa el Bowuzhi (7, 12). Referencia tomada de Ning, Y. & García-Noblejas, G. (trad.), *Relación de las cosas... Op.cit.*, en especial, p. 143.

remarcados en los textos Zhou. En cada uno de los ocho cuadrados, dejando el central como el medio, lugar sacro por excelencia, habría un pilar, lo cual localizaba, así, los ocho espacios en las ocho direcciones. La identificación Cosmos-tortuga es, de este modo, morfológico-simbólica, puesto que el quelonio representa la totalidad temporal, más que espacial¹⁵⁰, y se asocia a la longevidad, acercándose a la visión eterna que se poseía del Universo desde un ángulo mítico-religioso, no desde la óptica de la física actual. De la misma manera, también se puede vincular al deseo del soberano por la inmortalidad y, por ello, al logro de la unidad cósmica en el hombre.

La transición política hacia el Imperio provocó la transformación de la cosmología en Wuxing (*vid infra*). Nuevos agentes políticos, religiosos, militares y burocráticos usaron el discurso de las Cinco Fases como un mecanismo para construir las nuevas relaciones de poder, negando, de este modo, la cosmología de centralidad religioso-política del grupo dirigente, y reemplazando el centro, sacro y eterno, por la dinamicidad interactiva de las cinco fases cósmicas. La nueva cosmología construyó correlaciones directas, sin el mediador real Shang, entre el mundo humano y el cósmico, modelo que acabó confeccionando nuevas fuentes de autoridad divina y conceptos más amplios de soberanía humana. Se evidencia, por consiguiente, un proceso de descentralización y cierta “democratización” o pluralidad de la cosmología. Con el Imperio, Qin y Han, wuxing empezó a representar las tensiones entre fuerzas sociales en competencia por la transmisión del poder y por la soberanía imperial. Ahora puede observarse una estructuración cosmológica en dos principios: el de los ciclos de movimiento cósmico, expresado en dos órdenes respecto a su vinculación con el poder, como “ciclo de conquista” o soberanía, basada en la fuerza y los premios y castigos, típica de shi Huangdi, o como “ciclo de generación”, representando la soberanía fundada en la ética, la jerarquía y el ritualismo, y el de las asociaciones cósmicas Tierra-Cielo-Hombre, que pronto se transformaron, por iniciativa confucianista, en una cosmología moralizada, como aquella que simboliza, por ejemplo, Wang Mang en su interregno, a principios del siglo I. Genéricamente, la cosmología evolucionó desde el modelo de época Shang, con la figura del rey como centro del Universo, al de la etapa imperial Han, donde el soberano es el mediador o pivote del Cosmos y del propio imperio. En todo caso, seguirá siendo el rey y, naturalmente, su poder, el eje de la cosmología.

¹⁵⁰ Véase Vandermeersch, L., *Wangdao ou la voie royale*, Publication de l'Ecole Française d'Extreme-Orient, vol. II, París, 1980, en concreto, pp. 290-295, y Allan, S., *The Shape of the Turtle... Op.cit.*, en específico, p. 106.

En el período Han, aunque con un precedente en época de Primaveras y Otoños, los filósofos tendieron a consignar en sus textos una integración de los múltiples sistemas correlativos en una cosmología única y coherente, formulando, de paso, un nuevo ideal de soberanía humana. Tal síntesis filosófica supuso la teorización, canonización y moralización de la cosmología adecuada al imperio unificado y centralizado Han. Los discursos cosmológicos se vertieron en textos rituales calendáricos y médicos, asumiéndose la efectiva vinculación de los Cinco Elementos con Yin-Yang. Podríamos decir, sin temor a equivocarnos en este caso, que debió haber varios motivos para la confección de dicha síntesis cosmológico-filosófica. Uno de ellos pudo ser el interés en crear, por razones socio-políticas, una cosmología correlativa estándar uniforme, bien elaborada, y reflejada en los calendarios reales de carácter ritual, como yueling, que prescribe las acciones ceremoniales y sociales en función de la similitud al orden cósmico o siguiendo éste¹⁵¹. Otra de las causas debió haber sido la intención de crear una autoridad moral superior personificable en esa cosmología coherente. Con la sistematización filosófica los significados de las correlaciones se redefinen y se someten a la autoridad de la teoría filosófica, motivo por el que textos como el Lüshi chunqiu o el Huainanzi cargan los esquemas correlativos con significaciones morales. El modelo cósmico es, ahora, el de un nuevo orden político, cuyos controladores son los intelectuales y la corte imperial centralizada que, además, “controla”, oficializándolos, los textos. Un tercer motivo, auténticamente funcional, pudo ser el deseo de crear una filosofía de la soberanía humana: la cosmología sintetizada se dirige al Hijo del Cielo, el soberano humano que simboliza una civilización unificada, un gobernante que es definido por su cuerpo, comportamiento político-ritual y su función cósmico-social. El cuerpo del rey es la imagen humana del Cosmos, un indicador de su movimiento en el mundo de los seres humanos. Aquello que el monarca come, cómo se mueve, lo que viste o lo adorna, el color de su estandarte ritual, sus armas, o la habitación en donde

¹⁵¹ Las correlaciones sistematizadas, a veces abarcando treinta categorías diferentes, estaban presentes en instrumentos rituales adivinatorios como los mencionados shi, cuyas formas, con tableros de madera cuadrados y diagramas circulares, recuerdan la típica imagen del Universo, o en los diagramas de adivinación, como el también aludido Diagrama del Palacio de las Nueve Habitaciones, que posee nueve salas, jiugong, y un círculo central (*vid supra*), cuatro de las cuales son cuadradas y están en los orientes, y otras cuatro se encuentran entre las direcciones cardinales principales. Cada habitación se subdivide, a su vez, en unidades de 10, 12 y 14, correlacionándose entre sí. Véase al respecto, Ling, Li, “Shi tu yu Zhongguo gudai de yuzhou moshi”, *Jiuzhou xuekan*, nº 4, 1, 1991, pp. 5-53. Es cierto, no obstante, que algunas correlaciones aparentan forzadas, como el vínculo entre las cuatro estaciones y los Cinco Elementos, cuyo dilema es superado inventando una estación más, en la mitad del verano, que representa el sexto mes del año. Sobre esta correlación adaptada es importante Major, J.S., *Heaven and Earth in Early Han Thought, Chapters Three...Op.cit.*, en específico, la introducción.

duerme en su palacio, se correlacionan, pero sometiéndose, subordinándose, a la regulación de los ciclos cósmicos de las estaciones y los meses, es decir, al orden natural¹⁵². Se produce, así, la metamorfosis del concepto del gobernante: de rey hereditario Shang, cuya autoridad descansaba en su directa conexión con sus ancestros, al Hijo del Cielo, con su autoridad en su papel de “representante humano” del orden cósmico.

La sistematización cosmológica separa al gobernante del contacto directo con la esfera divina, y le prescribe sus acciones, cotidianas, rituales o políticas, sometiéndole, como al resto de los mortales, al orden universal superior¹⁵³. A la par, el concepto de centro sería, paulatinamente, redefinido en términos de superioridad o igualdad con los cuatro fang en función del conflicto entre centralización-autonomía local o unidad-separatismo, pasando de ser un discurso casi oral de adivinadores y astrólogos, a otro textual filosófico elaborado, en el que las diversas correlaciones comprensivas se establecen entre el Cosmos y la naturaleza y el reino del hombre. Esquemas correlativos como wuxing, usados en prácticas mánticas, son una cosmología inmanente, no intencional, prácticamente física, pero incorporados a los textos filosóficos, se convierten en un coherente y determinado Cosmos, el Cielo, que representa, como ya comentamos anteriormente, el aspecto providente y moral del Universo. Esta especie de confucianismo cosmológico que aquí resplandece, refuerza la política imperial, pero también inhibe, hay que decirlo, las aspiraciones autoritarias del emperador.

La moralización confuciana de la cosmología viene dada a través de los eruditos de época Han, que cambiaron el significado de los presagios de signos inexplicables del orden natural o del destino, por indicaciones o mensajes de las intenciones del Cielo, convirtiendo, así, los presagios, de un arcaica práctica mántica, fundamentada en diversas narraciones míticas, en un sistema simbólico que construye y explica el carácter de la dignidad imperial, y establece un discurso de persuasión política. Detrás de esto parece pervivir una forma de dominación simbólica de los intelectuales sobre el

¹⁵² Es de este modo como textos médicos, como el Huangdi neijing, combinan correlaciones usadas en la profesión médica con dominios que le son, a priori, ajenos, como el ritual y el político. Véase al respecto, Sivin, N., “Huangti neiching”, en Loewe, M. (edit.), *Early Chinese... Op.cit.*, pp. 196-215, en especial, pp. 200-210.

¹⁵³ Tal subordinación explica, o hace comprensible, por qué en primavera el rey debe promulgar ordenanzas de primavera, extendiendo su virtud, reduciendo los impuestos, desplegando favores o creando graneros para la población más pobre, con el primordial fin de “imitar” la fase cósmica de crecimiento, producción y alimentación de esta época del año, cuyo reflejo debe observarse en la esfera humana. Véase Wang, A., *Cosmology and Political... Op.cit.*, pp. 125-126, y Schwartz, B. I., *The World of Thought... Op.cit.*, pp. 378-380.

poder imperial y sobre la manera de construir un estado centralizado, subordinando a las antiguas divinidades y potencias sobrenaturales, así como a sus versátiles oficiantes, adivinos y religiosos, al poderío de una cosmología moralizante. La nueva autoridad moral que determina qué significan los presagios es, por supuesto, el Cielo, pero también los sabios confucianos y los textos clásicos, asimismo confucianos. Ahora, la buena o mala suerte, como el éxito o el fracaso, vienen determinados por la conducta moral del gobernante, no por el orden natural del Universo. Aunque el rey sigue siendo el centro del sistema político y del Cosmos, su poder ya no es mágico-religioso, sino moral y racional. Con la moralización cosmológica se diseña el ideal de Imperio, centralizado y burocrático, y se monopoliza la autoridad divina y moral. Bajo estas premisas el Cielo es concebido, en autores como Dong Zhongshu, como una divinidad antropomorfa, por encima de dao, entendiéndose que los presagios, sean favorables o no, hacia el monarca, son el “habla” del Cielo. Así, un Cielo mitificado, con rasgos humanos, emociones, propósitos, intencionalidad, revierte la jerarquía tradicional entre dao y Cielo: en lugar del orden cósmico que trasciende los valores humanos, como refleja Daodejing o Huainanzi, dao es el orden socio-político humano, con principios ético-morales esenciales. Hasta el predominio confuciano de época dinástica Han, dao era, en la cosmogonía, la verdadera prioridad ontológica¹⁵⁴, una fuerza operativa y dinámica y un orden gobernante del Cosmos. Se consideraba la gran autoridad sobre todo, incluido el Cielo, que era, únicamente, una parte más del Cosmos, subordinado a aquel.

En definitiva, la evolución de la cosmología china, respecto a la naturaleza del Cosmos, pasa de un orden natural, trascendente, inefable e inmanente, a convertirse en el elemento moral supremo. Se establece, de este modo, el intenso debate entre el ideal del emperador como agente moral del Cielo, activo y decidido, y aquel otro ideal donde el

¹⁵⁴ En lo Absoluto se produce, espontáneamente, ziran, el Uno, yi, la Unidad indivisa pero potencialmente divisible. La Unidad es el dao indiviso antes de la división. Ese vacío absoluto previo es dao o caos, wu para Zhuangzi. Del Uno surge el Dos, yin y yang, cielo y tierra, y de la unión de ambos el Tres, fusión de los fluidos de uno y otro, la armonía del mundo, simbolizada a través del hombre arquetipo, rey-sabio o santo. Esta armonía es la base de la multiplicidad de objetos y seres, cada uno de los cuales participa y contiene parte de la Unidad primordial, que es su núcleo ontológico y fundamento de existencia, pues dao es inmanente a todo (Laozi, XLII, 1-6). La multiplicidad del tres es representación, a la vez, de la Unidad, pues es un Uno desplegado, como el Uno que es todas las cosas del neoplatonismo. La visión mitológica del mundo, como ocurre con la estructuración filosófica de la cosmología tradicional china, que también se relaciona con la visión mítica cosmogónica, tiene su referente particular en la reflexión de Laozi, en concreto en relación a la forma del Universo, como la unión de la tierra cuadrada o mundo conocido y el cielo circular indefinido e imperceptible, cuando se menciona “el cuadrado más grande carece de ángulos” (Laozi, XLI, 17), pues un cuadrado sin ángulos rectos se parece a una circunferencia inscrita: Cielo y Tierra unidos, visualizados de modo abstracto. Véase Suárez, A.-H. (trad.), *Lao zi. Libro del... Op.cit.*, pp. 112-113, y Wong, E., *Lie-Tse. Una guía taoísta... Op.cit.*, p. 22 y pp. 47-48 y ss.

rey no debe accionar, alterando el fluir natural, sino unirse con el dao y no actuar¹⁵⁵. Para los confucianos, las transformaciones que el Cielo hace en un nivel natural deben ser seguidas por los cambios sociales hechos por el emperador en un nivel humano; para los taoístas, el soberano debe ser no activo en consonancia con dao: Cielo y Hombre se conectan espontáneamente a través de dao, que trasciende valores morales y conocimiento. La batalla cosmológica sobre el carácter imperial, articulada entre dos fuerzas políticas en época Han, los eruditos-oficiales y los reyes-nobles, representantes, respectivamente, de la centralización y del pluralismo autónomo, termina con un absoluto dominio de la cosmología moral, que usa la autoridad celestial y la persona del emperador para eliminar pluralismos político-ideológicos y unificar el imperio.

En términos generales, el pensamiento correlativo y los primitivos y arcaicos sistemas clasificatorios son mecanismos para organizar y entender la sociedad de los humanos y el mundo de la naturaleza, así como los modos de controlar el Cosmos gracias a un entendimiento de las relaciones implícitas del Universo, que se escapan a la limitada percepción humana. En cualquier caso, a través de la cosmología podemos ver cómo el pensamiento mítico no se abandona, sino que se sistematiza en un sistema científico, según el cual las oposiciones míticas se convierten en fuerzas cosmológicas primarias, como la división de la tierra en cinco partes, que produce la teoría filosófica de los Cinco Elementos, Fases o Agentes. La cosmología no fue, por supuesto, independiente de las realidades socio-políticas: su evolución y construcción, desde sus parámetros arquetipales, dependieron de la evolución histórico-política de la China de la antigüedad. Podemos argumentar, en este sentido, la presencia de una producción simultánea de lo cultural y político, lo simbólico y lo material, las ideas y su puesta en práctica. La cosmología será, en este orden de cosas, el fundamento simbólico y la

¹⁵⁵ Wuwei es la no-intervención, lo que implica actuar sin artificio, deseo o arbitrariedad, retornar a la acción espontánea, natural, impersonal; es decir, seguir el fluir natural, sin racionalizaciones, sin prejuicios ni hábitos, pues, de lo contrario, se produce desarmonía. Como acción natural es hacer no haciendo, es nutrirse en el seno, en el interior de la madre cósmica primigenia; es conducirse en concordancia con las leyes naturales sin intervenir para modificarlas. En el fondo, puede ser contemplado como una forma de conocer, inconscientemente, no intelectualmente, los principios esenciales y las estructuras de las cuestiones naturales. Wuwei es aplicado por el sabio que actúa de forma natural y espontánea y, por lo tanto, es, del mismo modo, la negación de toda intencionalidad. Con posterioridad, se establece como una concreta forma de comportamiento, que se vincula a la necesidad de preservar la vida, y se relaciona con los viajes extáticos alrededor del Universo y con una particular percepción estética. Véase en este sentido, por ejemplo, Liu, Xiaogan, "Wuwei: From Laozi to Huainanzi", *Taoist Resources*, 3, 1, 1991, pp. 41-56; Ferrero, O., "El Taoísmo: Lao Tze y el Tao-Te-Ching", *Cielo y Tierra*, nº 5, 1983, pp. 1-17, y González España, P., "La filosofía china", en Cruz Hernández, M., *Filosofías no occidentales*, edit. Trotta, Madrid, 1999, pp. 37-95, en específico, p. 51.

expresión mítico-cultural del imperio¹⁵⁶, rasgo que, lejos de ser exclusivamente chino, encontramos en otros ámbitos culturales, como en el sudeste asiático, en concreto en Tailandia, por ejemplo, o en la antigüedad occidental, en el marco del Imperio Romano. La fuerte interrelación cosmología-política se efectuó a través del ritual, las acciones políticas, los sacrificios o la guerra, como violencia sancionada, y se verificó en la construcción de ciudades, templos y grandiosas tumbas. Esta construcción mutua, accional y visual, desarrollaría un sistema teórico que usaría el debate político y que, finalmente, se concretaría en un discurso textual, generalizado bajo la óptica moralizante confuciana.

¹⁵⁶ En el fondo, las cosmovisiones son verdaderas mitologías, cuyas implicaciones de sentido, entendiendo a éste en su doble acepción de sentimiento y de significación, son la base del entramado cultural humano: la ciencia, el arte, la filosofía, la política o el derecho. Al respecto de la antropología hermenéutica aplicada a las diferentes visiones del mundo es absolutamente relevante Ortiz-Osés, A., *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, edit. Anthropos, Barcelona, 2003, en concreto, pp. 12-13 y pp. 21-33 y ss.

El dao y su imagen mítico-simbólica

El enfoque que pretendemos encuadrar sobre el concepto de dao y, por lo tanto, el interés que en nosotros despierta, parte de la intención de escudriñar sus pulsiones mítico-simbólicas y su relación con conceptos afines, como Taiyi, en textos daoístas, fundamentalmente, Laozi o Daodejing, Zhuangzi, Huainanzi y Yijing, aunque sin desdeñar ciertas comparaciones concretas en otros textos que puedan servir para optimizar o no el resultado buscado. En cualquier caso, no podemos (ni estamos en condiciones para ello), llevar a cabo una evolución histórica del concepto a lo largo de la historia del pensamiento chino.

Esto significa que el tratamiento interpretativo de uno de los conceptos clave de todo el pensamiento chino de la antigüedad, como es el del dao, requiere de suficiente aplomo y rigurosidad debido a la presencia de miles de páginas escritas, algunas de gran calidad, que enseñorean su esencia y su funcionamiento tanto en los escritos confucianos clásicos como taoístas. Sin embargo, nuestra intención se ve abocada aquí, lejos de promover una recopilación pormenorizada de la historia de este ideal de la sabiduría china a lo largo de los siglos, a confeccionar un acercamiento valorativo del mismo desde su apreciación generadora, mística y monista, a interrogar la sustancia que emana del mismo, a corroborar sus sentidos y significados mítico-simbólicos y a sugerir su pervivencia como herramienta filosófica en relación a una más que probable encarnación de arcaicos esquemas míticos.

No tan alejado de un modo de comportamiento específico, moral y virtuoso, naturalista y eficaz, el dao, tan innombrable y trascendente como inmanente y con nombre y madre de todas las cosas, al lado de otros conceptos como Qi o Li¹⁵⁷, va a ofrecernos la posibilidad de contemplar de qué modo el pensamiento de una sociedad como la china ha buscado entender el devenir del mundo y el acontecer humano en la naturaleza, en un viaje de ida y vuelta de sorprendente vivacidad. Debemos advertir que sería presuntuoso y utópico de nuestra parte, pretender agotar con una serie de elucubraciones y

¹⁵⁷ En un nivel epistemológico, Li, principio, corresponde al curso en el nivel ontológico, siempre y cuando el conocimiento empírico se supedita o se verifique a la luz del "principio universal" que es dao. Li es el principio regulador que se identifica con la forma estructurante del curso, lo que supone que éste designa lo indiferenciado y estructura la Realidad, y es fuente del mundo de las formas, posibilitando el paso de la no existencia a la existencia, de lo indiferenciado a lo múltiple y de lo potencial a lo real. Las conexiones con la raíz ontológica de todo que es el curso implica que el Cosmos entero es para los chinos un sistema orgánico, vivo, en el que cada cosa se vincula con lo demás, en un todo armónico. Véase al respecto, González España, P., "La filosofía...", *Op.cit.*, en Cruz Hernández, M., (edit.), *Filosofías... Op.cit.*, especialmente, pp. 37-95, en particular, p. 67.

reflexiones, un término cuya expresión semántica y simbólica difícilmente puede ser sintetizada a través del lenguaje escrito o el manejo oral. Su inasibilidad e intangibilidad hacen del término y su contenido, como del budismo zen, algo difícil, por no decir imposible de enseñar, y por ello, de acaparar y de someter. Intentaremos, por consiguiente, develar los más intrincados vericuetos de la compleja vereda generativa del dao, que lo relacionan con la génesis del mundo, y sus implicaciones intelectuales en el seno del pensamiento cosmológico chino de la antigüedad.

Dao fue, originariamente, un término mágico-religioso que comunicaba cielo y tierra, lo divino o sacro, y lo humano o terrenal. En este sentido, se podría contemplar como un método o mecanismo y como un “poder”¹⁵⁸. Posteriormente, se le asociará con la idea de un origen cósmico en el Daodejing y en el Zhuangzi, aunque de un modo conceptual y abstracto, pero sin dejar de recordar temas mítico-cosmogónicos tradicionales. En su carácter originario e inefabilidad radica una interrogación ontológica básica, aquella sobre el sentido de la existencia de todo, en su significación y orientación fundamentales.

La cuestión del curso ha generado, entre los pensadores chinos de la antigüedad, interminables debates, desde la visión materialista del mismo, por parte de Guanzi, Xunzi y el Hanfeizi, que lo entienden como las leyes universales del universo físico, hasta la trascendente de Laozi y Zhuangzi, que lo contemplan como un concepto absoluto que trasciende la naturaleza y, por ello, lo observan “idealísticamente”¹⁵⁹. En cualquiera de las dos perspectivas, aunque como mecanismos de actuación distintos, el curso está vinculado con la “creación”, la aparición de las cosas y la vida y, por lo tanto, del hombre, la sociedad y la cultura, aunque la postura idealista es más enfática en esa visión “generadora”. Esta idea del dao como proceso cósmico creativo, que implica revolución, alternancia, transformación y metamorfosis, se pone en relación con la imagen de la rueda del ceramista, tema mitológico común, sugiriendo un movimiento de agua fluyendo dando vueltas o el movimiento circular de la rueda, insinuándose, así, un punto de partida inicial al que se regresa, punto de comienzo unitario, prístino y

¹⁵⁸ Véase Duceaux, I., “Formas de la trascendencia en el daoísmo temprano”, *Estudios de Asia y África*, XL, 2, 2005, pp. 269-297, en concreto, p. 283; Kaltenmark, M., *Lao Tseu et le taoïsme*, edic. du Seuil, París, 1965, en concreto, pp. 30-31.; y Girardot, N. J., “The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion”, *History of Religions*, 15, 4, 1976, pp. 289-318, en especial, p. 299.

¹⁵⁹ Acerca de la visión de dao para las tendencias de pensamiento rujia, fajia y daojiao, puede verse Michael, T., “Confucius and Laozi: Two faces of the Dao”, en Chinn, E. & Rosemont Jr., H. (eds.), *Metaphilosophy and Chinese Thought: Interpreting David Hall*, Global Scholarly Publications, Nueva York, 2005, *passim*, y Csikszentmihalyi, M. & Ivanhoe, P.J. (eds.) *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*. State University of New York, Albany, 1999, sobre todo, pp. 12-56.

originario. Desde su papel de unidad, dao será concebido como el “centro” ordenador y “eje” de las cuatro estaciones, delineando nociones mitológicas arcaicas: aquellas presentes, por ejemplo, en la historia de los dos emperadores que viven en un reino central y cuyo poder espiritual (dao) se transforma para ordenar el mundo. Al igual que el término indio dharma, dao es la ley de la conducta recta, pero metafísicamente es también el principio que, sin ser “alguna cosa”, hace ser, iniciando, de este modo, en el pensamiento chino, un interesante juego de abstracciones mítico-simbólicas. Dao podría significarse como una realidad objetiva “existente” porque representa las leyes universales, aunque sin intención consciente ni función mental, aspecto que lo distancia del pensamiento idealista occidental. Su carácter “productivo” (sheng), no es una creación personal, un origen resuelto y determinado, sino una causación, una evolución natural; explícitamente como la propia naturaleza, también puede ser el principio o las “leyes” naturales, de modo que el curso sin forma, difícil de determinar empíricamente, puede conocerse a través de sus resultados. Su carácter singular e indiferenciado se vuelve plural y eje de principios naturales a seguir cuando se manifiesta en el nivel de la diferenciación, tanto en el ámbito natural como en el de los asuntos humanos. A través de su orientación “creativa” da lugar a todo: dao-Uno (manifestación del curso a través del soplo original dinámico Qi, soplo vital o primordial Yuanqi, que es el principio de realidad que da forma a todo en el Cosmos, un hálito que ni es espíritu ni materia, sino un potencial indefinido, infinito, una especie de energía, cuyas formas de actuación son yin y yang), dos (Cielo-Tierra, mundo visible, nombrable), tres (la interrelación yin-yang que da paso a la totalidad, los Diez Mil Seres), con lo que la multiplicidad se hace efectiva¹⁶⁰. Aunque no puede establecerse o definirse en términos lógicos o explicarse en forma silogística, su naturaleza inherente podría decirse que es algo así como pureza y tranquilidad, mientras que su asimilación por los hombres implica la humildad y

¹⁶⁰ Sobre qi, esencia primigenia, flujo de lo existente, hálito, aire de dao, que hace que de Cielo y Tierra, yang y yin surjan todas las cosas, puede verse Dainian, Z., “On Heaven, Dao, Qi, Li and Ze”, *Chinese Studies in Philosophy*, vol. XIX, nº 1, 1987, pp. 3-45, en específico, p. 10, y 24-25 y ss.; Yün-Hua, J., “Tao, principle, and law: the three key concepts in the Yellow Emperor Taoism”, *Journal of Chinese Philosophy*, nº 7, 1980, pp. 205-228, en concreto, p. 212. Yin-yang son los únicos dos componentes de Qi operando en la naturaleza, combinándose cada uno sobre el otro sucesivamente, en un movimiento sinuoso, como las olas. Qi o energía materia corresponde al *pneuma* griego antiguo y al *prana* de los antiguos hindúes e, incluso, en ocasiones, también recuerda al concepto de *psyche* o espíritu que fue introducido en la filosofía griega por Aristóteles. En un sentido amplio, se refiere a la sustancia de la que los cuerpos celestes y el Universo están hechos. Qi significa no-fuego, no-deseo, quietud mental y, por lo tanto, no pensamiento. Como energía primordial, a semejanza de la kundalini de los Tantras, su caudal se dispersa en todo lo que los seres hacen. En ocasiones, esta energía es llamada la madre, la hembra misteriosa, generadora y oculta, tal y como acontece en la alquimia medieval occidental. Véase al respecto Maillard, Ch., *La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo*, edit. Akal, Madrid, 2000, en específico, pp. 43 y 44.

sensibilidad, factor que refleja su carácter inasible e inclasificable si empleamos una terminología básica del lenguaje común. Inaccesible a los sentidos y al conocimiento, se puede intuir, penetra, anima y organiza los seres, lo que supone que cada cosa posee algo del curso universal, un algo que es poder, poder vital en estado puro (de).

En la comprensión taoísta del origen del Universo como proceso evolutivo de diferenciación, el curso es la unidad indiferenciada generatriz, centro unitario primordial, cuya naturaleza puede ser simbolizada por las estrellas, en especial la estrella Polar, que no cambia de posición y por ello transmite lo inmutable y permanente de dao, realidad que subyace en toda la existencia, mientras las demás giran a su alrededor, hecho que supone, simbólicamente, el aspecto cambiante y dinámico del curso, también inherente a todo lo existente. ¿Puede verse en la idea de dao inmaterial y sin forma, como Unidad que genera miríadas de generaciones, una metáfora vinculada con las tendencias disgregadoras de los reinos chinos de cariz feudal?; ¿aquello sin forma sería la ausencia de un estado fuerte, centralizado, inmaterial por su no realización práctica?. En su Unidad, en el curso conviven lo nominal y lo real; ¿sería esto último una visión de las fuerzas centrífugas regionalistas, y lo nominal, unido e indiferenciado, el Imperio centralizado que cuando se disgrega y da vida va generando deterioro?. En este sentido, es sugerente pensar que el carácter de Unidad inalterable de dao puede ser un efecto subyacente a la diversidad del inestable mundo material feudal de la época conflictiva de los Reinos Combatientes, un modo especialmente daoísta de apelar a la pacificación y a la unión en un frente común en el seno de una utópica sociedad sin jerarquías establecidas y de carácter “anárquico”. Aunque seguir el curso implica constituirse como un Cosmos en pequeño, no podemos demostrar, a la luz de las fuentes, semejante analogías, pero quizá no debiéramos dudar de que los autores de los clásicos pudieran estar muy influidos por la época en que vivieron. En último caso, si no con la realidad política o administrativa, si veremos relación con la figura del soberano y sus súbditos: el emperador debe acomodarse a dao y actuar como él, manteniendo la unidad. Además, aplicando su esencia, se pueden mitigar los excesos y anarquías de algunos períodos históricos chinos pre-imperiales.

El curso es inmóvil pero abarca, como lo Uno y lo Vacío, la totalidad de lo desconocido indiferenciado y la totalidad de lo que acaba dispersándose, de modo que toda la realización “nace” del vacío que representa:

“La vastedad de lo Uno es evidente en la totalidad del cielo y de la tierra. Su totalidad es sólida, como un bloque sin esculpir. Su dispersión es total, como si estuviera en dispersión. Aunque esté en suspensión, gradualmente se aclara; aunque vacío, gradualmente se llena...”¹⁶¹.

Sintetiza, así, el dicho de que lo mucho comienza con lo poco, al igual que lo múltiple se inicia desde lo único, factor que lleva implícito su carácter de dador de vida, fértil, con la potencia creadora femenina de la madre del mundo. Su actuación no será, en este sentido (*vid infra*), como la de un dios creador paternalista, agente activo y representante supremo de la ley, sino como la Verdadera Realidad, pasiva y maternal, imagen mítica que hace del curso el discurrir fluido y el proceso de la naturaleza. En su acepción no de principio sino de camino, dao es conducente a la mutación, evolución y transformación de los seres vivos, como un proceso espontáneo del ciclo natural del Universo. Por ello es flujo, cambio y metamorfosis, proceso de alternancia y principio de un tiempo y un proceso cíclico, de inicio y vuelta. Esta visión “productiva” se diferencia de la noción confuciana que lo interpreta como Vía (virtuosa) de los antiguos Soberanos, aunque no de la idea del curso como razón natural o principio Li que participa en la ordenación del Cosmos.

