

CAPÍTULO 36. METAMORFOSIS Y SACRIFICIO: HERMENÉUTICA
SIMBÓLICA DEL MITO DE PAN GU EN CHINA

Julio López Saco

Universidad Central de Venezuela

Nuestra pretensión en este ensayo es elaborar un ejercicio de hermenéutica simbólica sobre el tardío mito de creación chino de Pan Gu y, a través de su pormenorizada lectura, sacar a la luz patrones, motivos y estructuras mítico-simbólicas, con sus rangos de significación y de sentido. Siempre que sea factible, además, haremos hincapié en la universalidad de ciertos motivos a través de la comparación de procesos mítico-simbólicos análogos cuyo sentido sea, por consiguiente, semejante en diversas culturas de la antigüedad.

La elección de este mito, a pesar de sus ligeras variantes, dentro de un conjunto de, por lo menos, cuatro o cinco relatos arcaicos⁸¹¹ acerca de los orígenes del mundo, y de su versión tardía, responde a su unidad estructural, a su antigüedad, probable o supuestamente centro-asiática, y a su carácter ortodoxo en el marco de los mitos chinos acerca de la génesis del Cosmos.

⁸¹¹ Las concepciones cosmológicas chinas, como las griegas, son varias y plurales. En general no hay alusiones a una creación *ex nihilo* en sentido estricto, pues el Universo es creado desde una materia ya existente. Al igual que en las antiguas cosmogonías egipcias, griegas y mesopotámicas, así como indias védicas