El más arcaico significado del vocablo dao es “andar en cabeza” o dirigir la marcha, aunque no tardó mucho en adquirir el sentido de ley que rige la existencia. El ideograma, en su forma primitiva, muestra la señal de paso y denota movimiento, señalando un sentido de avance sin interrupciones ni titubeos. Su grafía más arcaica es “mano erguida para orar” y “mirar el flujo de las influencias trascendentes”. Sólo más tarde, de contemplante pasa a lo contemplado, es decir, el ser “trascendente” que expresa lo que vemos, significación que le confiere ese aire de razón, sabiduría inherente a la creación y lo lleva a esa denominación de casi “Ser Supremo”. La expresión tiandao o dao del Cielo, empleado en la descripción de las órbitas celestes, acompañado de la relación vinculante del Cielo con la vida humana, a la que determina, le confirió al término ese rango semántico concreto. Naturalmente, la correspondencia entre el dao del Cielo y el del emperador, wangdao, le generó otro sentido: el arte de gobernar correctamente, el método de ejercer el poder que escenifica y personifica,

¹⁶¹ Wenzhi, 7, edic. Cleary, T., *Wen-Tzu. La comprensión de los misterios del Tao*, edit. Edaf, Madrid, 2001, en concreto, p. 44.

entre otros, el mítico Huangdi o Emperador amarillo, patriarca del pueblo chino¹⁶². Los medios taoístas y confucionistas interpretaron dao como el principio del orden natural y la armonía, aunque con variada orientación: Laozi lo emplea como orden metafísico, tal y como ocurría en el famoso y muy apreciado Yijing, donde abarca yin y yang, coordina su alternancia y pone orden en las mismas, y como un valor, por lo tanto, ontológico, en tanto que desde él se explica y entiende el mundo fenoménico. Hay un planteamiento racional y funcional, como logos, identificado con las leyes de la Naturaleza¹⁶³, mientras que los confucianos lo interpretan como un mecanismo del orden moral y político necesario para el buen funcionamiento de la sociedad. En cualquier caso, se vislumbra como un poder regulador, ordenador, eficaz y emblemático de la totalidad, que expresa el eficiente orden que domina todo el conjunto de las realidades aparentes, y es entendido, así, como un poder indefinido que suele ser evocado míticamente con el Emperador Amarillo. Implica prestigio y autoridad eficaz, nociones que se explican a partir de una imagen de pivote y circulación, imagen mítica relacionada con el árbol solar, la morera hueca, el *axis mundi*. Es una totalidad alternante¹⁶⁴, regulador de yin y yang, y cíclica, una categoría concreta que no parece ser un principio primero, “creador” de seres¹⁶⁵, pues lo que hace es hacer que éstos sean como son y regular el ritmo de las cosas. En Laozi dao es una entidad primordial y eterna, anterior a todo y principio de todo, un concepto abstracto evolucionado de Shangdi, y que, para algunos autores,

¹⁶² En la literatura arcaica se habla de varios “dao”: Tiandao, dao del Cielo, que designa el mundo natural y la autoridad suprema del Cielo; el humano (rendao), que se refiere al comportamiento ético de todos los hombres sometidos al poder del rey, y que suele llamarse dao del sabio, shengrenzhidao; y el principal, dao prístino y original, simple, denominado por los confucianos dao de la antigüedad, guzhidao. Puede verse al respecto Kohn, L., *The God of the Dao: Lord Dao in History and Myth*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1998, en especial, pp. 15-32 y ss.

¹⁶³ Además de la concepción ateleológica de dao, opuesta a la de un dios providente, dao posee, como veremos más abajo, una realidad espiritual y un trasfondo mítico, reflejado a través de algunas imágenes recurrentes cuyo simbolismo conlleva motivos y rasgos mitológicos.

¹⁶⁴ Tao es “*yi yin yi yang zhe wei dao*”, un aspecto yin, uno yang, aquí está el Dao. Véase Granet, M., *El pensamiento... Op.cit.*, especialmente, p. 225 y ss.

¹⁶⁵ Se ha discutido mucho acerca del papel “divino” de dao como entidad creadora, en especial a partir de su consideración como una evolución del antiguo Shangdi, divinidad antropomorfa celeste, ahora sustituida por un abstracto ideal de rector supremo de los cambios del Universo. Como garante y sustentador del orden universal es identificable en Laozi con la ley cósmica de las transformaciones del mundo, un concepto ateleológico, no de Dios providente. En representaciones que descansan en un fondo mítico solapado, Laozi es el cuerpo del Dao, el “creador”, estableciendo un paralelo con el mito de Pan Gu, y señalándose, de esta manera, una idea de transformación y fuerza motriz. En cualquier caso, se implica en el concepto una indeterminada eficacia y un principio de eficiencia que son rasgos eminentemente mítico-religiosos. Consúltese al respecto, Preciado, I., *Las enseñanzas de... Op.cit.*, particularmente, pp.45-47. El dao como abstracción de una arcaica divinidad femenina primordial puede verse en Kaltenmark, M., *Lao tseu et... Op.cit.*, p. 50 y ss; véase también, Watts, A., *El camino del tao*, edit. Kairós, Barcelona, 2000, pp. 84-85 y ss., y Csikszentmihalyi, M. & Ivanhoe, P.J. (edits.) *Religious and Philosophical... Op.Cit.*, especialmente, pp. 50-56.

como Song Jian, es vinculable al soplo vital o jing qi, principio básico del que todos los seres están conformados. En cualquier caso, dao no parece un principio enteramente contrario al pensamiento teológico de una voluntad celestial. Laozi pudo haber reemplazado una especie de dios personal activo primitivo por un espíritu absoluto, cuyo carácter generador sería una auto-prolongación evolutiva y no una creación en el sentido cotidiano del término.

Aunque diferentes traductores lo han bautizado como Razón, Camino, Providencia, Logos, o incluso “Dios”, dao no debe entenderse, literalmente, como divinidad¹⁶⁶ en su sentido de gobernante, monarca, jefe providente todopoderoso, arquitecto y hacedor del Cosmos. En algunos casos se le ha conferido, siguiendo el patrón establecido de las comparaciones con el ámbito cultural griego o el mundo cristiano, el sentido del dios-cósmico filosófico del mundo helénico, y el del Logos estoico, que es inmanente a todo como razón o sabiduría. Sin embargo, su verdadera relación es aquella que lo hace casi análogo al Cielo, el Soberano de lo Alto mítico, Shangdi, del que el emperador chino era su brazo derecho como cabeza gobernante del mundo; en cualquier caso, más que una identificación directa, parece haberse establecido una superación del dios mismo: el curso sería lo más elevado, y cumpliría el rol de reglamento del Cielo, mientras que éste lo sería, a su vez, de la Tierra, y la Tierra para el ser humano, relación triádica evidenciada en el Daodejing, semejante a las hipóstasis de Numenio: Padre, Creador y Creación o mundo¹⁶⁷.

Aunque en Laozi Cielo viene de dao, ¿podría equiparse, en sentido estricto, el primero al segundo?. Debemos matizarlo: Cielo es contemplado como supremo gobernante en Mozi y Mencio, y es naturaleza y espontaneidad en Zhuangzi, dador del mundo; sin embargo, no podemos afirmar con rotundidad esa vinculación directa pues hablamos de un Cielo “formado”, aunque desde época Song en adelante se acabase convirtiendo en un concepto filosófico: la Realidad Última, el Gran Vacío, si bien bajo la premisa de un Universo material infinito, más que un concepto idealista. En ciertas fuentes, no obstante, como Xunzi, el curso no es anterior al Cielo, lo que implica una perspectiva materialista de dao. Para Zhuangzi, según la interpretación del padre Carmelo

¹⁶⁶ Dao no posee sentido de causa primera o principio creador, no es *natura naturans* ni el todo donde están prefigurados los seres. Es, así, un “proceso” que todas las cosas siguen. Las formas se hacen por sí mismas, espontáneamente. No obstante, y a pesar de esta dimensión racional, “lógica” de dao, como ley o norma garante del orden natural, pervive en él una esencia espiritual, mítico-religiosa, y vinculado con la Nada es un principio cosmogónico, iniciador de un proceso en forma de emanación hipostática.

¹⁶⁷ Véase al respecto, D’Elia, M., “Il Dio degli Antichi Cinesi”, *Gregorianum*, vol. XXXVIII, 1957, pp. 193-256, en especial, p.210 y ss. En ciertos casos las comparaciones y analogías pueden ser útiles como herramienta para señalar cómo trabaja el curso, sin que haya, necesariamente, una identificación total.

Elorduy¹⁶⁸, el dao es creador, fecundo e inmanente en todo, pues penetra los seres, y como el Inteligible platónico, es la unidad primera y suprema, la sabiduría y la Verdad, trascendente, no originado pero hacedor y progenitor de los seres del mundo. Sin embargo, como concepto filosófico se sobrepone a la divinidad (Di), como una especie de sobre-esencia que da vida, alimento, a la propia deidad, con lo que, sin anularla, la rebaja de categoría y reduce su poder. Los grandes personajes míticos, los soberanos, representantes del ideal modélico de monarcas sabios, obtienen así su poderío del dao. Este es el patrimonio del rey que ordena el mundo. Los héroes o demiurgos, como Yao o Yu, ordenan el Cosmos, son responsables de ese arreglo y de la armonía de las cosas, pero no son actores creadores en sentido estricto¹⁶⁹. En todo caso, dao es la sublimación de la eficacia y el orden que logran los héroes culturales, aunque desde un ángulo taoísta ello implique la necesaria no intervención con respecto al constante fluir natural, que no debe ser perturbado o degenerado. El curso es la eficacia pura, concentrada e indeterminada, y de también la eficacia pero particularizada. Entre ambos expresan idea de autoridad, poder, fuerza y fortuna, fuerza de “animación” de esencia universal, característica del soberano, del rey, a quien el Cielo concede el mando y otorga dao. El curso es eficaz porque es vacío, hueco, y por ello, recipiente de la semilla cósmica. Su estabilidad persistente, perpetuidad y quietud, son sus atributos esenciales, factores que lo hacen actuar como un “dios”, supremo, único, absoluto, cuya perpetuidad implica inmensidad, donde cabe todo el Cosmos en potencia: Cielo, Tierra y todos los seres.

¹⁶⁸ Cf. Zhuangzi, capítulo 6, 6 y ss., en *Chuang...Op.cit.*, traducción de Carmelo Elorduy, concretamente, p. 25 y ss. La creatividad del dao se expresa como una modulación rítmica del cambio dinámico y el reposo estático, a través de movimientos sucesivos y alternativos de yin y yang que producen y reproducen las cosas en un proceso de renovación constante. Esta “ontología” dinámica es ya evidente en el Yijing, donde el hexagrama Qian es pensado como la fuerza yang que impele al Universo, y al lado de Kun se conforma como el origen supremo del Cosmos y fuente de cada cosa:

“In the I (change) there is the Great Ultimate (T'ai-chi) which produced the two forms (i). These two forms produced the four emblems (hsiang), and these four emblems produced the eight trigrams...One yin and one yang constitutes what is called Tao”. Tomado de Yulan, F., *A History of Chinese Philosophy*, 2 vols., Princeton University Press, Princeton, 1953, en concreto, vol. 1, sobre todo, pp. 383-384. Como ley cósmica universal dao opera espontáneamente, sin propósito, aunque en Zhuanzi y en la idea “personificada” de Cielo presente en ciertos eruditos confucianos como Dong Zhongshu, parece hacerlo con cierta “consciencia” y con “voluntad”, lo que lo equipararía a una esencia “divina”. Al respecto puede verse Hang, Th., “Notes on the concept of creativity in Chinese philosophy”, *Journal of Chinese Philosophy*, nº 18, nº 3, 1986, pp. 283-291, en específico, p. 286, y Fang, T.E., *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*, Linking Publishing Co., Taipei, 1981, en concreto, pp. 105-106.

¹⁶⁹ Algunos mitos parecen desmentir esta afirmación teórica, como es el caso de Pan Gu, de cuyo cuerpo, como ejemplo de hombre cosmológico que muere para dar vida, surgen los diferentes ámbitos de la naturaleza, y de sus parásitos los seres humanos, o el de la diosa Nüwa, considerada la creadora del hombre al modelar la tierra con agua y darle vida con su hálito divino. Al respecto, véase, por ejemplo, Birrell, A., *Chinese Myths...Op.cit.*, en particular, pp. 16-17 y ss., y Binjie, C., & Yongqing, Y., *Relatos Mitológicos de la Antigua China*, edición en Lenguas Extranjeras & Miraguano Ediciones, Beijing & Madrid, 1992, en especial, p. 11 y 18.

Naturalmente, en este rol es una “deidad” sabia, el supremo criterio de moralidad. La idea de un absoluto impersonal, al estilo del *manas* de los polinesios, es un concepto sumamente arcaico, concretamente, de las poblaciones neolíticas o, incluso, paleolíticas, donde estaría vinculado, en muchas ocasiones, con divinidades femeninas personificadas, luego convertidas en varones y establecidas como abstracciones que no han perdido algunas de las cualidades “humanizantes”¹⁷⁰.

En el Laozi o Daodejing, *dao* es la suprema realidad en su totalidad, origen e inicio, aunque también, como en el Zhuangzi, implica un doble aspecto, un *dao* indecible, como origen absoluto, anterior a la producción, y otro decible al producir la manifestación de objetos y seres¹⁷¹. Es un intento filosófico de conceptualizar una creencia religiosa o una divinidad primordial. Cuando el practicante taoísta habla de descubrir el Yo Verdadero dentro de sí mismo, en armonía con el ritmo cósmico, se refiere a la Unidad, a *dao*, al Taiyi, adorado como divinidad de lo alto desde época Han, que reside en la estrella Polar, lo cual revela una afiliación con el paradigma del sabio-*rey*, héroe arcaico. En sentido figurado el curso simboliza el modo de proceder, la actividad propia de algo que cambia y que es operante; es decir, es entendido como el

¹⁷⁰ El proceso podría reconstruirse del siguiente modo: un absoluto abstracto de características mágicas en el paleolítico, una humanización femenina en el neolítico y una ulterior pérdida de identidad humana tras la presencia indoeuropea hasta recuperar un carácter de ente absoluto abstracto. Este ideal, compartido por numerosas culturas antiguas, lleva consigo la implicación inherente de la concepción de un Universo sacro, vivo, orgánico. El proceso de patriarcalización supuso el paso de la divinización de la madre natura a la del cielo diurno luminoso como dios-padre, en un proceso de racionalización-abstracción en el que se imbrica el ascenso de la conciencia y la autoafirmación del individuo que implica el paso de su absorción en la naturaleza a su sumisión al “estado”, a la razón, de la religiosidad telúrico-lunar a la solar. Este tránsito se ubica en una época en la que la escritura empezó a ejercer un papel “objetivador”. En Hegel, el Dios-Espíritu supera su extrañamiento sensual en la *mater-materia* y trasciende la necesidad natural humana en virtud de la Libertad racional, conformándose como el arquetipo de la Razón Abstracta. Véase Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, edic. Meiner, Hamburgo, 1952 (*Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., México, 2004); Ortiz-Osés, A., *Metafísica del sentido*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1989; del mismo autor, “Mitologías culturales”, en Blanca Solares, A., (edit.), *Los lenguajes del símbolo*, edit. Anthropos, Barcelona, 2001, *passim*. Este proceso es evidente en los patriarcas judíos y los filósofos patriarcales clásicos, Platón y Aristóteles, así como en numerosas mitologías, como en la babilónica (Tiamat-Marduk).

¹⁷¹ Tal duplicidad es palpable en el Brahma hindú que vemos en las Upanisads. En su primer estadio (trascendente), es madre de todos los seres, pero al nombrarlo, y por ello delimitarlo, distinguirlo y diferenciarlo, (inherente), también es maternal su rol. Este papel maternal puede contemplarse entre los maniqueos, como Madre de la Vida, una emanación del Padre, mientras que en el taoísmo es la hembra arcana. El curso pudo haber sido, por consiguiente, una abstracción que recuerda, primero, una divinidad femenina primordial de corte neolítico, y luego, con las sociedades patriarcales, que creían en un dios personal que “mandaba” a través de lugartenientes del mismo en la tierra, el Emperador, asimilado a una deidad masculina, Shangdi, ya abstracta como Cielo en época Zhou, si bien parece haberse establecido una jerarquía haciendo ver a la divinidad como “derivada” de *dao*. El proceso cosmogónico laoziano es como un “parentesco”: aunque fuente maternal, el curso es “padre y madre” a la vez (Fu Mu), y el “hijo” sería el mundo conocido, en una relación semejante a la sugerida por Plutarco (De Iside et Osiride, 56, 373e, edic. Griffiths, J.G., *Plutarch's de Iside et Osiride*, University of Wales Press, Cardiff, 1970). En su trascendencia, el curso es caótico y fecundo a la vez, en tanto que los seres derivan de este estado perfecto que vive en un reposo silencioso, como el *Bythos* gnóstico, como si se fuesen “desmadejando”.

principio supremo de la “realidad”, comprendido como un principio metafísico de orden o como una divinidad a la que se ofrenda: es así que entre los maestros celestiales, tianshi, dao, como deidad absoluta con muchas “manifestaciones”, recibe un culto litúrgico. En este aspecto, por consiguiente, esquemas mítico-religiosos perviven en el marco textual del taoísmo filosófico y religioso¹⁷².

Taiyi o Gran Uno, es la fuerza que da nacimiento al Cosmos, un poder primario, probablemente recuerdo de un arcano dios, con carácter de sustancia, en las regiones del sur de China en las épocas históricas pre-Han. Este principio, quizá atribuible al curso, que aparece en los textos de adivinación Baoshan del estado de Chu en el siglo IV a.n.E., es un regenerador continuo que, además, invade, como fuerza inmanente, todo lo generado por él, estableciéndose como principio activo en todo. En la denominada Escuela de Higiene de las divinidades interiores, la Gran Unidad o Taiyi, se concebía, de hecho, como la más relevante de las deidades que residen en el cuerpo humano. En un proceso de personificación de conceptos abstractos, acabó siendo identificado con Sanyi, una divinidad suprema del daoísmo religioso. Como divinidad residiría en una de las nueve regiones del campo de cinabrio superior. El adepto daíosta procuraría, en consecuencia, visualizar este dios para conectarse con él y evitar que abandonase el cuerpo.

Su vinculación simbólica con la “madre de las miríadas de cosas”¹⁷³, lo identifica con el dao metafísico de Laozi como un mecanismo filosófico de comprender la factura del mundo, cuyo entendimiento por parte de los sabios depende de la capacidad de éstos de saber que el Cosmos es un conjunto de fuerzas naturales que responden unas a las otras, hecho que supone una naturaleza “espontánea” del Universo. Gran Pívor o Taiyi se vincula con el Yi del Yijing, motivo por el cual este clásico, verdadero microcosmos de los progresivos cambios del Universo, hace implícita una cosmogonía del Cosmos a partir de un Unidad Generadora¹⁷⁴. La vinculación de la Unidad con dao, significativa en la filosofía del Heguanzi, texto de Pang Xuan, del siglo III a.n.E., supone una

¹⁷² Véase Baopuzi, 18, 2a-b, edic. Sibuy beiyao, Zhonghua shuju, Shanghai, 1927-1936. En época Han Laozi adquiere un estatus de principio supremo personificado, origen de todo, como se especifica en el Clásico de las Transformaciones de Laozi (Laozi bianhua jing), y comienza a adorarse a un gobernante supremo “Dao”, Taishang daocong, una personificación del concepto. De este modo, el curso no sólo recuerda alguna divinidad femenina neolítica, que abstrae y conceptualiza, sino que, posteriormente, es identificado con personajes mitificados, como el sabio maestro.

¹⁷³ Taiyi sheng shui, 6-7, en Guodian chumu zhujian, Wenwu, Beijing, 1998, p. 125. Véase también, Ling, Li, “An Archaeological Study of...”, *Op.cit.*, pp. 1-39, fundamentalmente, pp. 11-18.

¹⁷⁴ “Es por esta razón que el poder de los tallos de aquilea son redondos y divinos (shen), el poder de los trigramas es cuadrado, y la propiedad de las seis líneas es cambiante para surtir...”, Xici Zhuan, Gran Comentario, A/10.

relación con el cultivo interno y, quizá, con prácticas meditativas y experiencias místicas taoístas. Esto implica que la meditación corporal debió tomarse como un microcosmos del Cosmos: mantener el Uno es mantener el “centro”, la mente clara, como el “agua”¹⁷⁵. Creemos entender, por consiguiente, que Gran Uno se relaciona con un prístino ancestro o espíritu femenino, de ahí que en el Daodejing se diga que dao no se pueda nombrar, pues sería así un tabú, debido a la potencia de su denominación. Este rango “cultural”, asociado al uso de los cosmógrafos en la adivinación, fue adquirido, como un culto popular, al menos desde el período de los Reinos Combatientes. El ritual del Gran Uno es una metáfora de la posición central del gobernante, lo que significa que si, como estrella polar, controla los cuerpos celestes, el emperador debe, de modo análogo, dominar el mundo y protegerlo de conflictos. Es, así, la raíz del Cosmos, pero también describe, metafóricamente, el papel del rey o del ancestro real, como centro o principio de las cuatro regiones del mundo. Se implica en él un desarrollo teórico basado en una cosmogonía en la que todo comienza con el agua¹⁷⁶.

En el Daodejing el curso es una referencia al origen de todo, anterior a la existencia y principio absoluto y permanente, incognoscible. Lo que no tiene nombre, dao, posee una fase no conocible e indeterminada, wu, pero a la vez contiene las determinaciones, los nombres, you, en potencia, latentes. Así, dao es xuan, oscuridad, wu y you al tiempo, como aspectos primarios de lo Absoluto. Implica vacuidad, vacío del que todo surge, y por ello, es fecundo, y al que todo regresa, por lo que es abarcante y receptáculo, suponiéndose ciclicidad. En este sentido actúa como un punto ingravido donde todo converge y desde donde todo se difunde, en un doble aspecto complementario. El recorrido comienza matricialmente con la mirada relacional, metafórica, simbolizante y afectiva de la “madre”, acabando en un retorno, una vuelta a la matriz originaria después de un sinuoso caminar en busca del sentido oculto. Se puede argumentar que es un Constante inefable y omniabarcante de toda la realidad múltiple, de manera directa, orgánica, en forma de engendramiento continuo y no en un

¹⁷⁵ En el Neiyé del Guanzi se añade alinear los cuatro miembros, análogos a las cuatro estaciones de la cosmografía. Véase al respecto, Roth, H.D., *Original Tao: Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism*, Columbia University Press, Nueva York, 1999, en especial, pp. 114-120 y 148-150, y Allan, S., “The Great One, Water, and the Laozi: New Light from Guodian”, *T'oung Pao*, nº 84, 2003, pp. 237-285, en particular, p. 252.

¹⁷⁶ En cualquier caso, el culto ha quedado reducido, esencialmente, a una fuente de imaginaria e inspiración, algo en lo que pensar más que algo que practicar. De este modo, es muy probable que de su trasfondo intelectual la tradición filosófica haya tomado forma. Acerca del papel metafórico de Taiyi puede revisarse Chen Chusheng, *Jinwen changyong zidian*, Shaanxi renmin, Xi'an, 1987, en especial, pp. 1082-1085.

acto creativo desde la nada, de modo que en el paso del Dao a los diez mil seres y cosas se despliega, como en un abanico, lo uno en lo múltiple¹⁷⁷.

El vocablo dao y su sentido ha sido identificado y comparado a otros conceptos filosóficos, como la Idea de Hegel o el *Apeiron* de Anaximandro¹⁷⁸ e, incluso, en su visión como principio material en Laozi, como *Arjé*, una materialidad atea que en realidad no estaría en él sino en cómo se manifiesta, de un modo particular, en todos los seres. Dao absoluto e incondicionado es idéntico a sí mismo en su falta de cambio, por ello los seres “surgen” de él, pero lo hacen como una auténtica emanación hipostática, por lo que dao no se puede concebir estrictamente como una causa primera o principio creador, una *natura naturans* o un todo donde están prefigurados los seres (*vid supra*). Técnicamente no es creador sino que hace ser a los seres lo que son; no es una sustancia sino un proceso o sendero que siguen los organismos y que conduce a sí mismo. La materia nace del dao para luego ser origen del Cosmos y su trascendencia inicial se convierte en inmanencia en los seres a medida que se evidencia palmariamente en su forma de “de” o virtud. Habría así concebido un puente entre totalidad-vacuidad y particularidad-singularidad de los seres, entre absoluto y relativo, lo idealista y lo materialista, parecido al emanacionismo de Plotino, valoración que podría dar la sensación de un “dualismo” entre un principio que genera o del que todo procede, y otro que rige los cambios de los mismos, pero su carácter totalitario elimina esa presunta dualidad porque el uno y el otro son, en el fondo, lo mismo. Esa totalidad implica una ciclicidad cerrada dialéctica: la unidad del todo es la base de la escisión en opuestos que propician la síntesis de la cual surge la multiplicidad. De ese modo se pasa del Uno a todos los seres. Espiritual o material, o ninguno de los dos, el dao es ley universal funcional que propicia el orden y la armonía en el mundo¹⁷⁹. Dao sobrepasa el mundo creado pero no se ausenta de él; en su obrar “consciente” y casi con personalidad, es la verdad inmanente a todo, verdad inteligible e “inteligencia” que conoce su verdad.

¹⁷⁷ Consúltese al respecto, Peerenboon, R.P., “Cosmogony, the Taoist Way”, *Journal of Chinese Philosophy*, nº 17, 1990, pp. 157-174, en especial, pp. 159-160.

¹⁷⁸ El *apeiron* se considera una realidad indefinida e ilimitada de la que todo surge, como el caos hesiódico. Este ideal garantiza la armonía universal, concebida en Anaximandro, así como quizá también en Tales, y al igual que en China, como un organismo vivo. Véase al respecto Fernández G., “El nacimiento de la filosofía en Mileto en la etapa arcaica”, *Revista de Arqueología*, nº 282, noviembre de 2004, pp. 44-53.

¹⁷⁹ Cf. Preciado, I., *Las Enseñanzas de...Op.cit.*, concretamente, pp. 56-62.

Sobre todo con Zhuangzi dao adquiere atributos prácticamente personales, “humanos”, cuando lo nombra como Señor, Pastor o, simplemente, Maestro¹⁸⁰.

El trasfondo mítico de dao, fundamento sin fundamento, posibilidad abierta que, cíclicamente, se auto-regula de modo azaroso, comienza a estar presente cuando ante su pérdida los hombres “necesitan” el conocimiento racional y los valores morales. La observación de la naturaleza, su contemplación, es la fuente inspiradora de la sabiduría, profundamente intuitiva; su relegación, por lo tanto, abre las puertas de la racionalidad, de los artificios de la cultura humana. Dao tiene implicaciones prácticas en el marco de una especie de metafísica de acción, de guía: la búsqueda y el entendimiento de los signos naturales. Como originario, por ser la unidad ontológica de lo que emana la diferenciación, que es fenoménica, y como esencia y fluir de la totalidad, dao no puede someterse a un determinado tipo de interpretación válida o correcta (aunque nuestra tendencia comprensiva nos conduzca hacia eso), puesto que tal interpretación derivaría del deseo de conocer racionalmente, lo cual está alejado de su naturaleza. Como Gran Igualdad (Datong), o tiempo mítico paradisíaco, el curso responde, probablemente, a una idealizada cultura neolítica, agraria y comunitaria, anterior a la invención de la escritura, las técnicas artesanales de la metalurgia y el surgimiento de la civilización urbana. El retorno a la “madre”-dao sería, en cierto sentido, una vuelta a la sociedad ideal de la comuna primitiva, basada en la agricultura, actividad socio-económica acorde al estadio de neolitización¹⁸¹. Su aspecto creativo, sugerido en el Daodejing, Zhuangzi o Huainanzi, puede clasificarse bajo la tipología temática de la mitología del caos o del huevo cósmico, en el que la creación está auto-contenida y auto-generada, bajo la idea de un proceso casi orgánico de nacimiento¹⁸². A esta sugerencia mítica del caos se une la labor del sabio-rey que, encarnando el curso, representa el retorno al paraíso, la Unidad Primordial, en una especie de unión mística:

¹⁸⁰ Su inofensiva quietud inmutable impide que notemos su intervención “voluntariosa”, pero ello no le resta cierto aire de “divinidad” a su concepto, si bien se acerca más, en definitiva, al abstracto Logos que a una deidad personalizada. Sea como fuere, dao es el fundamento infinito y perfecto del mundo finito de los fenómenos.

¹⁸¹ Wang Bi resalta, en sus interpretaciones socio-políticas del Laozi, que el retorno de la variedad, entendida como las diferencias sociales, a la unidad originaria, señalada como igualdad social, termina en el conformarse a la “madre”, siendo ésta la ideal sociedad comunal clánica primitiva originaria, en donde todo es equitativo y estable y, por lo tanto, eficiente.

¹⁸² Puede verse al respecto Erkes, E., “Spüren einer kosmogonischen Mythe bei Lao-Tse”, *Artibus Asiae*, 8, 1940, pp. 16-35, en especial, p. 30 y ss; también Chiang Hsi-ch’ang, *Lao Tzu Chiao Ku*, Ming Lun, Taipei, 1970, en concreto, pp. 166-167; y Chan Wing-tsit, *The Way of Lao Tzu*, edit. Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1963, p. 200 y ss.

*“La Gran Unidad da lugar (chu) a dos principios (Cielo y Tierra);
Y esos dos principios provocan el surgimiento de yin y yang.
Yin y yang son transformados (bianhua),
Uno ascendiendo y el otro hacia abajo.
Unidos y todavía completos en un estado de caos (hundun dundun);
Separándose y entonces retornando a la Unidad (fu he);
uniéndose y entonces retornando a la separación...”¹⁸³*

La visión de dao como ancestro y progenitor, como personificación mitológica en relación a Shangdi o Huangdi, podría revelarse como un ancestro pre-cósmico sin forma o como el prototipo de un héroe cultural “humano”:

*“El Curso es vacío que fluye,
A pesar de ser usado nunca se extingue.
Al igual que un abismo sin fondo,
Se diría el antepasado (origen, zong) de las Diez Mil Cosas
(...)
Cuán profundo, como si existiese por siempre,
no sé de dónde procede,
pero parece anterior al Emperador celestial (di)”¹⁸⁴*

En el capítulo 42 del Daodejing la concepción de los orígenes está muy cercano a la mitología: Cielo-Tierra son Padre-Madre de las criaturas; el Uno una designación abstracta de Caos, de respiración primordial, mientras que la alusión numérica (uno-dos-tres), responde a una lógica mitológica de resolución en términos estructuralistas, visión cosmológica que es común a las especulaciones del Yijing¹⁸⁵.

¹⁸³ Lüshi Chunqiu, 5, 1-2, en Forke, A., *The World Conception of the Chinese*, edit. Arno Press, Nueva York, 1975, concretamente, p. 36. Nuestra traducción sigue, en esencia, la de Forke.

¹⁸⁴ Véase, en este sentido, Waley, A., *The Way and Its Power*, Grove Press, Nueva York, 1958, pp. 146-147. Compárese con la versión y comentarios de A.-H. Suárez, *Laozi. Libro del curso...Op.cit.*, en específico, pp. 36-37.

¹⁸⁵ Acerca de las resonancias míticas numéricas asimilables a dao generador es relevante Kaltenmark, M., “La Naissance du Monde en Chine”, en Kaltenmark, M., *La Naissance du Monde*, edit. du Seuil, París, 1959, pp. 458-465, en específico, pp. 463-465; Needham, J., *Science and Civilization...Op.cit.*, vol. 2, en concreto, pp. 78-80; Fu, Ch. Wei-hsun, “Lao-Tzu’s Conception of Tao”, *Inquiry*, nº 16, 1973, pp. 376-379.

El discurrir del dao y su eficacia se elaboran simbólica y metafóricamente a través del agua, considerada un símbolo del inconsciente, en función de su transparencia, fluidez y sutilidad¹⁸⁶. Filosóficamente, la imagen de dao se asienta en la ilustración de una corriente acuosa de un río o en la del agua que fluye sin cesar desde una fuente natural. La canalización del agua reflejará la conducta del que guía al pueblo en sus acciones; es por esto que el líquido transparente llega a describirse en el Daodejing, en particular en su capítulo ocho, como el más alto dios, lo que implica que el gobernante debe imitar sus cualidades. Su figuración acuosa y como “blandura”, implica la vida, la generación de todo lo vital, frente a lo duro y rígido, símbolo de muerte. Este líquido sigue un curso natural adaptable, puesto que no fuerza ni modifica, a diferencia del hombre que, con sus acciones, culturales y civilizadoras, resiste y obstaculiza el curso natural y espontáneo de las cosas, imponiendo límites a lo que no debe tenerlo. Dao asimilado al vital líquido, símbolo de sabiduría, ofrece una imagen de quietud y perfecto equilibrio. El agua, como el dao, brota de una sola fuente, constante en su fluir, aunque después se manifiesta en múltiples formas, y es, también como el dao, lo que confiere vida, proporcionando de esta manera un enlace simbólico con lo femenino, que recuerda la valoración del engendramiento y el modo orgánico-generator del pensamiento chino. Creemos que no es descartable pensar que las concepciones y nacimientos míticos milagrosos, a través de un baño en una piscina sagrada, acto que denota fertilización o regeneración, como acontece con Jiandi, la madre del fundador de los Shang¹⁸⁷, puedan relacionarse con esta visión mítico-simbólica del agua como fuente generadora y femenina, débil, flexible y adaptable.

El centro vacío de dao, deletéreo, virtual, es el interior oscuro de la Naturaleza transpersonal. En la cosmovisión china esta interioridad de la naturaleza se personifica en la figura antropomorfa femenina de la Madre, aludiendo, de este modo, a un mito matriarcal prehistórico que remite a la cueva paleolítica y al subsiguiente laberinto neolítico. En su visión maternal, el curso es origen originado, mitificación de la *Physis*, inserto en una cosmovisión holista en la que lo “pasivo” se torna “activo”. Como elemento femenino de fecundidad cósmica, entendido como una fuerza organizadora y

¹⁸⁶ Véase Laozi, LXXVIII, 1-8, en Suárez, A.- H., (trad.), *Lao zi. Libro del curso...Op.cit.*, en particular, p.185.

¹⁸⁷ Recordemos que esta primera “dinastía histórica”, que corresponde a la Edad del Bronce chino antiguo, datada entre 1750 y 1100 a.n.E., aproximadamente, según los estudios realizados a partir de los hallazgos arqueológicos, se considera histórica gracias a los restos arqueológicos, las tradiciones y los textos en hueso y otros posteriores, que se refieren a hechos acontecidos en esta época. Acerca de las concepciones extraordinarias es de necesaria consulta Allan, S., *The Shape of the Turtle: ...Op.cit.*, especialmente, pp. 19-56.

generadora presente en todo objeto o ser vivo, dao se identifica, así, con la Gran Madre (mu) cósmica, principio primero del Universo con función “cosmogónica” presentada, en ocasiones, de forma genealógica¹⁸⁸, subrayándose así su aspecto femenino y, por ende, débil y pasivo, frente a la fuerza activa de lo masculino. Aunque identificado con la madre, con la matriz prístina, parece que, algunas veces, la identificación maternal es con su virtud, con su manifestación en su labor nutricia de todos los seres en lugar de con su grado absoluto. Como vacío, punto de confluencia y dimanación en su doble condición de receptor y fecundo, su advocación como “hembra misteriosa” u oscura, xuan pin, implica, además de fecundidad y maternidad de todos los seres, una idea de retorno al seno, entendido como vacuidad, un proceso que está en el fondo de las actitudes de muchos místicos eremíticos de la antigüedad. Las expresiones “hembra misteriosa” y “espíritu del valle”, gu shen (Laozi, VI y Laozi de Mawangdui, 50), muestran la vinculación simbólica da dao con madre. La primera de estas expresiones evoca la fecundidad generadora de la Gran Madre-Dao, relacionándose con la simbología femenina de grutas y oquedades en las montañas, cuyo origen puede estar en el Paleolítico Superior, y que la geomancia china tiene muy presente. Tras esto puede estar un vago recuerdo mágico y el misticismo eremítico, que busca incansable el retorno al útero, al seno terrenal, a la Gran Madre. Espíritu del valle, por su parte, pudiera ser una divinidad mítica relacionada con el agua, pues el valle es el lugar natural por donde ésta discurre.¹⁸⁹

En Daodejing¹⁹⁰, fundamentalmente, el curso es visto como un principio productivo orgánico femenino y maternal: como agua profunda se relaciona a Kun, el segundo

¹⁸⁸ Bajo una perspectiva ontológica de fundador, como Dios supremo, potencia afirmativa y acto, es designado como De o virtud. Los seres dependen de él; mientras da, los seres reciben. Al frente de esta actividad dao es movimiento y transformación, rotación circular que engloba y une, principio y fin, origen y conclusión, sin embargo, dao no debe entenderse como un Absoluto antropocéntrico inherente al Único de un pueblo elegido. Es el fundamento último, dinamismo móvil sin finalidad ni objeto, por ello, es tránsito, gran imagen sin imagen o reflejo, pero provocador de la multiplicidad de imágenes que, de paso, impiden la fascinación del fanatismo religioso. Véase al respecto del carácter “ontológico” y de la función “cosmogónica” del dao, Robinet, I., *Lao zi y... Op.cit.*, específicamente, pp. 53-55 y p. 180.

¹⁸⁹ El carácter gu es signo gráfico de una fuente de montaña, por lo que el espíritu lo sería de las fuentes. Shen, espíritu, que las creencias populares folclóricas han asociado con la actividad de las comadronas en el parto y con las fuerzas que protegen y hacen germinar las plantas en el ámbito agrícola, refuerza el carácter fecundo de la Gran madre-Dao. Véase al respecto, Preciado Idoeta, I., *Tao Te Ching. Los libros del... Op.cit.*, en concreto, pp. 117-119. Por otra parte, como personificación de la debilidad, lo femenino se relaciona con la imagen del recién nacido, cuya perfecta y completa armonía deriva del hecho de que encarna la inocencia y la simplicidad originarias.

¹⁹⁰ Específicamente, capítulos 1, 4, 6, 10, 20, 25, 52, 59 y 61. Dao es mu, madre del mundo, reflejo de numerosas mitologías en las que la creación incluye un gigante ancestral, un animal o Gran Madre que “produce” una descendencia masculina y femenina que, incestuosamente, engendra la sociedad humana. Este motivo se relaciona con la idea de un primigenio pájaro ancestral, serpiente o pez, que pone un huevo que, a su vez, da surgimiento a los principios duales del Cosmos. En Shanhai jing, por ejemplo,

hexagrama del Yijing, que representa a la madre y a la tierra¹⁹¹; como espíritu del valle a la fertilidad del mismo y, por ello, a la fecundidad femenina. Esta asimilación simbólica también es percibida entre los pitagóricos, para los cuales lo femenino se asocia a lo indeterminado, vacío, oscuro y sin forma, aunque para estos pensadores, finalmente, la hembra acabará siendo una fuente de maldad, corrupción y multiplicidad. Creemos que es muy probable que estas vinculaciones pudieran haberse inspirado en la existencia arcaica de sociedades matriarcales¹⁹². El curso taoísta, como wu, es débil, oscuro y vacío, originalmente conectado con la adoración de un poder productivo femenino o alguna diosa madre arcaica, cuya presencia femenino-maternal representa, desde un punto de vista psicológico general, lo imaginal y lo amorfo, la naturaleza, frente a lo masculino, que refleja la consciencia y lo formado, la sociedad, el pensamiento, el orden y las leyes, rango que, a través del orden moral, acaba sobreimponiéndose a la naturaleza, como el consciente pretende dominar, freudianamente, al inconsciente. Desde la óptica taoísta, que valora esencialmente la naturaleza, y desecha los símbolos del padre como ineficaces para el buen funcionamiento de la vida, las virtudes femeninas son primordiales, productividad y quietud, frente a los valores confucianos del “macho”: las virtudes de la actividad, la fuerza y la justicia equitativa. De forma genérica, debemos creer en la presencia antigua, en época neolítica y de la edad del bronce¹⁹³, de una forma de pensar que reivindicaba una etapa arcaica, dorada,

Hundun-caos es también un pájaro divino sin cara. Sobre la divinidad femenina “Laozi” véase Schafer, E., *The Divine Woman: Dragon Ladies and Rain Maidens in T'ang Literature*, University of California Press, Berkeley & Los Ángeles, 1973, en específico, pp. 40-43 y ss. La imaginería de la madre, de la hembra oscura, pájaro divino, ancestro primigenio, gigante original o masa de carne informe, todos ellos íntimamente relacionados, posee, en cualquier caso, la esencial intencionalidad mística de la idea de creación en la que está ausente un “creador” separado de la “creación”. Antiguas creencias chinas profesan que el hombre debe regresar a las tinieblas, de las que proviene, un fin descrito como la puerta de la mujer oscura, quizá el orificio de alguna diosa tierra antigua, de cuyo oscuro y tenebroso seno cósmico provenían todas las cosas, y en el que, al consumarse, volverían a entrar. Véase Ling, T., *Las Grandes Religiones de Oriente y Occidente*, edit. Istmo, Madrid, 1972, en especial, pp. 185.

¹⁹¹ Como madre, y en conexión con el agua, dao es referido en términos de metáforas biológicas, como vientre o saco placentario que genera vida cuando se rompe (Huainanzi, 1, 1, 1a-1b, edic. Sibu beiyao, Zhonghua shuju, Shanghai, 1927-1936).

¹⁹² Zhuangzi, en su capítulo 29, 4 y ss., cuando narra el episodio del bandido Zhi, parece referir un período anterior al desarrollo de la conciencia moral, a la distinción de bien y mal, una etapa vinculada a la religión chamánica antigua en la que lo femenino era el poder político y religioso predominante. El chamán femenino acabaría, ulteriormente, transformado en una idea metafísica abstracta, y bajo el predominio del pensamiento confuciano, terminará predominando la idea de las bondades de las virtudes masculinas. Dice el maestro: “*en la antigüedad las fieras abundaban y los hombres eran pocos (...). Antiguamente el pueblo no conocía los vestidos (...). En los tiempos de Shennong dormían tranquilos y se levantaban satisfechos. Conocían a sus madres pero no a sus padres. Vivían juntamente con los gamos y los ciervos...*”, 29, 4, edic. Elorduy, C. *Chuang... Op.cit.*, p. 216.

¹⁹³ En los arcaicos matriarcales existía un culto a una única diosa universal, posteriormente corroido por la sucesión de las grandes invasiones indoeuropeas. M. Gimbutas relacionó a la diosa, creadora y Gran Madre universal, con el elemento primigenio, el agua (como ocurre en Laozi), dotándola de poderes que

de preeminencia femenina, que acaba siendo superada por la ortodoxia de un pensamiento confuciano posterior, una filosofía ético-política y socio-económica donde el papel preponderante lo tiene el varón y el padre. En el confucianismo se evidencia la ley civil del padre, exogámico, frente a la ley natural de la madre, endogámica, en la cual la piedad filial supone la fidelidad al padre y a sus representaciones: la familia, la patria, el deber moral hacia el superior. Esa edad dorada, en forma de sociedad matriarcal, sugerida en el Zhuangzi y magnificada en el Daodejing, donde abundan los términos que denotan lo femenino, como mu-madre, ci-hembra o pin-yegua, acabó siendo modificada por los ideales de un pensamiento confuciano patriarcal, que somete los mitos a un proceso de solapamiento como frutos de una sociedad naturalista demasiado imaginativa y salvaje. Este proceso de humanizante racionalidad se hizo tan fuerte que, incluso en el Libro de los Cambios, más antiguo que la literatura taoísta más clásica, ya predomina el principio masculino celestial.

Creemos que dao puede incluirse, originariamente, en el mito creador matriarcal, verdadera urdimbre frente a la estructura racional, según la cual el ser humano se encuentra imbricado en lo numinal. Este mito creador “romántico”, creado y no producido, y oral, es suplantado por aquel procreador o productor, patriarcal e ilustrado, eminentemente escrito, dando paso del pensamiento mítico trascendente al postmítico inmanente¹⁹⁴. Este elemento creador femenino debe servir para entender dao como abstracción de una arcaica divinidad femenina, controladora de las fuerzas naturales, a la que se asocian animales como la tortuga y el sapo o astros como la luna. Sapos y tortugas, además, se asocian con el elemento agua (mítica imagen del dao y medio líquido del mar-madre), y los primeros representan el poder de la “diosa” sobre la lluvia¹⁹⁵.

impregnan toda la naturaleza. Suele asociarse, simbólicamente, a dragones acuáticos de cariz femenino. Véase al respecto, Gimbutas, M., & Marler, J. (eds.), *The Civilization of the Goddess*, edit. Harper, San Francisco, 1991, pp. 35-36 y ss.; Neumann, E., *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, Princeton University Press, Princeton, 1972, *passim*, (*La Gran Madre*, edit. Trotta, Madrid, 2000); Ortiz-Osés, A., *La diosa madre*, edit. Trotta, Madrid, 1996. Véase, asimismo, Chen, E.M., “Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism”, *International Philosophical Quarterly*, vol. IX, nº 3, 1969, pp. 391-405, en concreto, pp. 403-404.

¹⁹⁴ Véase al respecto, Ortiz-Osés, A., *Antropología hermenéutica*, edit. Aguilera, Madrid, 1973, así como Bachofen, J.J., *Mitología arcaica*, edit. Anthropos, Barcelona, 1988, en especial, pp. 25-30 y ss.

¹⁹⁵ En China existen menciones muy arcaicas de la “madre occidental” y la “oriental” en oráculos de hueso. Véase, en este sentido, Fracasso, R., “Holy Mothers of Ancient China”, *T'oung Pao*, 74, 1988, pp. 19-24; Gimbutas, M., *The Gods and Goddesses of Old Europe: 6500-3500 B.C.*, edit. Thames & Hudson, 1982, en específico, pp. 173-175; Downing, C., *The Goddess: Mythological Images of the Feminine*, edit. Crossroad, Nueva York, 1981, y Baring, A. & Cashford, J., *El mito de la diosa*, edit. Siruela, Madrid, 2005, pp. 45-50 y ss. Desde nuestro punto de vista Tao es, por consiguiente, una categoría de implicación mito-mística en su origen. La posibilidad de que la famosa Xiwangmu sea la fuente referencial de la

Como poder femenino-maternal, dao es la matriz que engendra y, en consecuencia, puede percibirse simbólicamente como un niño recién nacido, encarnación de la inocencia, la armónica perfección, la simpleza original, la extrema debilidad y, quizá, de la actitud desdeñosa hacia toda actividad, considera artificiosa y patriarcal; es decir, el estado original puro y prístino. Estaríamos así en presencia de una entidad, una y autónoma (du), oscura y mística, el espíritu del vacío, que podría ser un recuerdo abstracto de una divinidad femenina, probablemente neolítica. La idea de la Gran Madre está bien presente en grandes ámbitos culturales de la antigüedad protohistórica como Anatolia, con la Cibele de los frigios, Creta, con Rea, o en Tíbet, en el seno del budismo tántrico, con la figura de la Gran Madre Yum Chen. El significado de dao en el Libro de los Cambios y en el Daodejing parece originarse de una primitiva adoración a la luna, vinculada con lo femenino, lo cual pudo sugerir la íntima conexión de dao con la imagen de la Gran Madre¹⁹⁶. Todos los símbolos arcaicos de ésta, como noche, vacío, caverna, valle, oscuridad o útero, están presentes en diferentes descripciones de dao, por lo que creemos que no es arriesgado afirmar que como wu, no-ser, es el Uroboros (símbolo de lo indiferenciado, la totalidad, la unidad primordial y la auto-suficiencia, la desintegración-reintegración) arquetípico femenino que contiene y produce todo. La idea de no-ser (wu) y ser (you), se presentan en el Daodejing como ideas metafísicas correlativas vinculadas al curso, el primero como madre que da a luz a su hijo, el segundo, un varón que dará vida al futuro complemento yin-yang. Como no-ser, dao no se nombra, sólo se describe, y es trascendente, absoluto, aire, una imagen insondable, que nada contiene, pero del cual el mundo puede ser moldeado y transformado, mientras que como ser, es vapor acuoso aun no diferenciado pero origen de todas las cosas:

“El camino no puede ser oído; lo que es oído no es. El Camino no puede ser visto; lo que es visto no es. El Camino no puede ser dicho; lo que es dicho no es. ¿Quién sabe

misteriosa hembra del Daodejing es sólo una sugerencia, aunque interesante. Sobre esto véase Seidel, A., “Tokens of Immortality in Han Graves”, *Numen*, nº 29, 1982, pp. 95-105, en especial, p. 104, y Rainer, L., “The Queen Mother of the West: An Ancient Chinese Mother Goddess?”, en Ching, J. & Guisso, R.W.L., *Sages and Filial sons. Mythology and archaeology in ancient China*, The Chinese University Press, Hong Kong, 1991, pp. 81-100, en especial, pp. 95 y 96.

¹⁹⁶ En el Yijing, texto enfático de la polaridad masculino-femenino o Cielo-Tierra, dao o Gran Último, Taiji, es representado con un símbolo familiar a la Gran Madre, la Gran Esfera. Al respecto puede verse Chen, E.M., “Tao as the great mother and the influence of motherly love in the Shaping of Chinese philosophy”, *History of Religions*, vol. 14, nº 1, 1974, pp. 51-64, en especial, p. 54. Acerca del ritualismo femenino asociado a la luna en China es destacable Er-wei, Tu, *Chung-kuo ku-tai tsung-chiao his-t'ung*, Hua Ming Press, Beijing, 1960, especialmente, pp. 20-25 y ss.

que su forma es no forma?. Por ello, cuando todo el mundo sabe que lo bueno es bueno, esto no es bueno. Quienes saben no dicen, quienes dicen no saben”¹⁹⁷.

Como no-ser es “cero”, al que finalmente todo regresa, que da pie al Uno-ser, y de ahí al dos y al tres, la armonía resultante de la complementariedad yin-yang; como no-ser, por consiguiente, podría ser semejante a una *natura naturans*, y como ser la *natura naturata*, siendo este último el principio de manifestación. El no-ser¹⁹⁸, femenino y vacío, es el co-principio del ser, masculino y pleno, aunque todo ello es el curso. Como etimológicamente dao se compone de dos elementos, cabeza y correr, es movimiento en cierta dirección, de reversión o de retorno. De todo ello se establece el origen de las cosas desde él, como un proceso de limitación, pues es un movimiento de lo universal a lo particular, pero este proceso es reversible con otro de rarefacción, de expansión o “liberación” hacia la unicidad original, en un movimiento circularizante y uniforme¹⁹⁹. Los rasgos, bien evidenciados en el Daodejing, considerados como factores masculinos y paternos, como las distinciones del lenguaje, los estatutos, las leyes y la civilización y la cultura, prerrogativas preferentemente confucianas, son descartados como inútiles para el buen funcionamiento de la vida. Esta caracterización del dao es la consagrada

¹⁹⁷ Wenzhi, 98, edic. Cleary, T., *Wen-tzu. La comprensión de...Op.cit.*, concretamente, p. 146.

¹⁹⁸ Como wu, nada, no-ser, estado original y absoluto, tiene un principio “creador” y de movimiento, en especial en los comentarios de Wang Bi al Daodejing, aunque para otros comentaristas no sería así porque las cosas surgirían por sí mismas. Para Wang Bi hay un paso de la potencialidad a la actualidad, pero para Guo Xiang, por ejemplo, el movimiento es auto-movimiento de las cosas en sí mismas. Para ciertos comentaristas, a través de dao se establece la necesidad de una distinción (yin-yang), pero sin que éste implique una fuerza ajena y externa al sistema, como si fuese el impulso de un ser divino civilizador y fundador, tal y como es percibido en la tradición judeo-cristiana, hecho que implicaría una visión mundana “transaccional”, en tanto que las cosas ocurren sin impulso ni forzadas por un “ente” superior (ziran, “por sí solas”):

“...se dice que el tao es lo que otorga principios. Cuando las cosas tienen sus principios, lo uno (cada cosa) no puede ser lo otro...Cada objeto tiene su propio principio diferente, si bien tao conduce los principios de todas las cosas en armonía. Así, puede ser una cosa como otra, y no pertenece a una sola cosa...”. Hanfeizi, 20, edic. Sibuyao, Zhonghua shuju, Shanghai, 1927-1936. El texto, *in extenso*, está recogido en Yulan, F., *A History of Chinese...Op.cit.*, vol. 1, específicamente en p.177.

En general, sin embargo, parece ser, en buena parte de las fuentes, el estado anterior al Universo finito y organizado, quizá con un carácter no tan trascendente como el que emana del Nirvana búdico.

¹⁹⁹ Al menos para el Daodejing, dao es un principio dinámico, no inerte, con un movimiento de reversión hacia sí mismo, de retorno, lo que recuerda ciclos míticos en muchas culturas de occidente, y cercano, por lo tanto, a un principio orgánico productor de vida: cada cosa contiene parte de él que debe volver a él. En este sentido de reversión, en ese retorno al no-ser, el ser es como si diese “nacimiento” de nuevo a aquel, que es, así, comienzo y fin de todo, esquema que, en lenguaje mítico rememora el eterno retorno de Eliade. Lo grande desaparece para generar las cosas pequeñas y estas retornan luego a la grandeza del no-ser, cíclicamente, por lo que podemos concluir, que el curso es, y genera, cambio, movimiento y dinamismo y, por consiguiente, es manifestación de la creatividad absoluta de la naturaleza. Dao se contempla como origen y destino de todo. Véanse sobre estos aspectos, Chen, E.M., “Nothingness and the Mother Principle...” *Op.cit.*, pp. 391-405, en especial, p. 397; de la misma autora, “The Origin and Development of Being (Yu) from Non-Being (wu) in the Tao Te Ching”, *International Philosophical Quarterly*, vol. XIII, nº 3, 1973, pp. 403-417, sobre todo, pp. 414-415.

por el taoísmo naturalista cuyo modelo es, precisamente, la Madre Naturaleza, (hecho que puede indicarnos las raíces naturalistas de la ética china arcaica), a diferencia del confucianismo, cuyo humanismo es fundamentalmente paternal, aunque en él perviven cuidados típicamente “maternales”, como el amor del gobernante a su pueblo. Los valores femeninos de la vida, como el instinto y la intuición, también propios del “mito”, y que encarna el taoísmo y su vocación naturalista, se opondrían, así, a los valores masculinos confucianos: razón, conocimiento y acción, oposición que aparentaría la ya tópica contradicción *mythos-logos*. En los textos taoístas el dao se personifica en abstracto con rasgos de una divinidad femenina, vinculándose el modelo universal taoísta macro-microcósmico con la feminidad procreadora. A su vez, Laozi se personifica en el dao, como cuerpo que sirve de modelo cósmico, como una diosa madre original. Semejante visión feminizante se elabora en función de las acciones del dao y el lenguaje maternal empleado: dao es el principio de la gestación, de los ciclos; es espontaneidad, ziran y hunyuan, es decir, el origen del caos o caos mismo o tiempo infinito²⁰⁰.

También dao, como recuerdo de una antigua divinidad, parece vincularse, como ya hemos mencionado, con el término Taiyi²⁰¹, la Unidad Suprema, el Único, entendido como una deidad antropomorfa masculina, un Emperador del Cielo que vive en un palacio en el centro de la bóveda celestial, en una zona marcada por la estrella Polar. Con forma humana masculina ha sido imaginado como un anciano con una túnica amarilla, o como un híbrido con cuerpo de pájaro y cabeza humana, con una vestimenta de perlas amarillas y negras, y también como un sabio con cetro²⁰². Una específica

²⁰⁰ B. Berthier, en “Le miroir brisé ou le taoïste et son ombre”, *L'Homme, revue française d'anthropologie*, XIX, 3-4, 1979, pp. 205-222, específicamente, pp. 211-212, establece su argumentación del siguiente modo: el caos o hundun, matriz universal, parte de hunyuan o tiempo infinito, que es xuan, oscuro, de donde surge el cuerpo o xing del dao, que contiene, como Uno o Laozi mismo, qi y wuwei. Este Uno o Zhenyi, el propio Laozi, es el campo del dao diferenciado, el embrión nacido de hunyuan y que dará vida a yin y yang y a bienhua, las transformaciones, la mutabilidad del mundo o las diferenciaciones. La secuencia sería, por lo tanto, así: hunyuan (tiempo infinito) - hundun (caos), concebido aquí como una gruta oscura preñada de otro tiempo, desde el cual se produce el nacimiento en forma de dispersión, como una respiración que conforma la unidad del dao, que, a su vez, escenifica la diferenciación de cosas - Zhenyi (Uno / Dao / Laozi) - Bianhua (diferenciaciones / mutabilidad).

²⁰¹ Algunos estudiosos, como Iñaki Preciado, señalan que el Gran o Supremo Uno (Taiyi), asimilable a Taiji o Gran Cúspide, sería sólo el movimiento original de dao y, por lo tanto, no se le podría vincular. Wuyi, Ilimitado, sería, entonces, dao, origen de los dos precedentes, simbolizado por el círculo, imagen de perfección y del disco solar. Véase Preciado Idoeta, I., *Tao Te Ching. Los libros del... Op.cit.*, concretamente, p.80.

²⁰² Como hombre o mujer, dao se equipara al centro cósmico en la imagen cosmológica, sustituyendo como abstracción a Huangdi, Shangdi o alguna divinidad femenina neolítica. Taiyi, al lado de yin-yang, asimismo asociados a divinidades llamadas Tian yi y Ti yi, respectivamente, conforma una tríada de los Tres Unos (San Yi) que, estructuralmente, no se aleja de la doctrina de la Trinidad cristiana. El sistema de pensamiento taoísta refleja, por consiguiente, una cosmogonía mítica sustituyendo las deidades por

imagen antropomorfa suya se puede observar en una pintura hallada en la tumba número tres de Mawangdui en los años setenta: la cara y las piernas son de color rojo; posee cuernos, brazos que semejan alas, y una boca con forma de pico de ave. Aparece flanqueado por Lei Gong, Señor del Rayo, y el Maestro de la Lluvia, Yu Shi. Esta figura híbrida es muy semejante al ave Garuda hindú y al mítico gran pájaro chino Peng²⁰³. Pero también Taiyi ha sido elevado a divinidad suprema “femenina”, quizá ya en el período de los Reinos Combatientes, aunque con mayor seguridad en época de la dinastía de los Han anteriores. En la etapa pre-Qin su concepto incluía el sentido de cuerpo astral, espíritu y cosa o ser último²⁰⁴. En época del gran emperador Wu, de la dinastía Han, tenemos constancia de la oficialización de un culto a la Unidad Suprema, aunque su origen puede ser anterior al período Qin en virtud de la mencionada vinculación con un astro. Lo que es, en cualquier caso, seguro es que en época Han la divinización de Taiyi se impone con claridad a la que se efectuaba sobre los Cinco Emperadores Celestiales²⁰⁵.

El concepto de dao como generador pudo verse influido por el misterio del nacimiento humano, en tanto que un ser vivo emerge de un vacío como el Cosmos lo hace de dao, por lo cual ejerce de “madre”. Este hecho implicaría una relación vinculante macro-microcósmica entre dao y cada ente, en especial porque la creación es una constante auto-realización creativa, de modo que cada ser vivo tiene dao como inmanente *telos* de cada ser y cada cosa, haciendo de dao un orden natural en cada cosa y en la realidad como un todo. La imagen simbólica de dao como madre y niño reconoce el carácter no agresivo ni dominante del verdadero sabio que sigue su curso. La proliferante imagen femenina o andrógina, que armoniza la fuerza activa masculina con el elemento

abstracciones. Todo el sistema así elaborado, hasta la creación de las diez mil cosas y su tendencia a la vuelta al seno materno inicial, dao, puede ser un modo diferente de aludir a la regeneración del Universo a través de un viaje divino mítico (muy parecido al de Re, como divinidad solar, en el marco de la Ennéada Heliopolitana egipcia) cercano, pues, al esquema arquetípico del mito del eterno retorno, que tan agudamente Mircea Eliade explicó hace algunos años. Al respecto de la “imagen divina” del dao puede consultarse Cammann, Sch., “The Magic Square of Three in Old...” *Op.cit.*, pp. 37-80.

²⁰³ Es justamente la imagen del Gran Uno divinizado, objeto de culto imperial en época Han, y deidad solar adorada por ciertas corrientes de pensamiento en China, hecho que lo relacionaría con los cultos solares mitraicos o del mazdeísmo, lo que lleva a Iñaki Preciado a considerarlo como no asimilable a dao, pues si se poseen ilustraciones suyas es que tiene forma y, por consiguiente, no sería identificable con dao, informe.

²⁰⁴ Esto no significa, no obstante, que sea un creador mitológico común. Véanse sobre estos cuestionamientos, Ling, Li, “An Archaeological Study of...” *Op.cit.*, en concreto, pp. 24-25, y Harper, D., “The Nature of Taiyi in the Guodian Manuscript “Taiyi sheng shui”: Abstract Cosmic Principle or Supreme Cosmic Deity?”, *International Symposium on the Guodian Chu Bamboo Slips and Related Excavated Materials*, Nueva York, 2000, pp. 15-65.

²⁰⁵ Al respecto debe seguirse lo expuesto por García-Noblejas, G., en *Mitología de la China...Op.cit.*, especialmente, p. 258 y ss.

receptivo femenino como balance contrastante, es una respuesta al patriarcalismo confuciano preponderante. La proyección imaginativa del niño ejemplifica dos cualidades básicas: la ausencia de fuerza y la espontaneidad, todo ello frente al poderío del hombre patriarcal, aspectos que suponen seguir el orden natural, aparentemente más débil²⁰⁶.

Asimismo, dao se visualiza simbólicamente como un leño que en potencia todo lo contiene, así como el recién nacido, imagen de lo que no perdió aun su unidad. El trozo de madera sin desbatar, que todavía no ha sido tallado para la fabricación de objetos, contiene a los mismos de un modo virtual. Este dao sin nombre, sin distinciones e inconcebible, es el origen de Cielo y Tierra, y con nombre, el principio, la “madre” de todos los seres del Universo. Así pues, contiene sin distinción y regula, armoniza y equilibra en su proceso de generación. Como un vapor primordial inasible, personalizado en Zhuangzi como un personaje de nombre Hong Meng, vinculado a Di Hong o Di Jiang, “padre” de Hundun, que flota sin perseguir fines concretos y deambula sin destino, aludiendo de esta manera a lo innecesario de la intervención (wuwei) y a lo impredecible de la inoperancia, es el mecanismo que inflama generadoramente el mundo, convirtiéndose en raíz y fundamento²⁰⁷. En el capítulo siete de este clásico taoísta se muestra otro claro vestigio de la ya mencionada estrecha vinculación de Caos, Hundun, con el Dao. En la forma personalizada como Emperador de la Región Central, acompañado por dos soberanos del mar, Shu del norte y Hu del sur, caos, como dao, es un bulto informe, la materia primordial, el centro del mundo, en tanto que los dos reyes a sus lados son los polos opuestos pero complementarios que surgen del ancestro cosmogónico tras su separación. Al morir caos, donde reside la indiferenciación original que contiene la potencialidad infinita, se crea el mundo, en una especie de destrucción “creativa” que inicia las cosas que, finalmente, regresarán al origen completando un ciclo²⁰⁸. El pasaje de la apertura de huecos en Hundun ha sido

²⁰⁶ La debilidad, propiedad aparente del agua, flexible y amoldable, es orgánica, mientras que la dureza es inorgánica y mecánica. La rigidez mental y física es un atributo de autoritarismo y, por ende, de lo contrario a dao. Véase acerca de su aplicación socio-política Clark, J.P., “On Taoism and Politics”, *Journal of Chinese Philosophy*, nº 10, 1, 1983, pp. 65-88, en específico, p. 70.

²⁰⁷ Hong Meng, como gran ocultación o misterio, pudiera tener implicaciones chamánicas a través del recuerdo de danzas en las que son sugeridas ideas de desnudez ritual. Cf. Schafer, E., “Ritual Exposure in Ancient China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, nº 14, 1951, pp. 130-184, en especial, pp. 160-162.

²⁰⁸ Hundun o Emperador del Centro mítico en Zhuangzi, que es un *locus classicus* en la imaginería poética y en la novelística popular, muere después de siete días cuando le abren los huecos del sentido, la alimentación, la evacuación y la sexualidad, aspectos todos ellos que constituyen la naturaleza humana. En época Han su muerte se asoció simbólicamente a la represión militar de los pueblos bárbaros, al cambio dinástico y al destierro de hijos de reyes o funcionarios incapaces o corruptos. Véase al respecto,

interpretado de múltiples formas. De forma genérica, los dioses Shu y Hu parecen simbolizar el orden artificial, el tiempo y la dirección, en tanto que Hundun, el caos primigenio, natural, la unidad no especificada, que es destruida²⁰⁹ por el ordenamiento artificial. Esto significaría, bajo criterios daoístas, que debe respetarse la naturaleza y no insistir en lo no natural, al tiempo que no se deben construir políticas intervencionistas que alteran el curso de la naturaleza. Otra de las interpretaciones se nos presenta con implicaciones socio-políticas, en el sentido de que caos se refiere primariamente a la idea de la edad dorada de retorno a la pura y primitiva solidaridad “igualitaria” de las comunidades tribales²¹⁰, anteriores al feudalismo, es decir, al tiempo mítico paradisíaco (Shun bu). En este caso la apertura de huecos²¹¹ simbolizaría la diferenciación de clases, la institución de la propiedad privada y el establecimiento del feudalismo, es decir, el mundo de la cultura humana y de las Diez Mil Cosas. Esta visión, excesivamente socio-política, creemos puede asociarse a una nostalgia mítica por un tiempo paradisíaco y a una significación iniciatoria, relacionada con prácticas totémicas, que implica renacimiento o nueva creación del mundo humano a través de la muerte de la deidad primordial, creación que supone un mundo en sociedad y cultural. Pero también las nueve aperturas del cuerpo humano pueden ser un reflejo de las perturbaciones que sufre la integridad de ese cuerpo, constituido por los componentes fundacionales del Cosmos, nacido de dao prístino. Tales “aperturas” serían motivadas, en este sentido, por la seducción y los placeres mundanos. Todo ello, en cualquier caso, recuerda el motivo vinculado a Pan Gu. En comparación con el Hundun del Shanhai jing, donde se le describe como sin cara (wumian mu), pájaro divino (shen niao), con un cuerpo como el

Granet, M., *Danses et légendes de la...Op.cit.*, en particular, pp. 542-543 y ss., y Eberhard, W., *The Local Cultures of South and East China*, edit. E.J. Brill, Leiden, 1968, en concreto, pp. 440-442.

²⁰⁹ Tal destrucción adquiere su justificación, criticada por el modo daoísta de ver las cosas, porque en el Zuo zhuan, Hundun es una feroz y cruel deidad, considerada hija de Dihongshi, uno de los Cuatro males (Si Xiong), que serían exiliados por el sabio rey Shun.

²¹⁰ Aunque ciertos autores (I. Preciado) argumentan que el retorno a la unidad originaria, dao, pudiera referir la añoranza de las sencillas sociedades arcaicas igualitarias, comunas primitivas o sociedades ideales a las que habría que retornar por su idealidad, creo que es necesario precisar que las sociedades primitivas funcionaban orgánicamente, y aunque las jerarquías no eran tan evidentes, no por eso dichas sociedades son estrictamente igualitarias, pues debían funcionar con células de poder relativamente bien organizadas. Estos argumentos, en función de la interpretación del Laozi por Wang Bi, señalan el retorno de la variedad, entendida como las diferencias y jerarquías sociales discriminatorias, a la unidad o igualdad social, que es la madre o sociedad comunal. El alejamiento de la unidad o de la sociedad prístina implica la formación del Estado y, por ende, de la organización patriarcal, que despliega un sistema de poder señorial (jun quan) en el que surge una elite intelectual que detenta el poder y se hace dominante. Véase, por ejemplo, Preciado, I., *Tao Te Ching. Los libros...Op.cit.*, en especial, p. 480 y 515.

²¹¹ Cerrar los huecos, como se ha constatado en ciertas prácticas de enterramiento, supondría, por consiguiente, la re-identificación con la matriz cósmica unitaria originaria caótica. Cf. Granet, M., *El pensamiento...Op.cit.*, específicamente, pp. 320-322. Sobre el referente institucional es imprescindible Needham, J., *Science and Civilization...Op.cit.*, vol. 2, concretamente, pp. 107-115.

de un saco amarillo, huang nang, no es descartable la presencia de un mito chamánico, en el que la metáfora espacial del viaje fuera de casa equivaldría al retorno al tiempo de creación, viaje que conduce al Gran Abismo donde los sentidos nada perciben²¹².

Debemos recordar que la idea chamánica del viaje celestial o la identificación extática de hombre y animal, se vincula al simbolismo cosmogónico e iniciatorio.

Hu y Shu parecen simbolizar aquí, por su parte, el intelecto humano que se detiene en el dominio del mundo suprasensible de la indiferenciación, del Absoluto, intelecto que lo agujerea sin piedad, marca distinciones y actualiza las formas latentes en la indiferenciación o confusión inicial. El resultado de taladrar oquedades es la filosofía de los nombres confuciano, una filosofía existencialista donde todo está claramente delimitado, distinguido, nombrado, respecto al nivel ontológico de la Esencia. Este significado, formado a partir de un contexto mitológico de sentido, ilustra lo que en el Daodejing, en su capítulo 42, refiere como condición cosmogónica del dos y el tres, puesto que Hu y Shu, emperadores del Norte y Sur, respectivamente, equivalen a los principios polarizantes yin-yang, Cielo y Tierra, divinidades “gemelas” establecidas como parte del proceso creativo. Etimológicamente Hu y Shu se vinculan a las imágenes del rayo y el trueno, poderosos signos de la transición estacional o de retorno al tiempo del caos. No debemos olvidar que las divinidades del relámpago y el trueno en China se refieren, con frecuencia, al tipo mítico del diluvio o de la creación, como agentes de la ruptura creativa del cielo, del huevo cósmico, que trae lluvia²¹³, refertilización de la tierra y, por ende, regeneración del mundo. Ambas divinidades son presentadas en un sentido trinitario, al lado del Emperador del Centro, Hundun, condición cosmogónica del tres que armoniza las polaridades en una forma paradisíaca perfecta y reduplica la primordialidad absoluta del Uno-Dao. Asimismo, también las ideas de trueno y relámpago, que reúnen nubes y descargan lluvias fertilizantes sobre la tierra, se relacionan con la idea china tradicional del dragón o serpiente,

²¹² Al respecto de los aspectos chamánicos véase Izutsu, T., *The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, 2 vols., Keio Institute, Tokio, 1967, vol. 2, pp. 18-22 y ss.; Eliade, M., *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, F.C.E., México, 1960, fundamentalmente, pp. 447-465; del mismo autor, *Rites and Symbols of Initiation*, Harper Torchbooks, Nueva York, 1958, pp. 5-45; Thiel, P.J., “Shamanismus im alten China”, *Sinologica*, 10, 1968-1969, pp. 149-204, y Shih, J., “The Ancient Chinese Cosmogony”, *Studia Missionalia*, nº 18, 1969, pp. 111-130, específicamente, pp. 118-119.

²¹³ Véase Izutsu, T., *The Key Philosophical...Op.cit.*, en nota previa, pp. 20-21; Granet, M., *Danses et legends ... Op.cit.*, en particular, pp. 544-545; Needham, J., *Science and Civilization...Op.cit.*, vol. 2, pp. 269-270; Eberhard, W., *The Local Cultures of ... Op.cit.*, especialmente, pp. 437-446, y Girardot, N.J., *Myth and Meaning in...Op.cit.*, en específico, pp. 88-91 y ss.

iconográficamente bien representada en las figuras híbridas zoomorfas entrelazadas de Nüwa y Fuxi²¹⁴.

El mito aquí presente, por consiguiente, es el mundo humano “caído”: la mitología creativa intentando explicar, o justificar, la caída desde la condición paradisiaca del comienzo a la forma de existencia civilizada permanente, experimentada por el sabio que necesita vivenciar una “caotificación” mística, transición que, usualmente, es el paso del caos al cosmos, aunque en la interpretación taoísta el orden del cosmos ya pre-existe en el tiempo de la totalidad primitiva originaria del dao. Esculpir (zuo)²¹⁵, las siete aberturas de Hundun es una explícita elaboración mítica de la filosofía del tao (una auto-realización mística para el taoísta²¹⁶) en el Daodejing, un acto “creativo” que recuerda ceremonias de iniciación míticas de sociedades tribales en las que el iniciado es inducido al mundo plenamente humano de la cultura. En los textos taoístas antiguos, siete²¹⁷, como tres o nueve, son tomados como simbólicamente equivalentes de la totalidad hermafrodítica, un retorno a la condición primigenia, caótica, de la Unidad. También en el Daodejing²¹⁸ (*vid supra*), especialmente en sus capítulos catorce,

²¹⁴ de Visser, M.W., *The Dragon in China and Japan*, Martin Sandig, Wiesbaden, 1969, pp. 16-17 y ss.; Huxley, F., *El dragón. Naturaleza del espíritu, espíritu de la naturaleza*, edit. Debate, Madrid, 1989, p. 84; López Saco, J., “El dragón en la cultura china”, *Revista de Arqueología*, nº 341, septiembre del 2009, pp. 44-49. En el Tian wen del Chuci, Shu-Hu aparece como una única criatura mítica, asociada a la serpiente con nueve cabezas. Véase Field, S., *Tian Wen... Op.cit.*, en concreto, 49, 50 y ss; Hawkes, D., *Ch'u Tz'u, The Songs of the South*, ed. Beacon Press, Boston, 1959, p. 49.

²¹⁵ Este término, “perforar”, “esculpir”, parece una expresión técnica taoísta referida a actos destructivos del sabio-rey que establece distinciones clasistas y un orden civilizador jerarquizante. En el Huainanzi la palabra se emplea en numerosas ocasiones como una actividad civilizada que pone fin a la prístina Edad de Oro.

²¹⁶ En la meditación el taoísta retorna, para identificarse, con dao, hecho conectable con el modelo cosmogónico, de reminiscencias míticas, sugerido en el Zhuangzi y Daodejing (capítulos 7, y 25 y 42 respectivamente). El sabio que alcanza la experiencia de completa identificación con dao es llamado ying ning, una especie de “tranquilización en el caos”. Cf. Chung-yuan, Ch., “Purification and Taoism”, *Proceedings of the XIth International Congress of the International Association for the History of Religions*, vol. 2, ed. E.J. Brill, Leiden, 1968, pp. 139-140. Alcanzar dao, que incluye “Gran Retorno”, es como un viaje mítico a las montañas Kunlun en el reino central del Emperador Hundun. Véase Girardot, N.J., *Myth and Meaning in Early... Op.cit.*, en específico, pp. 103-104.

²¹⁷ Véase al respecto del siete y su significación sexual, biológica y socio-religiosa, Granet, M., *Études sociologiques sur la Chine*, University of France, París, 1953, en especial, pp. 212-213; Ware, J., “The Wei Shu and the Sui Shu on Taoism”, *Journal of the American Oriental Society*, 53, 1933, pp. 226-245. En China, tres es número auspicioso, primer número impar de yang, y nueve es el poder celestial, y representa las ocho direcciones con el centro como el noveno punto, tal y como es simbolizado en el Ming Tang. Véase al respecto de la simbología numérica, Cooper, J.C., *Diccionario de... Op.cit.*, especialmente, pp. 126 y 130.

²¹⁸ Acerca de las connotaciones mítico-cosmogónicas en el concepto taoísta de no-ser puede verse el notable trabajo de Yu, D.C., “The Mythos of Chaos in Ancient Taoism and Contemporary Chinese Thought”, *Journal of Chinese Philosophy*, 8, nº 3, 1981, pp. 325-348, en especial, p. 328. Las vinculaciones caóticas del dao en el Laozi son claramente reflejadas en el artículo de Girardot, N.J., “Myth and Meaning in the Tao Te Ching: Chapters 25 and 42”, *History of Religions*, 16, 4, 1977, pp. 294-328.

veinticinco y cuarenta y dos, se argumenta que el no-ser del origen sin forma debe describirse como indivisible, inaudible e impalpable, rasgos todos ellos caóticos.

Los mecanismos que permiten abordar la noción de dao y su profundo sentido son, como se ha podido comprobar, variados, y hasta contradictorios, negativos y privativos, con formulaciones paradójicas y en clave cosmogónica, en relación a una dialéctica, de esencia budista, entre la existencia o you y la no existencia o wu. Como una imagen teológico-mística, que lo señala como algo que no se puede nombrar, percibir o ver, es inefable, desconocido e incognoscible en su fondo absoluto y constante, si bien cognoscible por sus efectos. Como homogeneidad absoluta, sin partes definibles, dao es Uno, la causa de la forma, y por ello, es vacío, infinito, increado y espontáneo, con un origen atemporal y con un sentido trascendente. Su manifestación no inteligible ni representable, es su virtud intrínseca. Pero también, como elemento de fecundidad universal, es una fuerza organizadora y generadora, palpable en todos los seres vivos y en los objetos. Engendrando y diseminando el mundo, ordena el Cosmos, identificándose con el principio del orden o Li, pero no es una fuerza azarosa que actúa ciegamente al modo de lo que pensaban los físicos jonios griegos, sino que se presenta como un proceso vinculador, fusionador, si bien a través de un mecanismo particular: la no-acción, la espontaneidad y la naturalidad. Como principio de cada cosa se comporta casi a la manera de un demiurgo alfarero que crea y modela, un artífice primordial. Dao es Uno y Totalidad; como Uno es la totalidad continua y homogénea, indistinta y sin limitaciones espacio-temporales; como Totalidad supone la percepción del Universo como un todo estructurado, aunque cambiante, en el cual dao es también cada cosa, adquiriendo las formas con la presente actualización de cada objeto o ser. En resumen, se percibe que puede ser varias cosas a la vez, el Uno, infecundo y solitario, que no produce, el seno uterino y maternal, fuente creativo-generativa del Cosmos y, además, el producto múltiple y sin limitaciones de aquello que compone la creación²¹⁹. Encarna el wu como Absoluto indeterminable, origen y fundamento, y los wu relativos, particulares, las “proyecciones” en imágenes prácticamente holográficas del wu absoluto.

En el clásico Yijing, dao es visto como la unidad original a la que todo regresa, y yi, equivalente a la mutación, la manifestación de la Unidad, adquiriendo ambos el significado de la diversificación de lo que hay desplegándose directamente desde el no

²¹⁹ Véase Robinet, I., *Lao zi y... Op.cit.*, en especial, p. 59 y ss.

haber, fuente prístina innombrable. Ese despliegue, desde el Uno totalitario, se realiza con ritmo binario, de dos, cuatro, hasta sesenta y cuatro trigramas. Dao, como ji o “ínfimo indicio”, “resorte cósmico”, pone en movimiento las cosas; es el momento imperceptible entre la quietud y el movimiento, la virtualidad y la realidad. Lo que está antes de las formas (xing er shang), se le llama dao, y lo que está después de ellas (xing er xia), se nombra como objetos concretos o qi. Lo que los transforma y rige es la alternancia dinámica; cuando ésta logra extenderse a la acción llega a todos los lugares²²⁰.

En algunas ocasiones se observa el dao hipostasiado, como en el Xianger²²¹, donde aparece divinizado y formando parte integrante de la tríada superior del panteón taoísta con el significativo nombre de Señor Tao. Otros textos, incluso, lo mencionan con el apelativo de Gran Santo y lo identifican con un Laozi divinizado o con la larga serie de divinidades celestes que, según la tradicional alquimia interna taoísta, habitan en el cuerpo humano y rigen puntualmente cada rincón del mismo. Para algunos comentaristas de la Escuela de los Misterios, movimiento reflexivo desarrollado entre los siglos III y V, desinteresado de los asuntos públicos y dedicado a las charlas puras, como Wang Bi, el dao es casi concebido como una sustancia fundamental, de rigor metafísico, que como verdad última sólo existe cuando se concreta o particulariza. Este comentarista del siglo III unifica en el dao el concepto de Uno y wu. Este último es el principio único, el no-haber, el que no tiene las determinaciones y la finitud, no en el sentido de “nada”, de donde proceden los seres, lo que hay. El elemento de complementariedad entre lo que todavía no es y lo que ya es se evidencia en la relación entre el fundamento constitutivo o di, y el funcionamiento del mismo o yong; es esa misma vinculación que se puede observar en la imagen simbólica del árbol: la íntima conexión intrínseca entre la raíz, esencial y no visible (ben) y las diversas ramas, su despliegue manifiesto y múltiple (mo). La raíz es, en este sentido, como lo sería la semilla contentiva del futuro árbol, el Uno, los ramajes lo múltiple, claramente manifestado pero no confuso; es esta la imbricación existente entre la esencia y lo accesorio que deriva del fundamento, de la raíz: de lo oscuro, neblinoso, acuoso, germinal, informe e indiferenciado (casi diríamos caótico) nace lo luminoso, la claridad, el orden y la armonía de lo incorpóreo (la consciencia plena de lo múltiple y lo

²²⁰ Cf. Xici, A 11-12, edic. Zhuzi jicheng, Zhonghua shuju, Hong Kong, 1978, pp. 46-47. Véase, asimismo, Cheng, A., *Historia del...Op.cit.*, en especial, pp. 163-184.

²²¹ Comentario anónimo, de cierta significación, efectuado sobre el Daodejing, y redactado en el siglo III de nuestra era.

diferenciado), el espíritu del dao y lo corporal del espíritu. Lo amorfo toma forma y lo que la tiene regresa a su amorfidad, cerrándose el ciclo²²².

Dao encierra, por consiguiente, la simpatía solidaria, equilibrada y armónica, entre la naturaleza y el hombre que la habita, el cual es sólo una parte integrante, y no necesariamente la más importante, de la misma. Es un principio, neutro y global, de la espontánea, no deliberada y natural realización, de toda coexistencia que propicia las relaciones de las interacciones, y por ello, el desarrollo natural y fluido de las cosas. También es, para los letrados y funcionarios confucianos y, por lo tanto, para la ortodoxia oficial, la eficacia del príncipe-maestro, que aparenta ser como aquella de la del rey-sabio mítico, modelo ideal y estereotipado de virtuosa soberanía, aunque sea una eficacia moral, de virtudes humanas, y social o socio-política. Como el gran ordenador natural, de equilibrante y armoniosa perfección, lo mejor que podemos hacer es, justamente, no perturbarle ni pretender alterarle, y seguir, como lo intuyen los escritos y practicantes daoístas desde la antigüedad, su discurrir espontáneo y amoldarnos a él. Para que cunda profundamente el ejemplo dejemos, en este preciso momento, actuando lo más sabiamente posible, de intervenir definiendo lo auténticamente indefinible, inefable, inasible, innombrable, para sostener, mantener su imagen de absoluta quietud original y perfecto equilibrio natural que, tradicionalmente, desde tiempos históricos arcaicos, siempre ha sabido ofrecer, conservar y transmitir a la posteridad.

²²² A pesar de pareciera reflejar una "entidad", dao no posee lugar alguno donde estar o permanecer fijo, y aunque es duradero, no tiene principio ni fin.

Cosmos en regla: las Cinco Fases

En estrecha relación con la conocida polaridad yin-yang, wuxing, cinco elementos, fases o agentes, parecen configurarse, al menos desde sus inicios, como un mecanismo funcional, como procesos más que como sustancias constitutivas del Universo, en el sentido de las *rhizomata* de Empédocles. Concebidos como cinco fases, partes temporales, de años, estaciones o dinastías, corresponden a cualidades concretas que cíclicamente se suceden en referencias espaciales. Desde su primera aparición en el Shujing, wuxing se inserta en el marco del pensamiento correlativo, es decir, en ese espectro de correspondencias sistemáticas entre diversos aspectos de los diferentes órdenes de la realidad o reinos del cosmos, en los que las correspondencias entre sí, en elementos básicos, suponen la contemplación conjunta y homóloga de todo en el mundo. En el ámbito de esas identidades, según las cuales un aspecto se contienen en el otro, wuxing pudo derivar de observaciones astronómicas, en función de las cuales cada “elemento” correspondería a cada planeta visible por el ojo humano: Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno, que en chino son “estrellas” del agua, metal, fuego, madera y tierra²²³, respectivamente. Del mismo modo, yin y yang emanarían como fuerzas astrológicas de la luna y el sol. Estaría vinculado, de esta manera, con el orden natural, aunque pronto destilaría implicaciones filosóficas en relación a su contemplación como sustancias materiales concebidas en relación a sus atributos funcionales²²⁴. En este orden de cosas, wuxing acabaría siendo un mecanismo para conocer el destino humano²²⁵ y el movimiento histórico, un “poder” influenciador de las fortunas humanas.

²²³ Wuxing es flexible estructuralmente hablando y posee varios niveles semánticos y diversos sistemas. En el Zuozhuan y Hongfan es agua, madera, fuego, metal y tierra, aunque también es llamado wu cai o Cinco Materiales en el mismo Zuozhuan, wu de o Cinco Poderes en el Lüshi Chunqiu y wu wei o Cinco Posiciones en el Huainanzi. En otros textos, como Mencio, implica cinco clases de conducta moral, benevolencia, sabiduría, rectitud, además de prudencia y ritualidad. Con la estandarización de los teóricos Qin y Han las correlaciones terminaron conformando una clasificación total y coherente.

²²⁴ Véase al respecto, Henderson, J.B., *The Development and Decline... Op.cit.*, pp. 1-2, 6-8 y ss; Te-yung, Li, “Wu-hsing t’an-yüan”, *Zhongguo zhexue*, 4, 1980, pp. 70-73; Friedrich, M. & Lackner, M., “Once Again: The Concept of Wu-hsing”, *Early China*, vols. 9-10, 1983-1985, pp. 218-219; Lee, J., “From Five Elements to Five Agents: Wu-hsing in Chinese History”, en Ching, J. & Guisso, R.W.L., *Sages and Filial Sons. Mythology and... Op.cit.*, pp. 163-178, en especial, pp. 164-165; Kalinowsky, M., *Cosmologie et Divination dans la Chine Ancienne: le Compendium des Cinq Agents*, École Française d’Extrême-Orient, París, 1991, pp. 25-48, y Cammann, Sch., “The Magic Square of Three in old...” *Op.cit.*, en concreto, p. 56.

²²⁵ Más que un mecanismo de clasificación genérico es un verdadero sistema que establece una auténtica cosmología de interacción y cambio, pues las cinco energías cósmicas existen en interacción, conquistándose unas a otras y generándose sucesivamente en un orden secuencial circular. De este modo, wuxing vincula los hechos y acciones con los movimientos cósmicos para así explicar, comprensivamente, los eventos humanos y las acciones que llevamos a cabo. Sobre la relación de wuxing

Sólo más tarde, a partir de los reinos Combatientes, adquirió un carácter moralizante; en Xunzi, wuxing se corresponde con las cinco virtudes cardinales de benevolencia, rectitud, propiedad, conocimiento y verdad. De aquí a su valoración como medio de legitimación del poder político habría un pequeño paso:

“Antes de que los gobernantes comenzasen su gobierno, el Cielo siempre revelaba una señal que permitiese saber al pueblo. Cuando el Emperador Amarillo comenzó su gobierno, el Cielo acumuló grandes cantidades de hormigas y aparecieron los gusanos en la tierra. El Emperador Amarillo dijo: “esto significa que la fuerza de la tierra es ahora la dominante”. Desde que la tierra se convirtió en fuerza dominante, adoptó el amarillo como su color y respetó a la tierra en todas sus acciones. Cuando llegó el tiempo del gobierno de Yu, el Cielo creó plantas y árboles, incluso durante el otoño y el invierno. Yu dijo: “esto implica que la fuerza de la madera es la dominante ahora”. Desde que la madera fue la fuerza dominante, adoptó el verde como su color y respetó a la madera en todo...”²²⁶

Las fases, representadas en ciclos de conquistas, donde el elemento previo es dominado por el siguiente, combinadas con las Cuatro estaciones, en una relación temporal, y con los puntos cardinales en una espacial, se transforman, en época Han, en un ciclo menos agresivo, de engendramiento sucesivo que, además, es correlativo con el devenir histórico, con el destino de las dinastías, lo que valida el esquema que argumenta que una dinastía es suplantada por otra²²⁷ cuando la virtuosidad de la primera se agota o

con virtudes humanas, puede verse Chih-fu, T'an, “Lun Ssu Meng wu-hsing-shuo ti yen-pien”, *Zhongguo zhexue*, 4, 1980, pp. 91-117.

²²⁶ Lüshi Chunqiu, 13, 4a, edic. Sibü beiyao, Zhonghua shuju, Shanghai, 1927-1936. Lo mismo ocurre con el resto de los elementos.

²²⁷ Véase Lüshi Chunqiu, 13, 2 (Yingtong), edic. Zhuzi jicheng Zhonghua shuju, Hong Kong, 1978, pp. 126-127; Shiji, 74, edic. Sibü beiyao, Zhonghua shuju, Beijing, 1972, y Loewe, M., *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, Cambridge University Press, 1994, en especial, “Water, Earth and Fire: The Symbols of the Han Dynasty”, pp. 57-58 y ss. La imbricación sistemática del ciclo de engendramiento con el de conquista se produce cuando cada fase crea al inmediato predecesor de la fase conquistada o cuando cada fase sucede a la que no puede domeñar. En este esquema, los cuatro puntos cardinales, con el añadido espacial del centro, se corresponden a las posiciones solares en su ciclo habitual, desde una óptica espacio-temporal, conformando una “cuadratura” que asemeja la organización del mundo del soberano mítico Yao, y recuerda la forma mitológica de la tierra en la concepción mítica arcaica china. Si bien en el plano espacial cuatro y cinco combinan gracias a la posición del centro, en el temporal se buscó una solución artificiosa: una estación intermedia al final del sexto mes o un sexto mes independiente del verano. La conformación de un cuadrado de nueve casillas, con ocho cuadrados alrededor de uno central, reproduce, de este modo, las cuatro estaciones en torno a un centro, como cuatro salas dispuestas como cruz griega en torno a una central, un modo arquitectónico que corresponde al Ming tang o Palacio de las Luces, con un plano basado en una norma cosmológica, de base cuadrada (forma de la tierra), y una techumbre redonda, de paja, al igual que la bóveda celeste. Este tipo de

desmorona. En un principio, la ciclicidad de wuxing, de “creación-acción” (el metal de los filones alimenta el agua subterránea, que da vida a la vegetación y crea la madera que, a su vez, alimenta al fuego y genera éste cenizas que forman la tierra, en donde surgen los filones de los metales), y “destrucción” (el metal destruye la madera, cortándola, ésta domina la tierra a través de las raíces, la tierra controla el agua frente a las corrientes de ríos y mares, el agua destruye el fuego y éste funde el metal), implicaba la naturaleza del cambio y el movimiento natural, sin ninguna carga moral inicial²²⁸. De los órdenes de producción mutua (xiangshen) y de mutua conquista (xiangke), se deducen dos principios esenciales: el de control, xiangzhi, y el de ocultamiento, xianghua. Según el primero, un proceso destructivo puede ser controlado por el xing que destruye el destructor, mientras que el segundo se refiere al enmascaramiento de un proceso de cambio por otro proceso que produce más del sustrato, o lo produce con mayor rapidez que es destruido por el proceso primario. De acuerdo al principio de control, el fuego conquista o destruye el metal, pero el proceso puede ser controlado por el agua, que puede, eventualmente, extinguir el fuego; según el principio de ocultamiento, el fuego deshace el metal, pero el proceso puede ser encubierto por la tierra, que produce el metal y lo puede regenerar mientras está siendo extinto por el fuego. El funcionamiento de estos principios señala la asociación de wuxing no sólo con la adivinación, los pronósticos o el gobierno estatal, sino también con la química²²⁹.

Wuxing, como cinco agentes, significa, así, que cada uno tiene una fase ascendente y otra declinante, de modo que ocurren transiciones, precedidas de fenómenos naturales que señalan el cambio, cuando se extinguen. Los gobernantes tendrán, en este caso, el deber de identificar correctamente el agente celestial cuya fuerza estuviese en ascenso. Es con el Imperio, momento en el que tal tarea identificativa acontece por primera vez en manos de Shi Huangdi, cuando wuxing será empleado para explicar la evolución

representaciones aparecen en obras como el Diagrama del Río, Hetu, y Escrito del Luo, Luoshu. Véase Cheng, A., “La notion d’espace dans la pensée traditionnelle chinoise”, *Asies, 2 (Aménager l’espace)*, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1994, pp. 33-43, y Rosemont, H.Jr. (edit.), *Explorations in Early Chinese Cosmology*, Journal of American Academy of Religion Studies, Scholars Press, California, 1984, en especial, pp. 133-136.

²²⁸ “Los días jia y yi son madera, la madera conquista la Tierra.

Los días bing y ding son fuego, el fuego conquista el metal.

Los días wu y ji son tierra, la tierra domina al agua

Los días gen y xin son metal, el metal conquista la madera

Los días yin y gui son agua, el agua conquista el fuego...”. Shuihudi Qimu zhujian zhengli xiaozu, Rishu B, 79b-84b, Shuihudi Qinmu zhujian, Wenwu chubanshe, Beijing, 1990, p. 239. Al respecto del carácter creador y destructor asociado a Wuxing puede verse Kalinowski, M., *Cosmologie et Divination dans la... Op.cit.*, en particular, pp. 45-68 y ss.

²²⁹ Véase, por ejemplo, Ho Peng Yoke, *Li, Qi and Shu. An Introduction to... Op.cit.*, en específico, pp. 20-21.

cósmica e histórica, aunque sin dejar nunca de reflejar los cambios y ritmos estacionales o médicos. Wuxing, fuerzas, actividades, agentes, estados de cambio, entidades o procesos, fueron, por consiguiente, mecanismos discursivos para la lucha por el poder y una manera de actuar en un mundo conflictivo y cambiante como el de la China de los Reinos Combatientes. Los políticos lo usaron para definir las relaciones de poder, la jerarquía social, y para argumentar acerca de la soberanía imperial. Un tiempo después de su nacimiento, hacia fines de la Edad del Bronce, con rasgos estructurales y simbólicos de Sifang, en la dinastía Han esta cosmología acaba entendiéndose como un modelo “sacro” de un Universo ordenado que debía ser imitado en la conformación de la cultura humana. Tal autoridad sacra y arcaica lo convertía en una imagen holográfica del Cielo, aunque las motivaciones políticas dentro del contexto donde germinó acabaron creando y falsificando textos para así darle una “consistencia” histórico-política. El aspecto político, así, será básico, en época Han, en la sistematización de los esquemas cosmológicos y en la elaboración de la noción de soberanía imperial²³⁰. La imbricación o semi-supeditación de lo cosmológico a lo político no significa una prioridad del ámbito político sobre la vida cultural, ni que la cultura sólo servía para mistificar el poder, aunque tampoco hay un reduccionismo a la inversa, en especial cuando la cosmología se trata como una escuela de filosofía; es decir, no existe una prioridad ontológica de las ideas y pensamientos, como si los actos socio-políticos fuesen únicamente demostraciones de esa ideología. Ambos efectos, creemos, se van construyendo uno al otro en un marcado equilibrio evolutivo, de modo natural. La combinación entre concepción cosmológica y una implicación política, que se vislumbra en el empleo de calendarios “reguladores” del rey durante un año²³¹, con un

²³⁰ En este sentido, el pensamiento Huanglao encuentra la justificación de un particular orden socio-político, jerarquizado, en el orden natural, con lo que se asienta la ideología básica del imperio centralizado. El orden político deriva y se inserta, de este modo, en el natural. Véase al respecto, Graham, A.C., *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Institute of East Asian Philosophies, Singapur, 1986, fundamentalmente, pp. 40-66 y 70-92 y ss.; Ban Gu, *Hanshu*, Zhonghua Shuju, Beijing, 1983-1987, pp. 1315 y 1316. En esta época se asienta la función de los Cinco Agentes como un ciclo mutuamente productor (xiang sheng) en el imperio, frente al mutuamente vencedor, que respondía a la atmósfera de conflicto durante el período de los Reinos Combatientes y al deseo de justificar filosóficamente la sucesión política. Se pasa de un ciclo “conflictivo” a otro “armonioso”.

²³¹ Wuxing, sintetizado con la idea de yin y yang por Zou yan, y que genera un sistema de clasificación orientado en el espacio incluido en un tiempo cíclico histórico-cosmológico, enfatizado por el movimiento cíclico de los Cinco Poderes (wu de) o Elementos, es verificado en la práctica a través de los antiguos calendarios, Yueling en el Lijing, Yu guan y Hongfan en el Shujing. La idea de los Cinco Poderes designa la correlación entre los elementos y el mundo humano, indicando las asociaciones que existen entre colores y sentidos humanos. El significado psicológico del color de las ropas, carruajes o estandartes simboliza sentimientos y virtudes humanas. Véase al respecto, Rubin, V.A., “The Concepts of Wu-hsing and Yin-Yang”, *Journal of Chinese Philosophy*, 9, n° 2, 1982, pp. 131-157, en especial, pp. 146-149; Needham, J., *Science and Civilization... Op.cit.*, vol. 2, en específico, pp. 238-239. Acerca de la

carácter ritual-cosmológico que reseña la sucesión rítmica de los meses y las estaciones de la naturaleza, supone un comportamiento ritual que subraya una visión del Universo según la cual, todo, desde los astros y su curso, hasta las labores campesinas, y desde el rey a los súbditos, se equilibra por sí mismo, sin intervenciones, en un concepto muy cercano, por cierto, a la no-acción taoísta.

La teorización wuxing, como la de yin-yang, con su dinamicidad propia, ha sido vista habitualmente como la base de un movimiento cíclico siempre fluyente, como estados de cambio y fases evolutivas en las que aparecen esferas correlacionadas entre sí: gustos, habilidades, cualidades, virtudes, períodos cronológicos, etc. Tales elementos primigenios, agentes cósmicos activos, son, pues, los fundamentos del proceso de interacción mutua, las bases de un sistema de correspondencias que integran vida humana y universo mecánicamente, intentando defender y demostrar la unidad cielo-humanidad, cielo-tierra. Tal correlación macro-microcosmos, entre el universo natural y la naturaleza humana, y entre ambos y la sociedad, supone concebir ésta última como un organismo que, como tal, necesita vida y nutrición²³²:

"...en la forma física humana la cabeza es grande y redonda como el semblante del Cielo. El cabello es como las estrellas y las constelaciones. Las orejas y ojos, con su brillantez, son como el sol y la luna. La nariz y la boca, con su respiración, son como el viento. La inteligencia penetrante que se mantiene dentro del pecho es como la inteligencia espiritual (del Cielo)"²³³.

Wuxing parece tener una especial referencia, en este marco de su ciclicidad implícita, al fecundo mundo agrícola chino de tiempos primitivos y al campesino, así como al ámbito de la artesanía manual de los objetos de madera y metal, propios de las sociedades neolíticas y de la edad del bronce, tanto en núcleos urbanos como en

discusión sobre la sucesión de los Cinco Poderes, zhong shi wu de ji yun, véase Shiji, en la versión de Watson, B. (trad.), *Records of the Grand Historian*, Columbia University Press, Hong Kong, 1993, vol. 2, en particular, pp. 25-26. El concepto de los Cinco Elementos, cuyo movimiento inherente de reemplazo sucesivo pudo venir de la idea yin-yang, es, por tanto, una organización racional primaria del universo social y natural, destacando la correlación entre los tipos de comportamiento humano y los fenómenos naturales cósmicos.

²³² A diferencia de los elementos en las culturas indoeuropeas antiguas, griega e india en particular, en China existe una sustancia orgánica que sustituye al aire que todo lo abarca, quizá porque ji pudo haber sido anterior a los cinco agentes. Revítese Ching, J., *Chinese...Op.cit.*, en especial, pp. 150-156, y Porkert, M., *The Theoretical Foundations of Chinese Medicine*, Mit Press, Londres, 1974, sobre todo, pp. 44-54.

²³³ Chunqiu fanlu, 56, 13, 1b-2a, adaptado de la traducción inglesa de Yulan, F., *A History of Chinese...Op.cit.*, vol. I, particularmente, pp. 30-31.

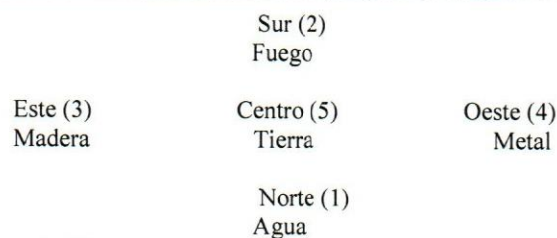
comunidades agrícolas. Los cinco elementos, referente del ciclo anual estacional que rige el trabajo del campo, se relacionarían, de este modo, con los míticos primeros cinco reyes de época Xia, en tanto que cada uno de ellos dominó un elemento para beneficio de la humanidad: el empleo de la madera y la tierra (la agricultura), el control del fuego para uso doméstico y la fundición de metales (metalurgia), el conocimiento hidráulico para controlar las inundaciones (regadío). En este sentido, las alusiones a algunas de las figuras míticas más renombradas no pasan desapercibidas: Shennong y la agricultura o Yu y el dominio de la inundación canalizando las aguas. Además, implícito el carácter mítico-religioso del cinco, no es difícil asociarlo a las virtudes del soberano y a la división de las clases nobles en cinco grupos. En el marco del Yijing también wuxing se asocia a cada trigramas, estación atmosférica, animal o parte corporal, inserto en el ámbito genérico en el que los ocho trigramas se vinculan a elementos o fenómenos naturales, a las relaciones familiares y a las categorías sociales²³⁴. De este modo, el mundo es un conjunto donde todo se relaciona y nada es verdaderamente independiente; aunque las cosas estén en perpetua mutación siempre aparecen integradas íntimamente en la unidad cósmica. Todos los elementos pueden relacionarse entre sí y vincularse simbólicamente con otros aspectos, con la intención de hacer más comprensible el pensamiento mítico tradicional chino. El elemento primordial, centro de la actividad económica agraria es la tierra, que sería el que ocuparía el centro del mundo, mientras que los demás abarcarían diversos puntos cardinales: madera-este, metal-oeste, fuego-sur y agua-norte. Como la antigüedad china vinculaba espacio con tiempo, los binomios referidos corresponderían a una estación en particular: este con la primavera, sur con el verano, oeste con el otoño y norte con el invierno. La tierra, así, controlaba las cuatro estaciones y era la identificación del ser humano²³⁵ que, a fin de cuentas, había sido

²³⁴ Fuxi había recibido el Diagrama del Río, Hetu, del Cielo, a partir del cual derivó los ocho trigramas del Yijing. Después, el rey-sabio Yu recibió el Luoshu, con el que elaboraría el Hongfan del Shangshu, ordenando wuxing en la secuencia agua-fuego-madera-metal-tierra.

²³⁵ Véase Chungfeng, J., "Yueling tushi yu Zhongguo gudai siwei fangshide tedian jiqi dui kexue zhaxuede yingxiang", *Zhongguo wenhua yu Zhongguo zhaxue*, Shenzhen University, Eastern Publishing House, Beijing, 1986, pp. 128-131. La secuencia agua-fuego-madera-metal-tierra conecta los Cinco Elementos a los Cuadrados Mágicos y a su numerología, contando las cuatro direcciones desde el norte, desde donde el gobernante encara al sur, con la posición terrestre central a cuyos lados se establecen las divisiones binarias opuestas. Cf. al respecto Graham, A.C., *Disputers of the Tao: Philosophical...Op.cit.*, en particular, pp. 340-350. Véase también, Chung, T., "Chinese Cosmogony: Man-Nature Synthesis", *Primal Elements: The Oral Tradition*, *Indira Gandhi National Centre for the Arts*, New Delhi, 1995, pp. 5-10, y Kalinowski, M., *Cosmologie et Divination dans la... Op.cit.*, en particular, pp. 45-46 y ss.

creado de la madre fecunda, la tierra, mezclada con agua, gracias a la artesanal labor de Nüwa. Debemos entender que con wuxing estamos, como ocurre con otras culturas primitivas²³⁶, ante un mecanismo de clasificación primitivo para organizar todas las imágenes, las impresiones, que el mundo exterior provoca en el ser humano, respondiendo a la básica necesidad de ordenar el universo natural y social en un todo unitario. Como sistema de clasificación forma parte del pensamiento mágico que emplea sofisticadas prácticas adivinatorias. El uso en China del número cinco en este sistema está relacionado con la idea de que los números son más emblemas que recursos cuantitativos u ordinales, y por ello se ven como mecanismos clasificatorios. Este número, el cinco, se refiere a un *continuum* espacio-temporal e indica una esfera de la realidad. En este sentido, es reflejo del centro como punto destacado en un espacio cardinalmente orientado en la forma gráfica geométrica de un cuadrado. La noción de centro, de este modo, se vincula con la antigua forma del carácter para cinco, en forma de cruz, un pictograma que indicaba la idea de cruce de caminos²³⁷. El concepto de centralidad acabará siendo retomada por los escritores confucianos en su idea del medio.

Wuxing introduce, podríamos aseverar, el orden en el caos del mundo fenoménico, orientado sobre el modelo espacial terrestre. Su simbolismo del cinco acabó siendo muy evidente en la división Shang en cinco regiones, en la cosmología Sifang y en el hecho de que la capital es el centro del reino y las cuatro regiones exteriores, fang, están orientadas a los puntos cardinales. Recordemos que wuxing establece, espacialmente, un ciclo generativo cuyo orden viene de imponerse sobre los cuatro fang, siguiendo el movimiento del sentido del reloj y añadiendo el centro como el quinto y último elemento:



²³⁶ Sobre los sistemas clasificatorios en tribus primitivas es esencial Lévi-Strauss, C., *El pensamiento... Op.cit.*, en especial, pp. 13-45.

²³⁷ Cf. Yüeh Chai, *Tzu Yuan*, Cishu Chubanshe, Shanghai, 1955, pp. 166-167. Sobre la noción de centro *vid supra*, además, Eliade, M., *Traité d'histoire des religions*, edit. Payot, París, 1980, en concreto, pp. 441-448.

“el este fang es madera, el fang sur es fuego, el fang occidental es metal, el fang norteño es agua y el centro es tierra.”²³⁸

También wuxing termina asociando el temperamento humano a los cambios estacionales y relacionando animales y ciertos dioses de diversos cultos domésticos, conectados con la antigua cosmogonía china, a los elementos y a los orientes. Es Dong Zhongshu, en el siglo II a.n.E., quien establece vínculos entre los sentimientos humanos y las características propias de las estaciones: la primavera es la expresión de la felicidad, el verano, pleno de sol, inclina al hombre hacia el éxtasis y la alegría, mientras que el otoño es creado a partir de la ira humana, en tanto que la pena y la depresión hacen el invierno. El punto álgido del verano, con el sol en plenitud, lo marca una concentración de yang, y el momento más frío y oscuro del invierno lo señala la concentración de yin. Los cinco elementos son concebidos por el taoísmo como cinco dioses estelares en su tradición: el dios estrella madera, llamado Suixing, el de la tierra, de nombre Zhengxing, el dios estelar metal, Taibaixing, el del agua, Chenxing y la deidad estelar del fuego, denominado Yinghuoxing. Además, cuatro animales míticos sobrenaturales, los zhenmushou o ángeles guardianes de los sepulcros, se relacionan con los puntos cardinales y los colores que aparecen asociados a las estaciones y los diferentes elementos. Se trata del dragón verde o azul, el pájaro rojo, el tigre blanco y Xuanwu, de color negro²³⁹. En este sentido, la formación del ejército, con su disposición geométrica cuadrada y sus límites señalados con estandartes, en los que se muestran los animales emblemáticos reseñados, denota acomodación cosmológica y, por ello, de trazas míticas, factor que supone que el éxito militar y el orden del ejército dependen de una correcta relación cosmológica con los Cinco Elementos, de su buen uso y su perfecta comprensión²⁴⁰.

²³⁸ Shuihudi Qimu zhujian Zhengli xiaozu, Rishu A, 83b3-92b3, Wenwu chubanshe, Beijing, 1990, p. 223 y ss.

²³⁹ Ciertos grupos étnicos adoraban divinidades relacionadas con los Cinco Elementos, el sol y la luna, como los Yi, los Bulang o los Bai. Un ejemplo iconográfico, en el que se muestran los animales relacionados con las direcciones, lo encontramos en una teja de la dinastía Han denominada de las Cuatro Deidades, en la que observamos una simbolización microcósmica de una antigua ciudad china con su forma cuadrada y sus orientes respectivos. En ella se detallan el pájaro rojo, el dragón verde, el tigre blanco y la tortuga-serpiente negra al norte. Cf. Wu, N.I., *Chinese and Indian Architecture*, edic. Braziller, Nueva York, 1963, p. 17; Chang, K.C., *Art, Myth, and Ritual. The Path to...Op.cit.*, en específico, p. 21. Véase, abajo, el cuadro que sintetiza las correlaciones que hemos mencionado con anterioridad.

²⁴⁰ La conducta de los soldados y sus líderes se vincula con las peculiaridades estacionales o las singularidades de los elementos. El uso conveniente y hábil de los elementos, la tierra o el fuego, por ejemplo, redundan en beneficio propio y anuncian el carácter habilidoso de los jefes militares, y la

La teoría de wuxing, por consiguiente, implica una estructura sistémica quinaria que reparte el espacio-tiempo global en los diversos planos del Universo, celeste y terrestre, fisiológico y político: en el Cielo, cinco planetas, en la tierra, cinco montes, en el hombre, cinco vísceras elementales, con cinco colores, formas de actuar, obrar, cinco comportamientos, virtudes, sentidos. Esto significa que los Cinco Elementos son movimientos entre Cielo y Tierra, correlaciones que muestran cómo lo humano y sus manifestaciones están ligadas íntimamente a la naturaleza y sus fenómenos, en una relación analógica de simpatía, y no primeros principios esenciales de las cosas o esencias de las sustancias materiales o las formas a través de las que, como afirman los pitagóricos, se presenta la materia. En su papel rector de los acontecimientos humanos y cósmicos, explican los movimientos cambiantes del Universo y señalan el sistema de equilibrio auto-corrector del Cosmos y del cuerpo humano. Entendidos como flujos de energía cósmica en interacción dinámica son aplicables a los diferentes ámbitos de la realidad, por lo que conforman algo semejante a una escolástica que proporciona una explicación total y un entendimiento del Cosmos, repleto de senderos ocultos, misteriosos y de una muy difícil interpretación. Los Cinco Elementos actúan como un proceso que causa tipologías bio-sociales, verificables en los mitos cosmogónicos en los que es trascendida la solidaridad primordial, efectuándose así la disolución como un aspecto del orden natural que afecta y da sentido al hombre individual y social²⁴¹.

El origen filosófico de wuxing surge cuando historiadores, científicos y filósofos observan los Cinco Elementos como un modo de pensar, como una “escuela” teorizante, y le atribuyen, además, un creador individual, concretamente, Zou Yan. La escuela yin-yang jia, naturalista o fenomenalista, es el fundamento para que wuxing fuese entendido

victoria es el resultado evidente de un estable equilibrio entre opuestos, de la armonía de las decisiones y acciones. El uso de la fuerza normal Cheng y extraordinaria qi, interactúan continuamente, como yin y yang, para alcanzar la victoria. Véase al respecto, Sun Tzu, *El arte de la guerra* (trad. Griffith, S.B. y Barrera Parra, J.), edit. Panamericana, 1999, en especial, pp. 134 y 145. Los militares usaron los modelos del Cosmos para crear orden en la batalla a través de la correlación entre los asuntos humanos, aparentemente anárquicos, y el orden cósmico oculto. Estructurando el orden espacial como un ciclo de conquista, wuxing se empleó para estructurar el tiempo como una recesión y aumento de los ciclos cósmicos, mecanismo esencial para que el comandante de las tropas calibrara el tiempo preciso para el éxito militar. A tal efecto, hubo una práctica mágica, denominada Xingde, que representaba un orden de tiempo en la acción militar. Sobre wuxing en los tratados militares con un arte de mando, véase Fu Juyou & Chen Songchang, *Mawangdui Hanmu wenwu*, Hunan chubanshe, Changsha, 1992, pp. 136-137 y ss.; Wang, A., *Cosmology and Political Culture...Op.cit.*, en especial, pp. 86-87. En el cuadro anexo del final del capítulo se sintetizan las correlaciones o cadenas asociativas que hemos mencionado más arriba, mostrando la “imagen” ordenada del mundo.

²⁴¹ Véase Saraswati, B., “Cosmogonic Myths and the Forces of Nature”, Seminar Paper, *Indira Gandhi National Centre for the Arts*, New Delhi, 1992; del mismo autor, “Elements of Nature and the Order of Culture”, Seminar Paper, *Indira Gandhi National Centre for the Arts*, New Delhi, 1995, ambos disponibles en www.ingca.nic.in/ks_41 (en línea).

como ciclos móviles de energía cósmica eternamente renovable. La cosmología, como un sistema ordenado, se basaba en una lógica numérica, que funcionaba emblemáticamente, y como modo clasificatorio de la vida natural y humana; con ello, se quería priorizar la idea de la cosmología como un desarrollo lógico de principios estructurales de simetría y centralidad. En wuxing parece clara esta teoría, puesto que su origen “estructural” se basa en la numerología del cuadrado mágico²⁴². A pesar de la validez general de la teorización de Granet, el sinólogo francés deja de lado el desarrollo histórico, algunos de cuyos hechos son decisivos en la evolución cosmológica china. La cosmología de wuxing se despliega desde un esquema estructural universal mítico de oposiciones binarias, pero además de su estructura simétrico-centralista, sufre una evolución histórica significativa: antes de mediados del siglo III a.n.E., la cosmología correlativa sólo prevalecía en la protociencia y los filósofos no la seguían, pero con Zou Yan se integró el concepto de Cinco Fases a la teoría política, lo que conllevó que los filósofos Han sistematizaran la cosmología con claros propósitos políticos²⁴³. Esto significa que la cosmología y la política co-evolucionan interrelacionándose en su desarrollo histórico, y que wuxing acabó siendo un desenlace elaborado y teorizante del mítico Sifang. De este modo, wuxing acabó siendo una unidad estructural y de eventos, conceptos y actos, una unidad de continuidad y transformación, un proceso de cambio político-cultural que puede interpretarse a partir de disputas, conflictos y eventos propiamente históricos. El imperio chino fue construido por el discurso cosmológico y, a la vez, construyó la

²⁴² Marcel Granet fue quien mejor dibujó la idea de los Cinco Elementos como un sistema clasificatorio de la ordenación del año a través de su ciclo estacional, constituyendo un total, pues a ellos se ligan emblemas numéricos y espacios y tiempos concretos, estableciéndose una combinación de equivalencias. Con valores numéricos del uno al cuatro, dejando aparte el cinco como emblema del centro, la suma es igual a diez, equivalente a Uno, la Unidad. Asociándoseles seis, siete, ocho y nueve (con el cinco, la tierra), la suma es treinta, divisor de 360, equivalente al ciclo anual. Los números, al representar categorías concretas, hacen regulable e inteligible el Universo y dan una imagen del mismo. Véase Granet, M., *El pensamiento...Op.cit.*, en específico, pp. 115-116 y ss.; Major, J.S., “The Five Phases Magic Squares, and...” *Op.cit.*, en Rosemont, H.Jr. (edit.), *Exploration in Early Chinese...Op. cit.*, sobre todo, pp. 133-166. En algunos textos, los Elementos se dividen en impares-yin (3), y de valor impar (5, 7 y 9), tierra, fuego y metal, y pares-yang (2), de valor par (6 y 8), agua y madera, hecho que pudiera referirse a la inversión de atributos del intercambio o interrelación del yin y yang (Fuxi y Nüwa), como relación hierogámica que pretende, en cualquier caso, evidenciar el valor global que representan los Elementos.

²⁴³ Véase Graham, A.C., *Yin-Yang and the Nature of...Op.cit.*, en específico, pp. 16-93. Acerca de las prioridades institucionales o filosóficas en torno a la relación entre sistema político y cosmología, véase Wang, A., *Cosmology and Political Culture...Op.cit.*, en especial, p. 9 y ss. Con el valor político de wuxing se justificaba la conquista de una dinastía sobre otra, estableciéndose con ello una interpretación moral y de tono filosófico a un pensamiento de estructura mítica previo. La evidencia más antigua de wuxing como virtudes morales se ha encontrado en un manuscrito en la tumba número 3 de Mawangdui, de entre 206 y 195 a.n.E. Véase al respecto, Pu, Pang, “Mawangdui boshu jiekai le Si Meng Wuxing zhi mi”, *Mawangdui Hanmu yanjiu*, edic. Hunansheng bowuguan changsha, 1981, pp. 119-132.

cosmología, siendo así ésta interpretable y aplicable, en especial como justificación de autoridad. Con este sistema, el emperador será el agente responsable del orden o el desorden en el Universo y en la sociedad humana.

En época de los Reinos Combatientes la jerarquía social basada en el linaje del clan real fue reemplazada por grupos de pequeños estados territoriales administrados por funcionarios civiles. Los nuevos vínculos sociales ahora se basan en convenios de sangre y las relaciones políticas no son de parentesco. Es por ello que se pasa del poder político hereditario del rey, sancionado por la adoración a los antepasados, a un gobierno dominado por una cosmología que relaciona la soberanía al Cielo a través de vínculos ético-morales. Wuxing, como discurso cosmológico y sistema simbólico que representa el orden cósmico, y a través del cual piensan intelectuales y gente común, sancionará este nuevo orden institucional. Esto significa que con los Cinco Elementos la cosmología correlativa no la monopoliza el soberano sino que es reproducida por los nuevos grupos políticos emergentes, tanto expertos religiosos, ministros, como oficiales burocráticos, militares y élites culturales, quienes la usarán como discurso para sus argumentos políticos, como fuente de autoridad de diversas actividades y como guía de sus prácticas cotidianas. Tal despliegue trae otra consecuencia: el centro sagrado se reconvierte en un sistema dinámico de fases interactivas generadoras que simbolizan la competición por el poder entre varios²⁴⁴. En las conexiones directas entre Cielo y Hombre no actúa ahora sólo el rey; surgen múltiples categorías correlativas basadas en pares, tríadas, grupos de cuatro o cinco, que sintetizan la cosmología discursiva de debate entre varias fuerzas políticas y ordenan la vida diaria del común de la gente.

A través de diversas prácticas mánticas la cosmología correlativa se expandió entre la población común durante el período de los Reinos Combatientes, convirtiéndose en un fenómeno cultural corriente. Los almanaques (rishu) y textos calendáricos, que actuaban como guías prácticas para la consulta administrativa y en los que los pronósticos solían aparecer en días divididos en cinco períodos temporales, se dirigían a oficiales locales pero también a granjeros, artesanos, comerciantes, y prescribían un elevado rango de las

²⁴⁴ Al respecto es interesante Yates, R.D.S., "Body, Space, Time and Bureaucracy: Boundary Creation and Control Mechanisms in Early China", en Hay, J. (edit.), *Boundaries in China*, Reaktion Books, 1994, pp. 56-80, en específico, pp. 56-57. Los astrólogos y adivinadores de la corte usaron este sistema para explicar las relaciones de poder cambiantes entre estados:

"Zhen pertenece al agua. El fuego es antagónico al agua y está bajo la regulación de Zhu. Ahora el fuego (la estrella llamada Huo o Gran Fuego), ha aparecido y encendió este fuego en Zhen, indicando la expulsión de Zhu y el establecimiento de Zhen. Los antagonistas son gobernados por el número cinco y por ello digo en cinco años...". Zuo Zhuan, Zhao 9, Kong Yingda, Chunqiu Zuo Zhuan zhenyi, en Shisanjing zhushu, vol. 2, edic. Ruan Yuan, Zhonghua shuju, Beijing, 1980.

actividades diarias de estos grupos profesionales²⁴⁵. De este modo, el éxito o no de las actividades cotidianas, así como el destino individual, era determinado por los órdenes espacio-temporales del movimiento cósmico. Wuxing, con sus numerosas correlaciones (días, meses, estaciones, direcciones, colores, animales, espíritus, enfermedades, notas musicales, etc.), se expande, por lo tanto, social y territorialmente.

Con las Cinco Fases, combinadas con yin-yang, se modificó el concepto de centralidad, reemplazándose ese centro sacro, mítico y eterno, y sus cuatro fang subordinados, por ciclos de Cinco Fases donde energías cósmicas interactúan y se transforman constantemente. De esta manera, el modelo por el que el conocimiento divino y el poder político se combinaban en el centro fue sustituido por la correlación directa Cielo-Hombre; Sifang, como cuatro direcciones cardinales se agrupó con el centro para conformar unidades espaciales, cinco, correlativas a los cinco xing-elementos, que interactúan sin descanso en ciclos de conquista o superación mutua y de generación o encuentro en producción mutua. Ahora el tiempo y su ordenamiento se separan del culto ancestral del clan principal y se manifiesta como medida del modelo cósmico universal. Con Wuxing, por consiguiente, los chinos de la antigüedad desvelaron los secretos matemáticos del cosmos y su simetría, haciendo que la interacción y el cambio reemplazaran a la centralidad y la jerarquía como propiedades esenciales espacio-temporales, y transformando la “eternidad” y permanencia cosmológicas desde el centro cósmico-político al cambio y los modelos de cambio²⁴⁶. No obstante, el centro seguiría cumpliendo un rol sagrado vinculado a la tierra y al número cinco, recuperando su superioridad indiscutible en el período imperial, fruto de la ideología del imperio centralizado Han²⁴⁷. Con este sistema correlativo la conexión entre lo divino y humano

²⁴⁵ Véase Mu-chou, Pao, *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*, State University Press, Albany, 1998, en concreto, p. 95 y ss.

²⁴⁶ Véase Graham, A.C., *Disputers of the Tao: Philosophical... Op.cit.*, en específico, pp. 348-350. El centro, punto de origen de partida y de regreso, implica la totalidad, la realidad absoluta y la integridad, así como el origen de toda existencia. Como intersección del macro y microcosmos es la base del orden cósmico. El movimiento desde él hacia la circunferencia representa el viaje hacia la manifestación y la multiplicidad. Es, al tiempo, el punto de expansión y contracción en el paso de la multiplicidad a la recuperación de la unidad, la armonía, por lo que es fácilmente vinculable al tao “generador”. Sus símbolos esenciales, como se ha visto, son, entre otros, el pilar, la montaña, el árbol y la espiral. Véase, al respecto, Cooper, J.C., *Diccionario de...Op.cit.*, fundamentalmente, p. 46; Eliade, M., *Lo sagrado y lo...Op.cit.*, en concreto, pp. 37-42 y ss.

²⁴⁷ En el Guanzi, capítulo 8, texto de teoría política de Guan Zhong del estado de Qi, en el período de los Reinos Combatientes, las correlaciones mayores se estructuran en cuatro direcciones y el centro, factor que implica la permanencia de los míticos sistemas arcaicos céntricos. Tal situación es también palpable en los capítulos tres y cinco del clásico Huainanzi. Al igual que en China, los mayas consideraban el mundo formado por la organización de los cuatro puntos cardinales y la quinta dirección que apuntaba al centro. Puede revisarse al respecto, Richett, W.A. (trad.), *Guanzi: Political, Economic and Philosophical*

se hace sin la intervención mediadora de los ancestros reales. La correlación directa entre Cielo-Hombre redefine, lógicamente, el tipo de gobernante posterior a los Zhou occidentales, un mandatario cuyas acciones y emociones deben estar acordes con el orden cósmico y cuyo cuerpo debe ser expresión del modelo cósmico que regula el orden natural y social. El monarca, como el sabio-rey filósofo, imita el modelo universal en sus actos, regulando, a través del esquema cósmico, la energía cósmica en su cuerpo. Su poder es la manifestación del fluido movimiento universal, y por eso, su posición está sometida a cambios constantes. A través del discurso cosmológico el ritual adquiere ahora la función de mantener el orden y las relaciones jerárquicas en el mundo humano, expresando las emociones que forman parte de la energía cósmica qi. En cualquier caso, wuxing debe contemplarse, quizá, más que como una ortodoxia homogénea, legitimadora del férreo orden político existente, como una cosmología dialéctica entre las diversas y variadas fuerzas sociales en competencia o conflicto.

Como ya hemos insinuado, en época Qin y Han, los ciclos de wuxing se emplearon para explicar la sucesión dinástica, en base a la rotación de los Cinco Poderes de Zou Yan, cuyo fundamento claro son los principios morales, confucianos. La cosmología wuxing, con la ética confuciana, procuró confinar el poder político dentro de límites éticos, procurando una autoridad moral a la cosmología, de manera que el gobierno no se basase en la ambición personal de un individuo sino que se instalase siguiendo la potestad moral del Cielo y el destino cósmico. Esta retórica era, lógicamente, un mecanismo para limitar, constreñir, el poder político de reyes autoritarios, empeño que no funcionó, sin embargo, con Shi Huangdi. Se trataba, pues, de imponer la autoridad divina sobre el poder político humano.

En época Han, wuxing sirvió como discurso en las polémicas entre autoridades de Estado, de poder político justificado por la fuerza, e intelectuales, de “poder cultural”, derivado de su conocimiento de la antigüedad y de los textos arcaicos, y partidarios de un poder moral del gobernante, frente a la negativa de los primeros a someterse a la autoridad de lo divino, de la antigüedad y de la tradición mítico-religiosa. Algunos eruditos reformistas, caso de Lu Jia, creyeron necesario que el ciclo de wuxing fuese generador y, así, justificador de la soberanía, que dependería del Cielo como conciencia moral última. En época del emperador Guangwu, en el siglo I, esta corriente moralizante se impone de modo absoluto a través del sistema Santong o Tres Unidades,

Essays from Early China, Princeton University Press, Princeton, 1985, *passim*; Major, J.S., *Heaven and Earth in Early Han Thought, Chapters Three...Op.cit.*, fundamentalmente, pp. 25-26 y ss.

creado por Dong Zhongshu, sistema cíclico de tres colores, cada uno con un estilo de gobierno, calendario y conjunto de instituciones, que acabó cambiando el fundamento de la soberanía imperial de la fuerza a la moral y la virtud²⁴⁸. Esto es, ni más ni menos, que el inicio de la completa confucianización mítico-cosmológica; es la conversión de wuxing, de un orden mecánico y de destino, en uno de conciencia moral. Dos miembros de una familia de eruditos oficiales, vinculados a la familia imperial, Liu Xiang y Liu Xin, fueron quienes teorizaron esta transformación del wuxing mecánico de conquista a una cosmología moral de generación y nutrición, teoría adaptada, finalmente, en el wuxing zhi de Ban Gu²⁴⁹.

Este wuxing moralizado aparece estéticamente representado en algunas construcciones funerarias y en palacios reales. Simbólicamente está presente en la hipotética reconstrucción del complejo ritual del Bi yong o Ming Tang por parte del usurpador Wang Mang a comienzos de la primera centuria de nuestra era. El modelo se repite en las tumbas reales Shang en forma de ya²⁵⁰, cruz inserta en la imagen gráfica de un “cuadrado”, cuyo ocupante ahora es el emperador mismo más que el ancestro real, puesto que la comunicación con lo divino no depende, en época Han, de los vínculos de sangre con los antepasados, sino de las valiosas cualidades morales de la figura humana ejemplar que es el rey. La sala de las Cinco Fases en el Ming Tang será, en este sentido, el microcosmos del cuerpo del soberano sometido a la autoridad última del Cielo y mediador entre éste y la tierra. Ming Tang, en el centro geográfico de la ciudad capital, centro, a su vez, de todo el reino, es el lugar donde el rey ejercerá de eje, cual *axis*

²⁴⁸ Véase Hanshu buzhu, 21A, p. 25a y 56, p. 15a, Wang Xianqian (edit.), edit. Zhonghua shuju, Beijing, 1983.

²⁴⁹ Los teóricos Han fijaron la moralidad interna y la conducta corporal del gobernante como los agentes responsables del orden o desorden humano y cósmico. Si el gobernante fracasa en sus deberes pierde su presidencia sobre el centro y no puede ordenar y establecer las Diez Mil Cosas. Vemos aquí cómo un lenguaje mítico y filosófico se vinculan en una figura, la del emperador, que es una personificación de un Tao inmanente, actuante como esencia, presente en todo, lo que lo hace más comprensible y menos frustrante que la visión inalcanzable de su imagen iniciática, unitaria y vacía, “mítico-maternal”. Esto sería como buscar a Dios en cada persona y sus actitudes, y no en una entidad o idea poco manejable e inalcanzable. Poder mítico-simbólico, autoridad moral y dominio político, quedan, por consiguiente, irremediabilmente unidos entre sí.

²⁵⁰ Sobre el complejo ritual construido por Wang Mang, véase Zhongshu, Wang, *Han Civilization*, Yale University Press, New Haven, 1982, p. 25, figura 30, y Wang, A., *Cosmology and Political Culture...Op.cit.*, en especial, p. 170, figura 4.1. Acerca del cementerio real de la dinastía Shang en Houjiazhuang, Xibeigang, Anyang, véase Zhongguo Shehui Kexueyuan Kaogu Yanjiusuo, Xiaotun nandi jiagu, Zhonghua Shuju, Beijing, 1980, fig. 60 (Wenwu chubanshe, 1984, p. 231, figura 61); de nuevo Wang, A., *Cosmology and Political Culture...Op. Cit.*, p. 49; Allan, S., *The Shape of the Turtle: ...Op.cit.*, en especial, pp. 7, 9 y 62-66, además de p. 14 para las pequeñas inscripciones en bronce con el símbolo cruciforme ya.

mundi mediador, de conexión entre arriba y abajo, los poderes humanos y divinos, las esferas celestial y terrenal.

La emergencia de fuerzas políticas nuevas en el significativo período de transición desde época Shang y Zhou, a la etapa imperial, dinamizó, en definitiva, las cosmologías correlativas, que recogían relaciones variadas de estos períodos de cambio e inestabilidad. Wuxing le confirió movimiento, dinamicidad circularizante, al estático Sifang, aunque sin anular nunca la idea de centro, representando, en su camino evolutivo, un orden físico, ético-moral, que sirvió como poderosa ideología de estado y como una cosmología popular de la vida cotidiana, abarcando, por lo tanto, la búsqueda de significado y sentido en muy amplios ámbitos de las realidades chinas de la antigüedad. La idea de las Cinco Fases, en definitiva, aplicada a los ritmos o distinciones del mundo natural, quiso ser una elaborada respuesta filosófica a la búsqueda de la permanencia en un mundo esencialmente volátil, cambiante, inestable, aunque acabó siendo un sofisticado método de jerarquía de diversos objetos y categorías.

Conclusiones

La antigua concepción china de un Universo ordenado en el que todo se armoniza en relaciones interconectadas y jerarquizadas, tiene su reflejo en el pensamiento chino. La naturaleza se caracteriza por incesantes y regulares cambios que conforman ritmos, modelos y ciclos auto-perpetuantes, de modo que la vida individual, familiar y social se reflejaba en esa armonía. La propia realidad era experimentada en los modelos y armonías de la naturaleza y la vida. Bajo esta perspectiva, el Universo era un estado en el que seres humanos, poderes sobrenaturales impersonales y seres sobrenaturales, interactuaban en un continuo drama de vida y muerte, éxito y fracaso.

El proceso cosmogónico responde a modelos desplegados de un modo genealógico y de parentesco, que se inician desde la acción del gigante originario o la pareja primordial, siguiendo por las divinidades, héroes y ancestros clánicos, hasta el modo de actuar de gobernantes idealizados, encargados de ordenar el mundo, dividiendo y categorizando todo, para, de este modo, poder controlar y hacer efectivo el dominio del poder socio-político. Por mediación de diferentes símbolos se percibe míticamente el acto creativo y sus consecuencias gracias a las diferentes teogonías y genealogías heroicas, y también se percibe desde un punto de vista filosófico en virtud de metafísicas que expresan el sentido descendente desde la unidad hasta la multiplicidad, pero con una esperanza de retorno a esa unidad perdida. En el sendero que surge se produce la fracturación originaria, la pérdida de la unidad armónica y equilibrante. A partir de ese instante debe ser el héroe, el rey-sabio, quien se encargue de ordenar el mundo creado. Este proceso es sistematizado, de modo abstracto, en la metafísica taoísta clásica, filosófica, de Laozi y Zhuangzi, así como en la primera filosofía griega, como el caso de Demócrito, de la cosmogonía de Alcman o de Pitágoras. Aunque desde la perspectiva confuciana, la historia y la génesis del mundo se inician desde el instante del comienzo del hombre y de su cultura, de modo que el conocimiento depende de los orígenes históricos y civilizadores, para las corrientes taoístas la visión histórica de la realidad sólo es una consecuencia artificiosa de unos orígenes pre-cósmicos y pre-humanos, profundamente míticos, de modo que la historia humana es una normal continuación de una historia de vida antigua y mítico-simbólica, que es la "creación", cuya imagen se vincula al tema del caos (hundun), y al dao cosmogónico del Laozi o el Zhuangzi.

La presencia activa de leyes naturales universales como un factor ordenador, equilibrante y armónico es un referente mítico en el que es habitual la subordinación del individuo (microcosmos) al rigorismo macrocósmico. En China, estas leyes naturales se particularizaron como entidades individualizadas y abstractas, como dao, o como diversas personificaciones antropomorfizadas que reflejaban el eje social del orden cósmico. La posterior tendencia moralizadora de la cosmología, sistematizada en época del Imperio Han, supuso contemplar que los principios morales del hombre eran los principios metafísicos del Cosmos y, por consiguiente, que el Universo era un todo orgánico que descansaba en una armonía equilibrante pre-establecida, un equilibrio cósmico que daba lugar a la organización de correspondencias, asociaciones y resonancias entre aspectos, en apariencia, distintos e irrelacionables, pero con una serie de afinidades subyacentes en la realidad. Tales correspondencias ocurrían por la dinámica operatividad yin-yang y porque los fenómenos de la naturaleza se corresponden a la presencia y acción de números escondidos, lo que implica que el espacio, subdividido en cuatro regiones, impone al tiempo un ritmo quinario, que permite la organización de la extensión del territorio en cinco cuadrados encajados, espacios jerarquizados, cultivados, ordenados y distinguidos por su cohesión.

La cosmología arcaica china simboliza un ideal metafísico que suele relacionarse estrechamente con las necesidades humanas espirituales y también prácticas. En su estructura de armazón de concepciones y relaciones, se conforma y actúa como un sistema de correlaciones que se fundamenta en parejas interrelacionadas, en grupos de cuatro, en formaciones en quintetos, en virtud de las Cinco Fases o Wuxing, en octetos, y en asociaciones de nueve objetos o situaciones y, por todo ello, se configura como un mecanismo ordenado y ordenador de correspondencias vinculantes entre diferentes dominios de la realidad universal, haciendo correlativas normas humanas, parte del cuerpo humano, sus comportamientos, aspectos morales, el orden socio-político y económico, así como los cambios históricos con categorías cósmicas precisas, como el tiempo, el espacio, la ciclicidad estacional, los diversos fenómenos de la naturaleza o los astros, en una suerte de antropocosmología. La imbricación entre la política y la cosmología, a partir de un mecanismo conceptual y de comprensión del Universo como un sistema ordenado, es un principio esencial del orden político chino, de construcción mutua, una eficaz unión de política y doctrina. La precisa actuación de demiurgos y artífices en los relatos míticos, cuya actividad primordial es organizar y construir el engranaje del Cosmos, propicia que el trabajo organizativo y ordenador, desempeñado

por estos sabios y reyes míticos arcaicos, suponga una orientación de las estructuras humanas y armonizarlas con los poderes divinos y cósmicos, factor que sirve de ejemplo a los hombres para intentar controlar el Universo. Esta situación implica que la esfera cósmica y los fenómenos de la naturaleza están bajo la supervisión de entidades divinas y heroicas mitológicas, que la espontaneidad cósmica solapa dicha participación, en especial en los trabajos especulativos daoístas Laozi y Zhuangzi, y que lo mítico-simbólico nunca se escindió del arcaico pensamiento chino. La cosmología correlativa, racional y con un ordenamiento inclusivo y de corte trascendente, que clasifica ordenadamente la realidad existente de manera sintético-analógica, y no precisamente de modo analítico, en especial bajo la ortodoxia oficial confuciana, nunca elimina las visiones teísticas, de los espíritus propios de la naturaleza, de los grandes “héroes” civilizadores e inventores, lo cual conlleva un vínculo entre lo numinoso y lo humano.

La cosmogonía china, eminentemente monística, contiene una contraposición y, a la par, una continuidad, entre lo divino y lo humano, Cielo y Tierra, si bien manteniendo siempre la separación entre ambas esferas para que el orden y la armonía se mantengan indefinidamente. La cosmología correlativa argumenta una total consustancialidad de todo lo existente, porque cada cosa del mundo emerge de la Unidad indivisa primordial. Con la formalización imperial, eufemísticamente tilda de “Imperio Celestial”, el carácter monístico cosmológico lo encarna el emperador, sobre todo a través de acciones sacrificiales, para dominar el territorio unificado. Claro que dicho universo de modelos naturales convive con otro poblado por humanos teomórficos, dioses y “héroes” antropomorfos, seres híbridos zoomorfos, personajes de vida mitológica que, como Yao, Shun, Huangdi, Fuxi, Nüwa o Shennong, son los que 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, humanizando, de esta manera, los procesos abstractos contenidos en la filosofía.

Íntimamente relacionado con las funciones y carácter de los grandes héroes culturales y divinidades presentes en los mitos encontramos el primordial concepto dao. Este conocido vocablo, quizá el más relevante de todo el pensamiento chino, se relaciona, en origen, a una expresión mágico-religiosa que comunicaba cielo y tierra, y la esfera divina-sacra con el ámbito humano-terrenal. Más tarde, se asocia, de un manera conceptual y abstracta, con la expresión de un origen cósmico en las obras daoístas de corte filosófico, sin dejar de recordar temáticas y motivos mítico-cosmogónicos

tradicionales. Una de las ideas subyacentes del dao, como proceso cósmico creativo transformador, se imbrica con la imaginería de la rueda del ceramista, tema mitológico habitual, en virtud del movimiento del agua que fluye o del movimiento circular de la rueda, factor del que se infiere, simbólicamente, un punto de partida inicial, prístino y fundacional, al que se retorna. En su papel unitario, dao es considerado el “centro” que ordena y que canaliza las cuatro estaciones, haciendo emanar nociones mitológicas muy arcaicas, presentes en el accionar de los soberanos que habitan un reino central y cuya fuerza espiritual, dao, se transforma con la finalidad de ordenar el Universo. Los textos, principalmente daoístas, interpretaron dao como el principio del ordenamiento natural y de la armonía general. Laozi, en especial, lo empleó como orden metafísico, como en Yijing, en donde abarca yin y yang y coordina su alternancia dinámica generadora de vida, confiriéndole, por consiguiente, un valor, ontológico, pues desde él se entiende el devenir del mundo fenoménico. Sin embargo, algunos pensadores actuales creen que el carácter cósmico y metafísico de dao debe reducirse a una práctica de auto-cultivo, un estado mental hipostizado por parte de los que lo experimentan.²⁵¹ En cualquier caso, tanto en textos daoístas como confucianos, se vislumbra como un poder que regula, eficaz y emblemático de la totalidad, que expresa el ordenamiento que controla las realidades aparentes. Así entendido como fuerza indefinida, suele ser evocado míticamente en estrecha relación con el Emperador Amarillo.

El curso, una de sus siempre escasas traducciones con sentido pleno, contiene prestigio y autoridad eficaces, ideales que se explican desde una imagen de pivote y circulación, ilustración mítica asociada con el árbol solar, con la morera hueca (Fusang), con el *axis mundi*. En Laozi dao se comporta como una entidad primordial y eterna, anterior a cualquier cosa y principio de todo, un concepto abstracto que ha evolucionado del dios o ancestro primordial Shangdi, de época Shang, y que podría asociarse al soplo vital. Laozi, quizá, sustituyó a una suerte de dios personal activo arcaico por un espíritu absoluto, cuya funcionalidad generadora respondería a una auto-prolongación evolutiva y no tanto a una creación en el sentido más ordinario y habitual de la palabra.

Los principales personajes míticos, agentes de un sinfín de narraciones y cultos, en especial aquellos que ejercen de soberanos de reinos o estados, como representantes del

²⁵¹ Así mismo, la supuesta existencia de varios “dao” supondría que es erróneo reducirlo a uno solo como verdadero, como principio único. Al respecto de esta peculiar y, bastante pintoresca, visión de dao proliferando por el pensamiento chino antiguo, debe revisarse Hansen, Ch., *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1992, en particular, pp. 267-268, y LaFargue, M., *Tao and method: A reasoned approach to the Tao Te Ching*, State University of New York Press, Albany, 1994, en específico, p. 177 y 257-258.

ideal modélico estándar de monarcas sabios, obtienen su fuerza y prestigio de dao, que se convierte en una especie de patrimonio necesario para ordenar y controlar el mundo. En este sentido, dao es la sublimación de la eficacia y del orden que consiguen los héroes culturales, si bien desde la óptica del pensamiento daoísta ello suponga la imprescindible no intervención en relación al imperante fluir natural de las cosas, que nunca debe ser perturbado, modificado o alterado. Una persistente estabilidad, además de las características de perpetuidad y quietud, son sus atributos esenciales, factores que convierten su actuación semejante a la de una divinidad suprema, única, absoluta, prácticamente celestial, cuya perpetuidad implica inmensidad, en donde se recoge todo el Cosmos en potencia, es decir, el Cielo, la Tierra y todos los seres. En el desempeño de este papel es una deidad sabia, porque corresponde al confuciano supremo criterio de moralidad. La idea de un absoluto impersonal es un concepto muy arcaico, particularmente claro en poblaciones neolíticas e, incluso, paleolíticas, donde estaría íntimamente asociado, en ciertas ocasiones, con divinidades femeninas personificadas, ulteriormente convertidas en hombres, y establecidas como abstracciones que no han perdido varias de las cualidades que podemos definir como humanizantes. Tal es así, que en la especulación filosófica de Zhuangzi, dao adquiere atributos humanos de índole personal en el momento en que aquel lo define como Pastor, Maestro y Señor. Equiparado con la Gran Igualdad o Datong, es decir, un tiempo mítico paradisíaco, el curso responde, muy plausiblemente, a una cultura neolítica más o menos idealizada, agraria y comunitaria, presuntamente igualitaria, anterior a la invención del recurso administrativo y económico de la escritura, de las técnicas artesanales de la metalurgia y del surgimiento de la civilización urbana organizada. El mecanismo de retorno a la madre-dao sería, en cierto sentido simbólico, un regreso a una sociedad idealizada, aquella de la comuna primitiva, fundamentada en la agricultura como actividad socio-económica y cultural acorde al estadio de neolitización. La unidad originaria que representaría dao es remarcada como una sociedad en la que impera la igualdad social, en donde todo es, presuntamente, equitativo y estable y, por consiguiente, eficiente²⁵². Además, el aspecto creativo-generativo de dao, sugerido en el Daodejing, Zhuangzi e, incluso en el Huainanzi, podría clasificarse, sin mayores inconvenientes, en la tipología temática y estructural de la mitología del caos o del huevo cósmico, en el que la creación se encuentra auto-contenida, y es, a la par, auto-generada, a partir de un

²⁵² La duda, muy razonable, estriba en la presencia segura de esa igualdad social en las sociedades clánicas o tribales más primitivas, pues su funcionamiento era orgánico.

concepto embriológico, verdaderamente orgánico de nacimiento. A tal sugestiva evocación mítica del caos se adosa la pertinaz tarea del sabio-regente que, al encarnar y practicar el curso, representa el retorno al paraíso, a la Unidad Primordial, en un viaje de tenor místico.

Por otra parte, la visión de dao como ancestro y progenitor, como personificación mitológica asociada íntimamente a Shangdi o Huangdi, podría revelarse como un ancestro pre-cósmico sin forma o como el prototipo estándar e ideal de un héroe cultural de rasgos y comportamiento humanos. Es en el Laozi donde, además de la cosmovisión especulativa del Yijing o Libro de las Mutaciones, mejor observamos cómo el establecimiento de los orígenes se acerca notablemente a la mitología, porque aquí Cielo-Tierra son Padre y Madre de las criaturas, el Uno una designación abstracta del Caos informe e indiferenciado, en tanto que las alusiones numéricas, concretamente del uno al tres, responden a una lógica mitológica de resolución en términos estructuralistas²⁵³.

En la cosmovisión filosófica china daoísta es habitual que la interioridad de la naturaleza se personifique en la figura antropomorfa femenina de la Madre, hecho que alude, evocativamente, a un mito matriarcal arcaico que remite a la cueva paleolítica y a su simbología sexual femenina, así como al subsiguiente laberinto neolítico. En su visión maternal, dao es origen originado, una mitificación de la naturaleza integrada en una cosmovisión holista en la que aquello pasivo se activa. De este modo, encarnando un elemento femenino de fecundidad cósmica, y entendido éste como una fuerza organizadora y generadora muy presente en todas las cosas o seres vivos, dao se identifica, particularmente, con la Gran Madre cósmica, principio primero del Cosmos, con unos atributos y una función cosmogónica desplegada, en variadas ocasiones, de forma genealógica. Este planteamiento mítico-simbólico subraya su aspecto y tendencia femenina y, en consecuencia, débil y pasiva, frente a la fuerza y el poderío activo de lo masculino y patriarcal. Aunque no es fácil, ni tampoco preciso, demostrar la universalidad del papel de la diosa entre los pueblos de China, podemos resaltar que en todos los grupos étnicos minoritarios las divinidades femeninas han desempeñado un rol relevante en su universo mental, hecho que implica, por sí mismo, un apego o ligazón a la naturaleza y la factible presencia de una figura “arquetípica” plena de sentidos y

²⁵³ Sobre todo esto puede revisarse el estupendo y monumental estudio, ya varias veces citado anteriormente, de J. Needham, *Science and Civilization... Op.cit.*, en especial el vol. II, en las páginas 78-81 y ss.

símbolos femeninos.²⁵⁴ En definitiva, pensamos que dao puede incluirse, originariamente, en el mito creador matriarcal, que funciona como urdimbre frente a la estructura racional, según la cual el hombre se encuentra inmiscuido en lo numinal. Dicho mito creador “romántico”, oral y creado y, por lo tanto, no producido, será finalmente remplazado por aquel otro procreador o productor, escrito, patriarcal e ilustrado, ofreciendo un puente continuador desde el pensamiento mítico trascendente a otro postmítico inmanente²⁵⁵, presente bajo el sustrato de la racionalidad funcional.

En relación directa con el concepto dao y sus valencias semánticas y de sentido, se sitúa yin-yang y la cosmología Wuxing, de los Cinco Elementos, Fases o Agentes. Yin y yang, al igual que los Cinco Agentes, representa una visión dinámica del cambio y transformación cosmológica, y señala cómo el Universo, y todas las manifestaciones en él contenidas, no necesitan imperiosamente ninguna fuerza primaria o ser divino alguno para que se muevan. Yin, esencia femenina, es, cosmológicamente, el caos de lo oscuro, desde donde nace la luz de la creación. Por ello, para varias escuelas de pensamiento precede al yang como un elemento eternamente creativo (y femenino), del cual emerge yang. En el ser humano es, en este sentido, instinto, emoción e intuición. Como fuerzas creativas ambas representan la interrelación entre lo físico y lo espiritual, emoción e intelecto²⁵⁶. Sólo cuando se trasciende la dualidad puede conocerse la verdadera perspectiva de la realidad.

La presencia y dinamismo de parejas de opuestos complementarios son factores esenciales en el instante en que el ser humano comienza su pensamiento e inicia la construcción de la cultura de la humanidad. Todo esfuerzo realizado con la intención de

²⁵⁴ Bien es cierto, no obstante, que desde época Shang, y a pesar del énfasis sobre la agricultura y la fertilidad, no aparecen feminizadas las deidades de la tierra en la mitología china. En cualquier caso, el dominio femenino pudiera significar aquel de la naturaleza frente a la civilización, “masculina”. La progresiva pérdida de preeminencia sexual de las mujeres habría sido un indicio de la pérdida de su dominio y de su simbología inherente, sólo oculta tras los mitos patriarcales productivos. Véase al respecto, Ceino Arcones, P., *Leyendas de la diosa madre (y otros mitos de diosas y mujeres de los pueblos de China)*, Miraguano edic., Madrid, 2007, en especial, pp. 29 y 250.

²⁵⁵ En referencia a este paso de lo matriarcal a lo patriarcal, contando, de paso, con un elemento mediador fraternal de índole religioso y humano, es imprescindible Ortiz-Osés, A., *Antropología hermenéutica...Op.cit.*, pp. 30-35 y ss.; del mismo autor, *Cuestiones fronterizas. Una filosofía simbólica*, edit. Antrhops, Barcelona, 1999, sobre todo en pp. 164-165 y ss., y Bachofen, J.J., *Mitología...Op.cit.*, en especial, pp. 25-32.

²⁵⁶ Así pues, yin y yang representan una jerarquía cósmica de desigualdad balanceada y dinámica, fundamentada en la alternancia diaria y anual, por ende, natural. Véase al respecto, Cooper, J.C., *Taoism: The Way of the mystic*, Crucible edit., Wellingborough, Northamptonshire, 1990, en especial, pp. 40-42; del mismo autor, *Yin and Yang: The Taoist harmony of opposites*, The Aquarian Press, Wellingborough, Northamptonshire, 1981, en concreto, pp. 16-17 y ss; Bodde, D., *Essays on Chinese...Op.cit.*, sobre todo, p. 279, y Fowler, J. & Fowler, M., *Chinese Religions. Beliefs and Practices*, Sussex Academic Press, Portland, 2008, en particular, pp. 51-56.

neutralizar la oposición dará pie al surgimiento de otras distinciones bipolares que reproducirán, y harán prácticamente eternas aquella inicial, que es la que corresponde a la realidad del ser, que confiere sentido a sus gestos y a su desarrollo vital y propicia la inserción humana en el mundo natural y social, y a la del no-ser, que señala que el hombre anteriormente no existía y que, además, no siempre permanecerá habitando este mundo.

El modelo mental mítico que esta polaridad propició parece ser un mecanismo transcultural originario, presente en varias civilizaciones antiguas, que en China se personificó en el yin y el yang. Si bien los pensadores chinos de la antigüedad creyeron que el Cosmos actuaba como una entidad viva y activa, también comprendieron que siempre se encontraba en perpetuo desarrollo, y que todas las cosas presentes en la naturaleza se oponían en polos básicos. Las "saltos energéticos" entre dichos polos son los autores materiales de que el Universo se despliegue en toda clase de intercambios sin fin. Los opuestos originales, conceptualizados yin-yang, conforman una compleja red de simetrías que propician la evolución, dinamicidad y mutaciones en todos los fenómenos naturales. Su enlace remite, en consecuencia, a un particular mecanismo de comprensión de los fenómenos mundanos en relación al conjunto ordenado de las cosas según un esquema binario.

Las oposiciones binarias, relaciones conceptualizadas como opuestos semánticos elementales primarios, conforman el fundamento de las clasificaciones simbólico-mitológicas, en especial aquellas relevantes que tiene que ver con la orientación espacial o sensorial del hombre, que se objetivan en una serie de correlaciones del continuo espacio-temporal cósmico, como son día y noche, cielo y tierra y el sol y la luna, en representaciones colectivas, específicamente el binomio masculino-femenino, y en antinomias fundamentales psicológicamente significativas, sobre todo, la pareja de factores que conforman vida y muerte. Por intermediación de su comparecencia y actuación se comprende y se representa el Universo, manteniendo con ello una lógica de ambivalencia y de plasmación de una oposición dinámica de aspectos esencialmente complementarios en una totalidad única. Si los entendemos como cimientos del mundo, contrarios pero, a la par, iguales, complementarios y simétricos, en su interconexión dinámica se puede concebir la ambigüedad natural del Universo. Tal dinamismo complementario significa atracción y rechazo, pero siempre con tendencia hacia la tensión y el equilibrio armónico, en continua dependencia. El ritmo de intercambio generado por las polaridades, verificado mitológicamente entre el cielo y la tierra,

permuta el aspecto biológico del organismo humano, considerado un microcosmos activo en estrecha comunicación imbricante con el macrocosmos. Su casi fusional compenetración describe un ciclo en el que causa y efecto no siguen una secuencia, pues se presentan simultáneos; esto implica que algo y nada, dentro-fuera, día y noche, lleno o vacío, se convierten en las alternancias primordiales de la existencia y la no-existencia, ambos, evidentemente, necesarios. Hablamos, en consecuencia, de una dualidad explícita que expresa una unidad implícita, no descubierta, oculta pero viva y activa.

La funcionalidad de la pareja primordial yin-yang se sistematiza en la Escuela de Yin-Yang y las Cinco Fases, estrechamente vinculada con el naturalismo cosmológico que plantea Zou Yan. No es, no obstante, hasta el período de los Reinos Combatientes, cuando ambos términos comienzan a vislumbrarse como soplos o principios cósmicos que, en su alternancia interactiva, controlen la evolución del mundo, en una correlación que nos recuerda, en última instancia, la Unidad primordial del Cosmos.

Yin-yang son un reflejo, mítico y filosófico, de las realidades socio-económicas, culturales, cotidianas y políticas de la época en la que estos ideales se conformaron teóricamente. Ambos representan una bastante clara resonancia de las fuerzas centrífugas, regionalistas y separatistas, de la sociedad feudalizante y de sus inherentes contradicciones y tensiones internas, frente a la presencia activa de un dao trascendente que simbolizaría, por el contrario, la fuerza centrípeta de la unidad solidaria imperial, centralizada y fuertemente jerarquizada. En tanto que yin y yang, en su oposición dinámica, representarían las diferencias entre el poder soberano, en muchas ocasiones únicamente nominal, y el de los dominios terratenientes feudales, dao correspondería al ámbito de acción del monarca celeste frente (u opuesto) a los nobles y sus intereses territoriales, sociales y económicos. Estas relaciones espontáneas dinamizantes entre yin y yang se manifiestan, del mismo modo, en el entorno familiar en relación directa con un ambiente ético-moral confuciano bien determinado. El rey o yang ejerce el rol de guía de los súbditos-yin, de modo análogo a como el padre, que es yang lo hace respecto del hijo-yin, o como el esposo-yang lo ejecuta, a su vez, en relación a su esposa, que es yin. Naturalmente, esta serie de correspondencias, opuestas pero complementarias, no se difunden únicamente de modo horizontal en el mundo de la naturaleza, sino también en un sentido vertical, lo que trae aparejado una particular, y bidireccional, jerarquización de los seres: de arriba hacia abajo el soberano es la absoluta referencia del súbdito, mientras que desde abajo hacia arriba éste corresponde

al monarca mostrándole su lealtad y cumpliendo cabalmente todas sus obligaciones personales, éticas y laborales.

La polaridad subyacente de la pareja yin-yang es particularmente activa en las plasmaciones estéticas, en concreto en la arquitectura, en tanto que la misma se concibe y se plasma como una íntima vinculación entre lo pleno y lo vacío, lo cubierto y lo descubierto, bajo un interés hermenéutico en el espacio entendido como una unidad de contrarios complementarios, en forma de pensamiento dialéctico. La arquitectura, cuya consideración nos remite a una serie de conjuntos armónicos ordenados y equilibrados, se configura como un medio de expresión mítica y filosófica, un microcosmos infinito que transfigura, simbólicamente, y al nivel humano, el ordenamiento cósmico.

Del mismo modo, la oposición binaria naturaleza-cultura, que la pareja yin-yang contempla y asume, se puede conjugar con la polaridad establecida cosmológicamente entre los aspectos destructivos y aquellos constructivos de la naturaleza, propios del ciclo natural de muerte y renacimiento.

Los principales referentes míticos vinculables con la polaridad en China se encuentran representados en el seno del sistema mitológico de época Shang, momento en que empieza a señalarse un dualismo polarizante entre los soles, el cielo, las aves, el punto cardinal oriental, la vida y el ancestro Shangdi, y las lunas, el inframundo repleto de agua, los dragones, el oriente occidental, la muerte y el denominado Señor del Mundo Subterráneo, que quizá se corresponda con Huangdi en sus advocaciones más primitivas. La cosmología de los Shang presenta una polaridad esencial que, filosóficamente, implica yin y yang, y que se puede sopesar en el arte así como en las costumbres sociales y en las instituciones principales. Los fenómenos polarizantes están sólidamente reflejados en este período, tanto desde la cultura material que forma parte del acervo arqueológico, como de los compendios textuales que conservan referencias de esta época; es el caso de los palacios-templos, del cementerio real en la localidad de Xibeigang, lugar de inhumación de los últimos dinastas Shang, de las inscripciones sobre caparazones de tortugas, que señalan un espacio para las contestaciones positivas en una cara y las negativas en la opuesta, de las instituciones rituales en Anyang, y de ciertos motivos decorativos sobre los bronce. Este conjunto de oposiciones también se transmite una vez que se remarcan las diferencias míticas entre las dinastías Shang y su precedente Xia, ambas pertenecientes a la transición del Neolítico a la Edad del Bronce. En este caso, los ancestros Shang, identificados con los soles y el este, conquistan a sus predecesores, asociados simbólicamente al inframundo, los dragones y el occidente,

sitio habitual de los muertos, como la fallecida dinastía Xia. Los posteriores contrastes entre los últimos soberanos Shang y los renovadores, aunque usurpadores, primeros dinastas Zhou, siguen en esta misma línea. Todo esto implica que la binaria relación de contrarios complementarios nominados como yin-yang, así como aquella de todo lo que existe, no es una vinculación lógica sino cíclica, además de orgánica y naturalista.

Yin-yang simbolizan, en términos míticos, la unión de la pareja diosa-dios, cuya unión vital confirma la totalidad que todo lo abarca que surgió de dao (entendido como una probable diosa-madre, principio originario femenino). A partir de esta constatación, no es de extrañar que ambos hayan sido, en numerosas mitologías, claramente personificados, como ha ocurrido entre los egipcios, en Grecia, en el hinduismo indio y, naturalmente, en China, particularmente en lo tocante a la pareja de hermanos y esposos Fuxi-Nüwa, de cuya unión nació la humanidad. El poder generativo de los opuestos complementarios, que expresan un equilibrio activo, además de una simbiosis creadora, se percibe, además, en los símbolos iconográficos, particularmente en la de la doble hélice, neolítica de origen, que puede aparecer en forma de dos serpientes entrelazadas.

Los Cinco Agentes, Fases, Procesos o Materiales, son motivadores activos de movimiento, surgidos de la observación de la naturaleza. Conforman una representación cosmológica del Universo basada en la interrelación de todas las cosas, establecen el ímpetu para el desarrollo de la ciencia y son la base de un sofisticado armazón teórico para explicar el mundo. Los Cinco Elementos, que debemos considerar en su sentido de procesos y no tanto en el de sustancias que conforman el Cosmos, configuran cinco fases de carácter temporal, estaciones o dinastías, vinculadas a cualidades específicas que, de modo cíclico, se suceden en referencias espaciales. Muy probablemente derivado del conocimiento astronómico, se relaciona de modo directo con el orden natural, aunque no tardó mucho tiempo en comenzar a manifestar implicaciones filosóficas en el momento en que comienzan a vislumbrarse como “sustancias materiales”, concebidas en relación a sus atributos funcionales²⁵⁷. Con el tiempo, wuxing terminó representando un mecanismo, una fuerza influenciadora, capaz de conocer el destino del hombre y de los movimientos históricos, aunque desde el período

²⁵⁷ El origen filosófico de wuxing tiene su nacimiento cuando historiadores, científicos y filósofos empiezan a observar los Cinco Elementos como un particular modo de pensar, como una suerte de escuela teorizante. Esta cosmología, organizada a partir de un esquema estructural universal de corte mítico de oposiciones binarias, y con una estructura simétrico-centralista, padece una relevante evolución histórica, puesto que antes de mediados del siglo III a.n.E., la cosmología correlativa únicamente prevalecía en la proto-ciencia, mientras que los filósofos no la seguían, pero con el polifacético Zou Yan acabó integrándose el concepto de Cinco Fases a la teoría política, factor que propició que los filósofos Han sistematizaran la cosmología con evidentes propósitos políticos.

de los Reinos Combatientes, adquirió un carácter moralizante, según el cual los cinco elementos o agentes se corresponderían con cinco virtudes fundamentales. Tal moralización se mostrará estéticamente representada en ciertas construcciones funerarias y en palacios reales. Desde un punto de vista simbólico está presente en el complejo ritual del Ming Tang del soberano Wang Mang, a comienzos de la primera centuria de nuestra era, modelo que se repite en las tumbas reales Shang en forma de cruz ya²⁵⁸, cuyos ocupantes son los mismos emperadores más que los míticos ancestros reales, debido a que la comunicación con lo divino no depende, en la época Han, de los vínculos de sangre con los antepasados, sino de las gloriosas cualidades morales de la figura humana modélica y ejemplar que representa el soberano. Como cosmología de interacción, con elementos que se conquistan o generan en un ordenamiento secuencial circular, vincula las acciones humanas con movimientos cósmicos, que explican y hacen comprensibles, en consecuencia, los eventos que el hombre desarrolla y lleva a cabo. Tal ciclicidad de wuxing, bien de creación-acción o de poder destructivo, suponía categorizar la naturaleza del cambio y el movimiento de la naturaleza²⁵⁹, sin ningún peso moral inicial. En este específico ámbito de ciclicidad, la teoría de los Cinco Elementos contendría una particular referencia al ambiente agrícola chino de tiempos arcaicos y a la figura del labrador, así como a la naturaleza de la artesanía manual de objetos de madera y de metal, característicos de las sociedades neolíticas y de la edad del bronce antigua y reciente. Estos elementos-fases, referentes clave del ciclo anual estacional que dirige el trabajo del campo, se relacionarían, de esta manera, con los míticos primeros cinco soberanos de la época dinástica Xia, en virtud de que cada uno de estos reyes manejó y controló un elemento para beneficio de la humanidad, como el uso habitual de la madera y la tierra, en relación a la agricultura, o el control del fuego para uso doméstico y para la fundición de metales. Es de esta guisa como las alusiones a ciertas renombradas figuras míticas no se dejan de lado; es lo que acontece con el divino agricultor Shennong y con Yu y su control de la inundación-diluvio devastador y caótico a través de la acertada canalización de las aguas, siguiendo su naturaleza fluyente. Por si no fuera suficiente, implícito el carácter cosmológico y mítico-religioso

²⁵⁸ Al respecto debe verse Zhongshu, W, *Han Civilization...Op.cit.*, esencialmente, pp. 25-26 y ss.

²⁵⁹ Al respecto es revelador Lee, J., "From Five Elements to Five Agents: Wu-hsing..." *Op.cit.*, en Ching, J. & Guisso, R.W.L., *Sages and Filial Sons. Mythology and...Op.cit.*, en particular, pp. 164-166.

del cinco en China²⁶⁰, no es difícil asociar las fases a las virtudes del soberano y a la división de las clases nobles precisamente en cinco grupos.

Concebidos como actividades, agentes, fuerzas, estados de mutación, entidades o, simplemente, procesos, sirvieron, por consiguiente, como mecanismos discursivos para la lucha por el poder y como una determinada manera de actuar en un mundo conflictivo y cambiante como el de la China de la etapa de los Reinos Combatientes. Los políticos fueron quienes de emplearlo en la tarea de definir las relaciones de poder y la jerarquización social, así como para argumentar al respecto de la soberanía imperial. Desde el final de la Edad del Bronce, con rasgos simbólicos del sistema cosmológico arcaico Sifang, hasta la dinastía Han, esta cosmología acaba manifestándose como un modelo sagrado de un Cosmos ordenado, que debía ser remedado en la conformación y despliegue de la cultura humana. Una semejante autoridad sacra y arcaica lo convertiría en una imagen virtual del Cielo, si bien las motivaciones políticas dentro del contexto socio-cultural en donde germinó acabaron confiriéndole una consistencia histórico-política. Este concreto aspecto político fue esencial en la sistematización, en la época imperial Han, de los esquemas cosmológicos, así como en la elaboración del concepto de soberanía imperial. En este esencial período se orienta la función de los Cinco Agentes como un ciclo mutuamente productor en el imperio, frente al mutuamente vencedor de antes, que respondía a la precaria atmósfera de conflicto propio del período de los Reinos Combatientes y al deseo de justificar “filosóficamente” la sucesión política. La manifiesta combinación entre concepción cosmológica y las implicaciones políticas, que se observa palpable en el uso sistemático de calendarios reguladores del rey a lo largo de un año, como el Yueling o el Hongfan, con un eminente carácter ritual-cosmológico que participa la sucesión rítmica de los meses y las estaciones de la naturaleza, supone un comportamiento de tipo ritual que enfatiza una visión del Universo según la cual, absolutamente todo, desde los astros hasta las labores campesinas, y desde el monarca a sus dependientes súbditos, se equilibra y armoniza por sí mismo, sin intervenciones, siguiendo una idealización próxima a la no-acción de la filosofía daoísta. El concepto de los Cinco Elementos, cuyo movimiento inherente de reemplazo sucesivo quizá provino de la idea inserta en yin-yang, supone, por lo tanto,

²⁶⁰ Los números en la antigua China se consideraban como emblemas, además de como mecanismos cuantitativos, lo que implica su percepción como recursos clasificatorios. El cinco, en este caso concreto, se refiere a una continuidad espacio-temporal, haciendo referencia a una esfera de la realidad. Refleja el centro como el punto principal en un espacio orientado cardinalmente en la forma gráfica geométrica de un cuadrado.

una suerte de organización racional primaria del universo natural y también social, en la que se sobresale la íntima correlación asociativa entre los tipos de comportamiento humano y los fenómenos de la naturaleza. En el clásico Yijing esta serie de asociaciones se evidencian con claridad, pues en esta obra wuxing se asocia a cada trigramas, estación atmosférica, animal o porción del cuerpo humano, inserto en el marco general en el que los mencionados trigramas se vinculan a fenómenos naturales, a las relaciones familiares y a las distintas categorías sociales. En este sentido, el mundo conforma un conjunto en donde todo tiene relación y nada es auténtica e inherentemente independiente; aunque las cosas puedan estar en perpetua mutación siempre se encuentran cercanamente integradas en la unidad cósmica. Los elementos pueden relacionarse entre sí y vincularse simbólicamente con otros muchos aspectos de la realidad, con la intención de hacer más comprensible y asimilable el pensamiento mítico tradicional chino. Así pues, con wuxing podemos hablar de un mecanismo de clasificación arcaico, parte fundamental del pensamiento mágico que utiliza sofisticadas prácticas adivinatorias, que sirve para organizar la vasta gama de imágenes e impresiones que el mundo exterior provoca reactivamente en el hombre, respondiendo, en esencia, a la primaria necesidad de ordenar el universo natural y social en un todo unitario.

La idea subyacente en las Cinco Fases, aplicada a los particulares y característicos ritmos del mundo natural, quiso ser una respuesta filosófica, de fundamentos mitológicos, a la búsqueda de cierta permanencia segura en un mundo básicamente volátil y cambiante, aunque acabó siendo un eficaz método de jerarquización de diversos objetos y categorías. Con ella, los chinos de la antigüedad lograron desvelar los secretos y misterios matemáticos del Universo y su simetría equilibrante, propiciando que la interacción y el cambio sustituyeran a la centralidad y la jerarquía como únicas propiedades esenciales espacio-temporales, y transformando la permanencia cosmológica, desde el centro cósmico-político, al cambio y los modelos de cambio propios de los avatares sociales. Los Cinco Elementos actúan como un proceso que provoca tipologías bio-sociales, verificables en los mitos cosmogónicos, en los que se trasciende la solidaridad unitaria primordial prístina, efectuándose, de este modo singular, la disolución como un aspecto necesario del orden natural que afecta y confiere sentido al hombre individual y político-social.

El perdurable sistema político imperial chino fue construido a través del discurso cosmológico, mítico y filosófico que, al mismo tiempo, elaboró la cosmología, lo cual la

hace, de este modo, interpretable y aplicable, en particular como justificación de autoridad. Con esta fórmula, el emperador será en la antigua China, en definitiva, el agente responsable del orden o el desorden caótico en el Universo y, por ende, en la sociedad humana y en la organización institucional propia de la culturalmente valiosa y significativa etapa del arcaísmo chino.

Ilustraciones

Estas primeras ilustraciones se refieren a algunos de los diversos materiales y objetos de carácter cosmológico. Se destacan tejas, vasijas rituales funerarias cong, discos Bi en jade, espejos TLV en bronce, inscripciones con símbolo ya, algunas tumbas de época del Bronce chino (Xibeigang, época Shang), el tablero liubo, el instrumento de adivinación shi, diagramas cosmológicos, el plano del Ming Tang, otros planos de palacios y ciudades, diversas vasijas con motivos cósmicos y objetos relacionados con la cosmología wuxing de las Cinco Fases o Agentes.

Ilustración 1. Se trata de una teja de época Han (206 a.n.E.-220), con cuatro animales-deidades (tigre, serpiente y tortuga, pájaro y dragón, en cada oriente principal), lo que implica una simbolización microcósmica de una antigua ciudad china.

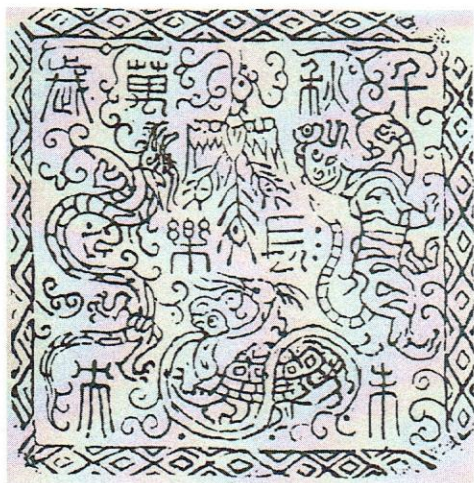


Ilustración 2. Vemos, en este caso, un disco ritual Bi. Hecho en jade, presenta una decoración abstracta bastante geometrizada. Probablemente es de época de los Zhou Orientales (771-221 a.n.E.). Algunos investigadores interpretan, algo osadamente, el disco bi como un instrumento para observar el firmamento. Su destacado papel funerario, en relación al culto a los muertos, pudiera proceder del Neolítico.



Ilustración 3. Tenemos aquí un espejo bronceo en forma TLV. Es de época Xin (9-25, período de usurpación de Wang Mang). Estos espejos, todavía muy presentes en el período Tang, pueden presentar en sus diseños animales como la tortuga, símbolo cósmico de longevidad y de inmortalidad, o la liebre y el sapo, cercanos al concepto de inmortalidad, vinculado con Zheng E, y referentes esenciales de la luna, seres relacionados con la organización espacial y los límites territoriales. Los espejos reflejaban la auténtica naturaleza del mundo, y eran un referente simbólico lumínico para el difunto. En virtud de tal funcionalidad eran, muy a menudo, decorados con diseños cosmológicos y mapas simbólicos del Universo. Contempladas como un conjunto, las decoraciones sobre los espejos representaban la división tradicional de tiempo y espacio, y podían servir como particulares mapas y calendarios, sobre todo, a partir de la dinastía Tang. En China, el espejo cuadrado representa la tierra y el redondo los cielos, mientras que el tachón central de estos espejos en bronce simboliza el eje y el equilibrio entre los dos poderes o fuerzas opuestas y complementarias. Implica, en esencia, alcanzar el “centro” y la puerta del cielo o del sol.



Ilustración 4. En estas imágenes, llenas de referentes simbólicos un tanto oscuros, encontramos el carácter denominado ya. La primera ilustración muestra inscripciones en bronce con el símbolo cruciforme ya, semejante a la forma de las tumbas, en forma de cruz, de época Shang, que pueden insertarse en un cuadrado, y que podrían hacer referencia a la visión cosmológica Sifang. La segunda corresponde a un sello en bronce de Yinxu. Ya, interpretado por algunos como rango o título oficial, pudiera referirse, en esencia, al linaje de los reyes Shang, y su uso sería el de un símbolo que significa “centralidad” (la que corresponde al reino, a la capital y al soberano).

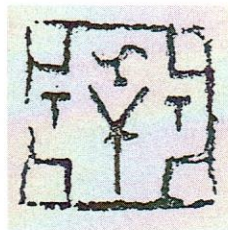
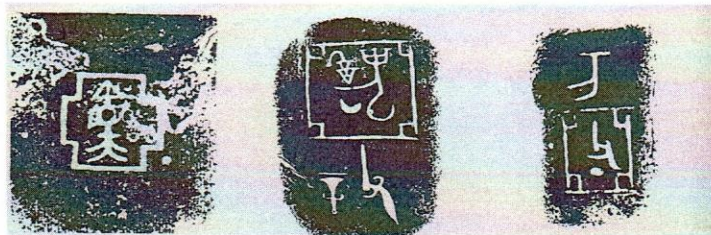


Ilustración 5. Instrumento de adivinación denominado Shi. Está conformado por el plato-tierra cuadrado y el dial celestial circular movable, marcado con siete estrellas. Se usaba para hallar direcciones astronómicas en el día.

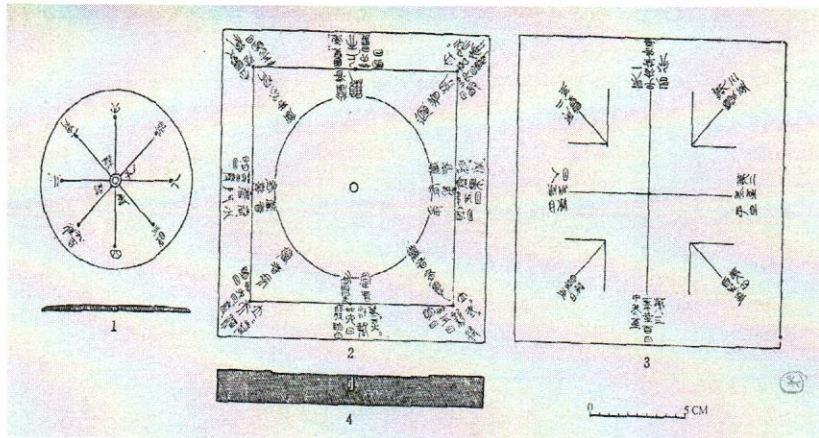


Ilustración 6. Plano del Ming Tang o Sala Brillante del rey Wang Mang (siglo I), espacio cuadrado cerrado por un círculo, símbolo del cosmos. El parecido estructural del Ming Tang con un stupa budista indio arcaico, o con las basílicas de plan central (cruz griega) bizantinas, de época de Justiniano, puede indicar una plasmación simbólica análoga transcultural.

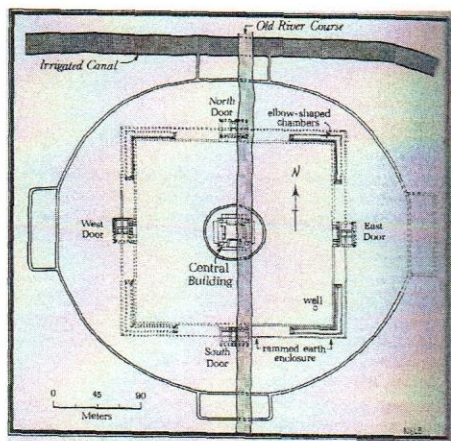


Ilustración 7. Plano idealizado (de forma rectangular), de la capital dinástica de la dinastía Zhou, Luoyang, con nueve calles y doce puertas, símbolos de la división administrativa del territorio y de las constelaciones zodiacales, respectivamente. Tal

disposición denota una visión regular, funcional y racional de la arquitectura palaciega y urbana.

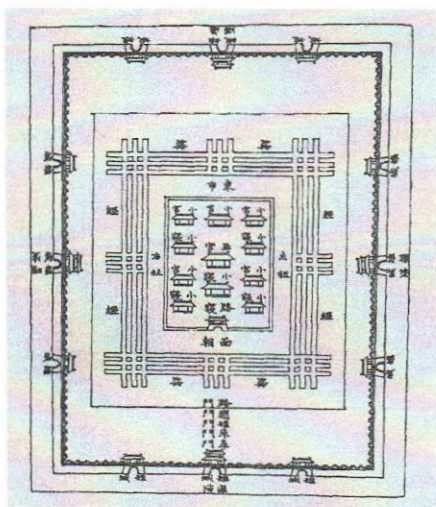


Ilustración 8. Vasija (you), en forma de lechuza, con el motivo de la tortuga en la base, expuesta en el Museo de Arte Asiático de la ciudad de San Francisco. La tortuga es uno de los animales cuya significación cósmica es más evidente: el caparazón superior, abovedado, representa, simbólicamente, el cielo, y el plectro inferior, cuadrangular, la tierra.

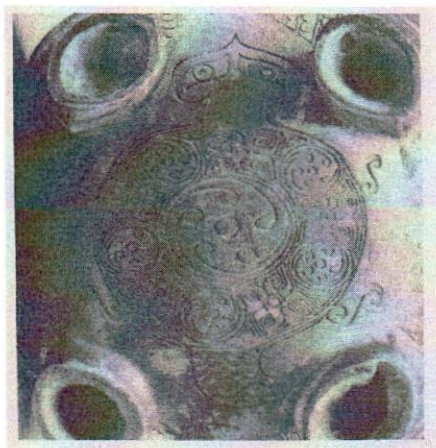


Ilustración 9. Tenemos aquí otro hallazgo arqueológico relevante, de carácter cósmico. Se trata de la imagen de un tablero de juego, de presumibles conexiones cosmológicas, hallado en una tumba subsidiaria en el complejo número 3 en la necrópolis real de Zhongshan, en Sanji, Pingshan, Hebei, datado hacia fines del siglo IV a.n.E. Muestra un

panel central, dividido, a su vez, en cuatro partes, y una decoración zoomorfa, con serpientes entrelazadas y elementos en forma de gancho. Pudiera tratarse de un antepasado del juego cósmico del liubo, juego de los Inmortales, que se creía confería el poder de determinar el destino de los jugadores.



Fuentes, Bibliografía y Hemerografía

a. Fuentes

- Baopuzi, edic. *Sibu beiyao*, Zhonghua shuju, Shanghai, 1927-1936
- Hanfeizi, edic. *Sibu beiyao*, Zhonghua shuju, Shanghai, 1927-1936
- Hanshu, edic. *Sibu beiyao*, Zhonghua Shuju, Shanghai, 1927-1936; (edic. Zhonghua shuju, Beijing, 1983-1987)
- Huainanzi, edic. *Sibu beiyao*, Zhonghua Shuju, Shanghai, 1927-1936
- Liji, edic. *Sibu beiyao*, Zhonghua Shuju, Shanghai, 1927-1936
- Lüshi Chunqiu, edic. *Sibu beiyao*, Zhonghua shuju, Shanghai, 1927-1936 (Zhuzi jicheng Zhonghua shuju, Hong Kong, 1978)
- Mozi, edic. *Sibu congkan*, Zhang Yuanji, Shanghai, 1919 y 1934-36
- Shuihudi Qimu zhujian zhengli xiaozu, Shuihudi Qinmu zhujian, Wenwu chubanshe, Beijing, 1990
- Sima Qian, *Shiji* (Memorias Históricas), edic. *Sibu beiyao*, Zhonghua Shuju, Beijing, 1972
- Taishô shinshû daizôkyô*, Tokio, 1924-35
- Taiyi sheng shui, Guodian chumu zhujian, Wenwu, Beijing, 1998
- Xici, edic. Zhuzi jicheng, Zhonghua shuju, Hong Kong, 1978
- Yun chi qiqian, edic. *Sibu congkan*, Zhang Yuanji, 1919 / 1934-36
- Zuo zhuan, edic. Zhonghua shuju, Beijing, 1983 (Kong Yingda, Chunqiu Zuozhuan zhenyi, en *Shisanjing zhushu*, vol. 2, edic. Ruan Yuan, Zhonghua shuju, Beijing, 1980)

b. Bibliografía. Libros

- Alderink, L.J., *Creation and salvation in ancient Orphism*, Chico, California, 1981
- Allan, S., *The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China*, State University of New York Press, Albany, 1991
- Allen, H.J., (trad.), *Ssuma Ch'ien's Historical Records*, The Journal of the Royal Asiatic Society, Londres, 1894

- Anati, E., "Simbolización, pensamiento conceptual y ritualismo del Homo Sapiens", en Ries, J. (coord.), *Tratado de antropología de lo Sagrado I. Los orígenes del homo religiosus*, edit. Trotta, Madrid, 1995, pp. 183-214
- Bachofen, J.J., *Mitología arcaica*, edit. Anthropos, Barcelona, 1988
- Barbour, I.G., *Myths, Models, and Paradigms*, edit. Harper and Row, New York, 1974
- Baring, A. & Cashford, J., *El mito de la diosa*, edit. Siruela, Madrid, 2005
- Bierhorst, J., *Mitos y leyendas de los Aztecas*, edit. Edaf, Madrid, 1989
- Binjie, C., & Yongqing, Y., *Relatos Mitológicos de la Antigua China*, edición en Lenguas Extranjeras & Miraguano Ediciones, Beijing y Madrid, 1992
- Birrell, A., *Chinese Mythology. An Introduction*, The Johns Hopkins University Press, Londres, 1999
- _____, *Chinese Myths*, University of Texas Press & British Museum Press, Austin & Londres, 2000
- Bodde, D., *Essays on Chinese Civilization*, Princeton University Press, Princeton, 1981
- _____, *Chinese Thought, Society and Science*, University of Hawai Press, Honolulu, 1991
- Boulnois, L., *La Ruta de la Seda*, edit. Aymá, Barcelona, 1961
- Brunner-Traut, E., *Cuentos del antiguo Egipto*, edit. Edaf, Madrid, 2000
- Cappelletti, A., *Inicios de la filosofía griega*, edit. Magisterio, Caracas, 1972
- Cardona, F. Ll., *Mitologías y Leyendas Asiáticas*, edit. Edicomunicación, Barcelona, 1998
- Castel, E., *Diccionario de mitología egipcia*, edit. Aldebarán, Madrid, 1995
- Ceino Arcones, P., *Leyendas de la diosa madre (y otros mitos de diosas y mujeres de los pueblos de China)*, Miraguano edic., Madrid, 2007
- Chan Wing-Tsit, *The Way of Lao Tzu*, edit. Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1963
- _____, *A source book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1969
- Chang, K.C., *Shang Civilization*, Yale University Press, New Haven, 1980
- _____, *Art, Myth, and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge, 1983
- _____, *The Archaeology of Ancient China*, Yale University Press, New Haven, 1986
- _____, *Studies in Shang Archaeology*, Yale University Press, New Haven, 1986

- _____, "Ancient China and It's Anthropological Significance", Lamberg-Karlovsky, C.C. (edit.), *Archaeological Thought in America*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 155-166
- Chantal, Z., *Mythes et croyances du monde chinois primitif*, edit. Payot, París, 1989
- Chavannes, E., (trad.), *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien (Shih chi)*, 6 vols., edit. Adrien-Maisonneuve, París, 1967-1969
- Chen, G., *Poesía clásica china*, edit. Cátedra, Madrid, 2002
- Chen Chusheng, *Jinwen changyong zidian*, Shaanxi renmin, Xi'an, 1987
- Cheng, A., *Historia del pensamiento chino*, edit. Bellaterra, Barcelona, 2002
- Chiang Hsi-ch'ang, *Lao Tzu Chiao Ku*, Ming Lun, Taipei, 1970
- Ching, J., *Chinese Religions*, edit. Orbis Books, Nueva York, 1993
- _____, *Mysticism and kingship in China. The heart of Chinese wisdom*, Cambridge University Press, Nueva York, 1997
- Cleary, T., *Lao Tse. Wen-Tzu. La comprensión de los misterios del Tao*, edit. Edaf, Madrid, 2001
- Cooper, J.C., *Yin and Yang: The Taoist harmony of opposites*, The Aquarian Press, Wellingborough, Northamptonshire, 1981
- _____, *Taoism: The Way of the mystic*, Crucible edit., Wellingborough, Northamptonshire, 1990
- _____, *Diccionario de Símbolos*, edit. G.G., Barcelona, 2004
- Couvreur, S., *Tch'ouen Ts'iou et Tso Tchouan. Texte chinois avec traduction française*, 3 vols., Mission Catholique, Hejian Fou, 1914
- Csikszentmihalyi, M. & Ivanhoe, P.J. (edits.) *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*. State University of New York, Albany, 1999
- de Visser, M.W., *The Dragon in China and Japan*, Martin Sandig, Wiesbaden, 1969
- Diehl, H. & Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1951-1952
- _____, *Empedocles: The Extant Fragments*, Berolini, 1965
- Downing, C., *The Goddess: Mythological Images of the Feminine*, edit. Crossroad, Nueva York, 1981
- Dubs, H.H., en *History of the Former Han Dynasty*, Waverley Press, Baltimore, 1938-1955
- Eberhard, W., *The Local Cultures of South and East China*, edit. E.J. Brill, Leiden, 1968
- Eliade, M., *Rites and Symbols of Initiation*, Harper Torchbooks, Nueva York, 1958

- _____, *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, F.C.E., México, 1960
- _____, *Traité d'histoire des religions*, edit. Payot, París, 1980
- _____, *Lo Sagrado y lo Profano*, edit. Labor, Barcelona, 1985
- Elorduy, C., *La gnosis taoísta del Tao Te Ching*, Instituto de Investigaciones Históricas, UCAB, Caracas, 1973
- _____, (trad.), *Chuang-tzu*, edit. Monte Ávila, Caracas, 1991
- Elvira, M.A. & Plácido, D. & García-Ormaechea, C., *La ruta de la seda*, edit. Hist. 16, Madrid, 1996
- Er-wei, Tu, *Chung-kuo ku-tai tsung-chiao his-t'ung*, Hua Ming Press, Beijing, 1960
- Fabian, J., *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, Nueva York, 1983
- Fairbank, F. (edit.), *Chinese Thought and Institutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1957
- Fang, T.E., *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*, Linking Publishing Co., Taipei, 1981
- Field, S., (trad), *Tian Wen. A Chinese book of origins*, New Directions Books, Nueva York, 1986
- Finsterbusch, K., *Verzeichnis und Motivindex der Han-Darstellungen: Band II Abbildungen und Addenda*, Otto Harrowitz, Wiesbaden, 1971
- Flood, G., *El Hinduismo*, Cambridge University Press, Madrid, 1998
- Folch, D., *La construcción de China. El período formativo de la civilización china*, edit. Península, Barcelona, 2002
- Forke, A., *The World Conception of the Chinese*, edit. Arno Press, Nueva York, 1975
- Fowler, J. & Fowler, M., *Chinese Religions. Beliefs and Practices*, Sussex Academic Press, Portland, 2008
- Frankfort, H., *Kingship and the Gods*, University of Chicago Press, Chicago, 1948. (Traducción española *Reyes y Dioses*, Alianza edit., Madrid, 1983)
- Fu Juyou & Chen Songchang, *Mawangdui Hanmu wenwu*, Hunan chubanshe, Changsha, 1992
- García Font, J., *Dioses, ideas y símbolos de la China*, edic. Fausí, Barcelona, 1988
- García-Noblejas, G., *Mitología clásica china*, edit. Trotta, Pliegos de Oriente, Madrid, 2004
- _____, *Mitología de la China antigua*, Alianza edit., Madrid, 2007

- Gimbutas, M., *The Gods and Goddesses of Old Europe: 6500-3500 B.C.*, edit. Thames & Hudson, 1982
- _____, & Marler, J. (eds.), *The Civilization of the Goddess*, edit. Harper, San Francisco, 1991
- Girardot, N.J., *Myth and Meaning in Early Taoism. The Theme of Chaos (Hun-Tun)*, University of California Press, Berkeley, 1983
- Gómez Espelosín, F.J., (trad.), *Paradoxógrafos griegos. Rarezas y maravillas*, edit. Gredos, Madrid, 1996
- _____, *El descubrimiento del mundo. Geografía y viajeros en la antigua Grecia*, edit. Akal, Madrid, 2000
- González Bueno, A., *Historia de la Ciencia y la Técnica. India y China*, edit. Akal, Madrid, 1991
- González España, P., "La filosofía china", Cruz Hernández, M., *Filosofías no occidentales*, edit. Trotta, Madrid, 1999, pp. 37-95
- Graham, A.C., *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Institute of East Asian Philosophies, Singapur, 1986
- _____, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, edit. Open Court, La Salle, 1989
- Granet, M., *Études sociologiques sur la Chine*, University of France, París, 1953
- _____, *El pensamiento chino*, edit. UTEHA, México, 1959
- _____, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études (2 vols.), 1926, reedición en Presses Universitaires de France, University of France, París, 1959
- Griffith, S.B. & Barrera Parra, J. (trads.), Sun Tzu, *El arte de la guerra*, edit. Panamericana, 1999
- Griffiths, J.G., *Plutarch's de Iside et Osiride*, University of Wales Press, Cardiff, 1970
- Guénon, R., *La Gran Tríada*, edit. Paidós-Orientalia, Barcelona, 2004
- Hang, Th., "Notes on the concept of creativity in Chinese philosophy", *Journal of Chinese Philosophy*, nº 18, nº 3, 1986, pp. 283-291
- Hansen, Ch., *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1992
- Hartog, F., *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, edit. F.C.E., México, 1996
- Hawkes, D., *Ch'u Tz'u, The Songs of the South*, ed. Beacon Press, Boston, 1959

- Hayashi, Minao, *Kan dai no kamigami*, Nozokawa, Kyoto, 1989
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, edic. Meiner, Hamburgo, 1952
(*Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., México, 2004)
- Herderson, J., *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, Columbia University Press, Nueva York, 1984
- Ho Peng Yoke, *Li, Qi and Shu. An Introduction to Science and Civilization in China*, Dover Publications, Nueva York, 2000
- Hsuan Chu, *Studies on Chinese Myths*, Oriental Book Store, Beijing, 1986
- Hulsewé, A.F.P. & Loewe, M.A.N., *China in Central Asia*, E.J. Brill, Leiden, 1979
- Hung, Wu, *Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*, Stanford University Press, Stanford, 1989
- _____, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, Stanford University Press, Stanford, 1995
- Huxley, F., *El dragón. Naturaleza del espíritu, espíritu de la naturaleza*, edit. Debate, Madrid, 1989
- Izutsu, T., *The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, 2 vols., Keio Institute, Tokio, 1967
- Izutsu, T., *Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts*, University of California Press, Berkeley, 1984
- James, J., *A Guide to Tomb and Shrine Art of the Han Dynasty, 206 B.C.-A.D. 220*, Edwin Mellen, Nueva York, 1996
- Jiefu, T., *Qufu xinbian Zhonghua*, Beijing, 1978
- Kalinowsky, M., *Cosmologie et Divination dans la Chine Ancienne: le Compendium des Cinq Agents*, École Française d'Extrême-Orient, París, 1991
- Kaltenmark, M., "La Naissance du Monde en Chine", en Kaltenmark, M., *La Naissance du Monde*, edit. du Seuil, París, 1959, pp. 458-465
- _____, *Lao Tseu et le taoïsme*, edic. du Seuil, París, 1965
- Karlgren, B., *The Book of Odes*, Museum of Far Eastern Antiquities, Estocolmo, 1974
- Keightley, D.N., *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200-1045 B.C.)*, Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 2000
- Knott K., *Introducción al Hinduismo*, Acento edit., Madrid, 1999
- Kohn, L., *The God of the Dao: Lord Dao in History and Myth*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1998

- Kuo-han, M., *Yü-han-shan-fang chi-yu-shu*, Hunan chubanshe, Changsha, 1883
- LaFargue, M., *Tao and method: A reasoned approach to the Tao Te Ching*, State University of New York Press, Albany, 1994
- Laughton, T., *Los mayas: vida, mitología y arte*, edit. Jaguar, Madrid, 1999
- Le Blanc, Ch., *Huainan Tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought*, Hong Kong University Press, Hong Kong, 1985
- Lee, J., "From Five Elements to Five Agents: Wu-hsing in Chinese History", Ching, J. & Guisso, R.W.L., *Sages and Filial sons. Mythology and archaeology in ancient China*, The Chinese University Press, Hong Kong, 1991, pp. 163-178
- Legge, J., (trad.), *Shu King, the Book of Historical Documents*, The Sacred Books of the East, vol. 3, Londres, 1879
- _____, *Li Ki. Tratado de los Ritos*, Kessinger Publishing, Nueva York, 2004, (edición original en Sacred Books of the East, vols. 27-28, Londres, 1885)
- Levi, J., *Los funcionarios divinos. Política, despotismo y mística en la China antigua*, edit. Alianza, Madrid, 1991
- Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, edit. F.C.E., México, 1984
- Lewis, M.E., *The Construction of Space in Early China*, State University of New York Press, Albany, 2006
- Liangfu, Chiang, *Ch'u tz'u shu mu wu chung*, edic. Zhonghua, Beijing, 1961
- Lianxiu, Qi & Qiang, Cheng, (edits.), *Zhonghua Minjian Wenxue Shi*, Hebei Jiaoyu Chubanshe, Shijiazhuang, 1999
- Lihui, Yang & Deming, An, *Handbook of Chinese Mythology*, Oxford University Press, Nueva York, 2005
- Linfeng, Yen (comp.), *Wujiu beizhai Yijing jicheng*, Chengwen, Taipei, 1975
- Ling, T., *Las Grandes Religiones de Oriente y Occidente*, edit. Istmo, Madrid, 1972
- Loewe, M., *Ways to Paradise*, edit. Allen & Unwin, Londres, 1980
- _____, *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*, The Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993, (Society for the Study of Early China, University of California, 1994)
- _____, *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, Cambridge University Press, 1994
- _____, *Faith, Myth and Reason in Han China*, Hackett Publishing, Cambridge, 2005
- Luther, W., *Sprachphilosophie als Grundwissenschaft*, Heidelberg, 1970

- Maillard, Ch., *La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo*, edit. Akal, Madrid, 2000
- Major, J.S., *Heaven and Earth in Early Han Thought, Chapters Three, Four and Five of the Huainanzi*, State University of New York Press, Albany, 1993
- _____, “The Five Phases, Magic Squares, and Schematic Cosmography”, en Rosemont, H.Jr. (edit.), *Explorations in Early Chinese Cosmology*, Scholars Press, Chico, California, 2006, pp. 133-166
- Malinowski, B., *Magia, ciencia, religión*, edit. Ariel, Barcelona, 1994
- Mateos, F. & Elorduy, C. (trad.), *Mo Ti. Política del amor universal*, edit. Tecnos, Madrid, 2002
- Mathieu, R., *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, edit. Gallimard, París, 1989
- Michael, T., *The Pristine Dao. Metaphysics in Early Daoist Discourse*, State University of New York Press, Albany, 2005
- _____, “Confucius and Laozi: Two faces of the Dao”, Chinn, E. & Rosemont Jr., H. (edits.), *Metaphilosophy and Chinese Thought: Interpreting David Hall*, Global Scholarly Publications, Nueva York, 2005
- Morgan, E., *Tao, The Great Luminant. Essays from the Huai Nan Tzu*, Shanghai, 1933
- Mote, F., *Intellectual Foundations of China*, edit. McGraw-Hill, Nueva York, 1989
- Mu-chou, Pao, *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*, State University Press, Albany, 1998
- Munke, W., *Die klassische chinesische Mythologie*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1976
- Muñoz Goulin, J., *La Ruta de la Seda*, edit. Acento, Madrid, 2002
- Naumann, N., “Zeit, Zeitgefühl, Zeitvorstellungen im japanischen Märchen”, Heindrichs, H.A. & Heindrich, U. (edits.), *Die Zeit im Märchen*, Kassel, 1989, pp. 148-160
- _____, *Antiguos Mitos Japoneses*, edit. Herder, Barcelona, 1999
- Needham, J., *Science and Civilization in China*, 3 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1959
- Neumann, E., *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, Princeton University Press, Princeton, 1972 (*La Gran Madre*, edit. Trotta, Madrid, 2000)
- Ning, Y. & García-Noblejas, G., *Libro de los Montes y los Mares. Cosmografía y Mitología de la China Antigua (Shanhai Jing)*, Miraguano ediciones, Madrid, 2000

- _____, (trads.), *Relación de las cosas del mundo*, edit. Trotta, Pliegos de Oriente, Madrid, 2001
- _____, (trads.), *Libro del maestro Gongsun Long*, edit. Trotta, Madrid, 2001
- Northrop Frye, "The Archetypes of Literature", *Myth and Literature*, University of Nebraska, Nebraska, 1966
- Ortiz-Osés, A., *Antropología hermenéutica*, edit. Aguilera, Madrid, 1973
- _____, *Metafísica del sentido*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1989
- _____, *La diosa madre*, edit. Trotta, Madrid, 1996
- _____, "Mitologías culturales", en Blanca Solares, A., (edit.), *Los lenguajes del símbolo*, edit. Anthropos, Barcelona, 2001
- _____, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, edit. Anthropos, Barcelona, 2003
- Palmer, M. & Xiaomin, Z., *Essential Chinese Mythology*, Harper Collins Publishers, San Francisco, 1997
- Panikkar, R., *El silencio del Buda. Una introducción al ateísmo religioso*, edic. RBA, Barcelona, 2002
- Porkert, M., *The Theoretical Foundations of Chinese Medicine*, Mit Press, Londres, 1974
- Preciado, I., *Las enseñanzas de Laozi*, edit. Kairós, Barcelona, 1998
- _____, *Tao Te Ching. Los libros del Tao*, edit. Trotta, Madrid, 2006
- Prevosti i Monclús, A., (coord.), *Pensamiento y religión en Asia oriental*, edit. UOC, Barcelona, 2005
- Puett, M.J., *To Become a God. Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Early China*, Harvard University, Asia Center for the Harvard-Yenching Institute, Londres, 2002
- Qu Yingjie, "Lu Longshan wenhua shiqi gu chengzhi", Xingbang, Shi & Changwu, Tian (edits.), *Zhongguo yuanshi wenhua lunji*, Wenwu Press, Beijing, 1989, pp. 267-289
- Rainer, L., "The Queen Mother of the West: An Ancient Chinese Mother Goddess?", Ching, J. & Guisso, R.W.L., *Sages and Filial sons. Mythology and archaeology in ancient China*, The Chinese University Press, Hong Kong, 1991, pp. 81-100
- Richett, W.A. (trad.), *Guanzi: Political, Economic and Philosophical Essays from Early China*, Princeton University Press, Princeton, 1985

- Robinet, I., *Histoire du taoïsme des origines au XVI^e siècle*, edit. Le Cerf, París, 1991
- _____, *Lao zi y el Tao*, J.J. de Olañeta edit., Palma de Mallorca, 1999
- Román, M.T., *Sabidurías orientales de la antigüedad*, edit. Alianza, Madrid, 2004
- Rosemont, H.Jr. (edit.), *Explorations in Early Chinese Cosmology*, Journal of American Academy of Religion Studies, Scholars Press, California, 1984
- Roth, H.D., “Who Compiled the Chuang tzu?”, Rosemont, H.Jr. (edit.), *Chinese Texts and Philosophical Contexts*, edit. Open Court, La Salle, Illinois, 1992, pp. 79-128.
- _____, *Original Tao: Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism*, Columbia University Press, Nueva York, 1999
- Sailey, J., *The Master Who Embraces Simplicity: A Study of the Philosopher Ko Hung, A.D. 283-343*, Chinese Materials Center, San Francisco, 1978
- San Ginés, P. (edit.), *Han Fei Zi, El Arte de la Política* (trad. Yao Ning & G. García-Noblejas), edit. Tecnos, Madrid, 1998
- Scarpari, M., *Antigua China. Historia, cultura y arte*, edit. Óptima, Barcelona, 2001
- Schafer, E., *The Divine Woman: Dragon Ladies and Rain Maidens in T'ang Literature*, University of California Press, Berkeley y L.A., 1973
- Schipper, K., *El cuerpo taoísta*, edit. Paidós-Orientalia, Barcelona, 2003
- Schwartz, B.I., “Transcendence in Ancient China”, en *Special issues. Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millenium B.C.*, edit. Daedalus, Nueva York, 1975, pp. 57-68
- _____, *The World of Thought in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge, 1985
- Seidel, A., *La divinisation de Lao-Tseu dans le taoïsme des Han*, École Française d'Extrême-Orient, París, 1969
- Shiru, Ch. & Calle, R. (comp.), *101 Cuentos Clásicos de la China*, edit. Edaf, Madrid, 2001
- Sivin, N., “Huangti neiching”, Loewe, M. (edit.), *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*, The Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993, (Society for the Study of Early China, University of California, 1994), pp. 196-215
- Siyong, L. & Quxun, G., *Houjiazhuang. Xibeigang damu 1001*, 7 vols., Institute of History and Philology, Taipei, 1962-1976
- Suárez, A.-H. (trad.), *Lao zi. Libro del curso y de la virtud*, edit. Siruela, Madrid, 1998
- Trías, E., *La Edad del Espíritu*, edit. Mondadori, 2006

- Tucci, G., *The Religions of Tibet*, edit. Routledge, Londres, 1980
- Vandermeersch, L., *Wangdao ou la voie royale*, Publication de l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient, vol. II, París, 1980
- Waley, A., *The Nine Songs. A Study of Shamanism in Ancient China*, edit. George Allen & Unwin, Londres, 1955
- _____, *The Way and Its Power*, Grove Press, Nueva York, 1958
- Wallacker, B., *The Huai-nan-tzu, Book Eleven: Behavior Culture and the Cosmos*, American Oriental Society, New Haven, 1962
- Wang, A., *Cosmology and Political Culture in Early China*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000
- Wang, Xiaoliang, *Zhongguo de Shenhua Shijie*, 2 vols., Shibao Chuban Gongsi, Taipei, 1987
- Washburn, S.L., *Social Life of Early Man*, Werner Gren Foundation, Aldine Publishing, Chicago, 1961
- Watson, B., *Early Chinese Literature*, Columbia University Press, Hong Kong, 1962
- _____, *Courtier and Commoner in Ancient China: Selections from the History of the Former Han by Pan Ku*, Columbia University Press, Nueva York, 1974
- _____, (trad.), *Records of the Grand Historian*, Columbia University Press, Hong Kong, 1993
- Watts, A., *El camino del tao*, edit. Kairós, Barcelona, 2000
- Werner, E.T.C., *Cuentos e Historias de la Antigua China*, M.E. Editores, Madrid, 1997
- Wheatley, P., *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Aldine Publishing, University of Chicago, 1971
- Whitfield, S., *La vida en la Ruta de la Seda*, edit. Paidós, Barcelona, 2000
- Wilhelm, R., *Frühling und Herbst des Lü Bu we; aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert*, Eugen Diederichs, Jena, 1971
- Wing-Tsit, Ch. & Conger, G.P. & Takakusu, J. & Suzuki, D.T. & Sakamaki, Sh., *Filosofía del Oriente*, edit. F.C.E., México, 1965
- Wong, E., *Lie-Tse. Una guía taoísta sobre el arte de vivir*, edit. Edaf, Madrid, 1997
- Wright, A.F., "The Cosmology of the Chinese City", Skinner, G. W. (edit.), *The City in Late Imperial China*, Stanford University Press, 1997, pp. 33-73
- Wu, N.I., *Chinese and Indian Architecture*, edic. Braziller, Nueva York, 1963
- Xinzhong, Y., *El confucianismo*, Cambridge University Press, Madrid, 2001

- Yates, R.D.S., "Body, Space, Time and Bureaucracy: Boundary Creation and Control Mechanisms in Early China", Hay, J. (edit.), *Boundaries in China*, Reaktion Books, 1994, pp. 56-80
- Yinglin, W., *Sanzijing. El Clásico de Tres Caracteres* (Ibáñez Gómez, D., trad.), edit. Trotta, Pliegos de Oriente, Madrid, 2000
- Yuan, Ke, *Shenhua lun wen chi*, edit. Ku chi, Shanghai, 1982
- _____, *Gu shenhua xuanshi*, Renmin wenxue, Beijing, 1996
- _____, *Zhongguo shenhua da cidian*, Sichuan cishu, Chengdu, 1998
- Yüeh Chai, *Tzu Yuan*, Cishu Chubanshe, Shanghai, 1955
- Yulan, F., *A History of Chinese Philosophy*, 2 vols., Princeton University Press, Princeton, 1953
- Zheng Wenguang, *Zhongguo tian wenxue yuanliu*, Zhonghua shuju, Beijing, 1979
- Zhong Bosheng, *Yin Shang buci dili luncong*, Yiwen yinshuguan, Taipei, 1989
- Zhongguo Shehui Kexueyuan Kaogu Yanjiusuo, *Xiaotun nandi jiagu*, Zhonghua Shuju, Beijing, 1980 (Wenwu chubanshe, 1984)
- Zhongshu, Wang, *Han Civilization*, Yale University Press, New Haven, 1982
- Zhu Fenghan, *Shang Zhou jiazhu xinglai yanjiu*, Tianjin Guji chubanshe, Tianjin, 1990

c. Hemerografía. Artículos

- Allan, S., "The Great One, Water, and the Laozi: New Light from Guodian", *T'oung Pao*, n° 84, 2003, pp. 237-285
- Berthier, B., "Le miroir brisé ou le taoïste et son ombre", *L'Homme, revue française d'anthropologie*, XIX, 3-4, 1979, pp. 205-222
- Black, A.H., "Gender and Cosmology in Chinese Correlative Thinking", Bynum, C.W. & Harrell, S. & Richman, P. (edits.), *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, Beacon Press, Boston, 1983, pp. 166-195
- Botton, F., "El culto de los ancestros en China", en de la Garza, M. & Valverde, M.C. (edits.), *Teoría e historia de las religiones*, UNAM, México, 1998, pp. 125-143
- Cammann, S., "The TLV Pattern on Cosmic Mirrors of the Han Dynasty", *Journal of the American Oriental Society*, n° 68, 1948, pp. 159-167
- _____, "Types of Symbols in Chinese Art", en Wright, A.F. (edit.), *Studies in Chinese Thought*, University of Chicago Press, Chicago, 1953, pp. 195-231

- _____, "Significant Patterns on Chinese Bronze Mirrors", *Archives of the Chinese Art Society of America*, n° 9, 1955, pp. 10-59
- _____, "The Magic Square of Three in old chinese philosophy and religion", *History of Religions*, vol. 1, n° 1, 1961, pp. 37-80
- Chang, K.C., "An Essay on Cong", *Orientalism*, 20, n° 6, 1989, pp. 37-43.
- Chang, Sen-dou, "On the Morphology of Ancient Chinese Walled Cities", *Ekistics*, 31, n° 182, 1971, pp. 91-98
- Changwu, T., "On the legends of Yao, Shun, and Yu, and the Origins of Chinese Civilization", *Chinese Studies in Philosophy*, vol. XIX, n° 3, 1988, pp. 21-68
- Chen, E.M., "Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism", *International Philosophical Quarterly*, vol. IX, n° 3, 1969, pp. 391-405
- _____, "The Origin and Development of Being (Yu) from Non-Being (wu) in the Tao Te Ching", *International Philosophical Quarterly*, vol. XIII, n° 3, 1973, pp. 403-417
- _____, "Tao as the great mother and the influence of motherly love in the Shaping of Chinese philosophy", *History of Religions*, vol. 14, n° 1, 1974, pp. 51-64
- Cheng, A., "La notion d'espace dans la pensée traditionnelle chinoise", *Asies*, 2 (*Aménager l'espace*), Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1994, pp. 33-43
- Chieh-kang, Ku, "Han-tai i-ch'ien Chung-kuo-jen ti shih-chieh kuan-nien yü yü-wai chiao-t'ung ti ku-shih", *Yugong banyue kan*, vol. 5, n° 3-4, 1936, pp. 97-120
- Chih-fu, T'an, "Lun Ssu Meng wu-hsing-shuo ti yen-pien", *Zhongguo zhexue*, 4, 1980, pp. 91-117
- Chungfeng, J., "Yueling tushi yu Zhongguo gudai siwei fangshide tedian jiqi dui kexue zhaxuede yingxiang", *Zhongguo wenhua yu Zhongguo zhaxue*, Shenzhen University, Eastern Publishing House, Beijing, 1986, pp. 128-131
- Chung, T., "Chinese Cosmogony: Man-Nature Synthesis", *Primal Elements: The Oral Tradition*, *Indira Gandhi National Centre for the Arts*, New Delhi, 1995, pp. 5-10
- Chung-yuan, Ch., "Purification and Taoism", *Proceedings of the XIth International Congress of the International Association for the History of Religions*, vol. 2, ed. E.J. Brill, Leiden, 1968, pp. 139-140
- Clark, J.P., "On Taoism and Politics", *Journal of Chinese Philosophy*, n° 10, 1, 1983, pp. 65-88
- Dainian, Z., "On Heaven, Dao, Qi, Li and Ze", *Chinese Studies in Philosophy*, vol. XIX, n° 1, 1987, pp. 3-45

- D'Elia, M., "Il Dio degli Antichi Cinesi", *Gregorianum*, vol. XXXVIII, 1957, pp. 193-256
- Dorofeeva-Lichtmann, V.V., "Conception of Terrestrial Organization in the Shan Hai Jing", *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, n° 82, 1995, pp. 57-100
- Duceaux, I., "Formas de la trascendencia en el daoísmo temprano", *Estudios de Asia y África*, XL, 2, 2005, pp. 269-297
- Eno, R., "Was There a High God Ti in Shang Religion?", *Early China*, n° 15, 1990, pp. 1-26
- Erkes, E., "Spüren einer kosmogonischen Mythe bei Lao-Tse", *Artibus Asiae*, 8, 1940, pp. 16-35
- Fernández G., "El nacimiento de la filosofía en Mileto en la etapa arcaica", *Revista de Arqueología*, n° 282, noviembre de 2004, pp. 44-53
- Ferrero, O., "El Taoísmo: Lao Tze y el Tao-Te-Ching", *Cielo y Tierra*, n° 5, 1983, pp. 1-17
- Fracasso, R., "Teratoscopy or Divination by Monsters: Being a Study on the Wu-tsang Shang-ching", *Hanxue yenjiu*, 1, 2, 1983, pp. 657-700
- _____, "Holy Mothers of Ancient China", *T'oung Pao*, 74, 1988
- Friedrich, M. & Lackner, M., "Once Again: The Concept of Wu-hsing", *Early China*, vols. 9-10, 1983-1985, pp. 218-219
- Fu, Ch. Wei-hsun, "Lao-Tzu's Conception of Tao", *Inquiry*, n° 16, 1973, pp. 376-379
- Galvany, A., "La genealogía del poder coercitivo en la China antigua: historia, instituciones políticas y legitimación", *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIX, n° 2, 2004, pp. 349-386
- Girardot, N. J., "The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion", *History of Religions*, 15, 4, 1976, pp. 289-318
- _____, "Myth and Meaning in the Tao Te Ching: Chapters 25 and 42", *History of Religions*, 16, 4, 1977, pp. 294-328
- Harper, D., "The Han Cosmic Board (Shi)", *Early China*, 4, 1978-1979, pp. 1-10
- _____, "The Nature of Taiyi in the Guodian Manuscript 'Taiyi sheng shui': Abstract Cosmic Principle or Supreme Cosmic Deity?", *International Symposium on the Guodian Chu Bamboo Slips and Related Excavated Materials*, Nueva York, 2000, pp. 15-65
- Hashimoto Keizo, "Kodai chûgokujin no ujiu kan", *Kansai Daigaku shakaiqakubu kiyo*, n° 12, 1981, n° 1, pp. 171-182

- Jincang, Ch., "A Basic Question of Chinese Mythology: The Historicizing of Myth or the Mythologizing of History?", *Shaanxi Shifan Daxue Xuebao*, n° 29, 3, 2000, p. 5-13
- Jiujin, Ch. & Jingguo, Zh., "Hanshan chutu yupian tuxing shikao", *Wenwu*, n° 4, 1989, pp. 14-70
- Keightley, D.N., "Religion and the Rise of Urbanism", *Journal of the American Oriental Society*, n° 93, 1973, pp. 527-538
- Kohn, L., "Cosmology, Myth, and Philosophy in Ancient China: New Studies on the Huainan zi", *Asian Folklore Studies*, vol. 53, 1994, pp. 319-336
- Le Blanc, Ch., "From Ontology to Cosmology: Notes on Chuang Tzu and Huai-nan-Tzu", en Le Blanc, Ch. & Blader, S., *Chinese Ideas about Nature and Society. Studies in Honour of Derk Bodde*, Hong Kong University Press, Hong Kong, 1987, pp. 117-129
- Ling, Li, "Shi tu yu Zhongguo gudai de yuzhou moshi", *Jiuzhou xuekan*, n° 4, 1, 1991, pp. 5-53
- _____, "An Archaeological Study of Taiyi" (Grand One) Worship", *Early Medieval China*, n° 2, 1995-1996, pp. 1-39
- Liu, Xiaogan, "Wuwei: From Laozi to Huainanzi", *Taoist Resources*, 3, 1, 1991, pp. 41-56
- Lizhi, F., "Reflecting on Traditional Chinese Culture from the Vantage Point of Natural Science", *Chinese Studies in Philosophy*, vol. XIX, n° 4, 1988, pp. 65-74
- López Saco, J., "La mitología tradicional en la literatura china antigua", *Quincunce*, n° 8, UCAB, 2004, pp. 31-36
- _____, "Dao: unidad, vacío, totalidad: ¿una visión generadora y orgánica del Cosmos?", en *Lógoi*, n° 7, 2004, UCAB, pp. 215-228
- _____, "El acercamiento de dos mundos: origen y significado de la Ruta de la Seda en la antigüedad", *Altigracia. Revista Cultural de la Biblioteca Nacional de Venezuela*, n° 2, 2006, pp. 116-123
- _____, "Personificaciones mítico-simbólicas del concepto filosófico yin-yang en China", *Lógoi* n° 14, UCAB, 2009, pp. 97-107
- Major, J.S., "Myth, Cosmology, and the Origins of Chinese Science", *Journal of Chinese Philosophy*, 5, 1978, pp. 1-20
- Malmqvist, G., "Studies on the Gongyang and Guliang commentaries", *BMFEA*, n° 43, 1971, pp. 67-222, y n° 49, 1977, pp. 33-214

- Pas, J.F., "The Human Gods of China. New Perspectives on the Chinese Pantheon", Shinohara, K. & Schopen, G., *From Benares to Beijing. Essays on Buddhism and Chinese Religion*, Mosaic Press, Nueva York, 1991, pp. 129-160
- Pankenier, D.W., "Cosmo-Political Background of Heaven's Mandate", *Early China*, n° 20, 1995, pp. 121-176
- Peerenboon, R.P., "Cosmogony, the Taoist Way", *Journal of Chinese Philosophy*, n° 17, 1990, pp. 157-174
- Powers, M., "An Archaic Bas-relief and the Chinese Moral Cosmos in the First Century A.D.", *Ars Orientalis*, n° 12, 1981, pp. 25-40
- Price, N., "The Pivot: Comparative Perspectives from the Four Quarters", *Early China*, n° 20, 1995, pp. 93-120
- Pu, Pang, "Mawangdui boshu jiekai le Si Meng Wuxing zhi mi", *Mawangdui Hanmu yanjiu*, edic. Hunansheng bowuguan changsha, 1981, pp. 119-132
- Quxum, G., "Yindai da mu de mushi ji qi hanyi zhi tuice", *BIHP*, n° XXXIX, 1960, pp. 75-188
- Rubin, V.A., "The Concepts of Wu-hsing and Yin-Yang", *Journal of Chinese Philosophy*, 9, n° 2, 1982, pp. 131-157
- Saraswati, B., "Cosmogonic Myths and the Forces of Nature", Seminar Paper, *Indira Gandhi National Centre for the Arts*, New Delhi, 1992, en www.ingca.nic.in/ks_41 (on line)
- _____, "Elements of Nature and the Order of Culture", Seminar Paper, *Indira Gandhi National Centre for the Arts*, New Delhi, 1995, en www.ingca.nic.in/ks_41 (on line)
- Saso, M., "What is the Ho-t'u?", *History of Religions*, 17, 3-4, 1978, pp. 399-412
- Schafer, E., "Ritual Exposure in Ancient China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, n° 14, 1951, pp. 130-184
- Seidel, A., "Tokens of Immortality in Han Graves", *Numen*, n° 29, 1982, pp. 95-105
- Shih, J., "The Ancient Chinese Cosmogony", *Studia Missionalia*, n° 18, 1969, pp. 111-130
- Te-yung, Li, "Wu-hsing t'an-yüan", *Zhongguo zhaxue*, 4, 1980, pp. 70-73
- Thiel, P.J., "Shamanismus im alten China", *Sinologica*, 10, 1968-1969, pp. 149-204
- Tiemblo, A., "Aproximaciones a la escatología de la antigüedad oriental I: la China antigua", *Revista de Arqueología*, n° 285, 2005, pp. 36-45

- Ware, J., "The Wei Shu and the Sui Shu on Taoism", *Journal of the American Oriental Society*, 53, 1933, pp. 226-245
- Wiesheu, W., "El problema del origen del Estado en China", *Estudios de Asia y África*, n° 81, 1990, pp. 105-115
- Wiesheu, W., "La tesis de la ciudad-templo: ¿fueron las primeras ciudades chinas centros ceremoniales y símbolos del Cosmos?", *Estudios de Asia y África*, XXXV, 2, 2000, pp. 309-325
- Yang, L.S., "A Note on the So-called TLV-Mirrors and the Game Liu-po", *HJAS*, n° 15, 1962, pp. 124-139
- Yu, D.C., "The Mythos of Chaos in Ancient Taoism and Contemporary Chinese Thought", *Journal of Chinese Philosophy*, 8, n° 3, 1981, pp. 325-348
- Yün-Hua, J., "Tao, principle, and law: the three key concepts in the Yellow Emperor Taoism", *Journal of Chinese Philosophy*, n° 7, 1980, pp. 205-228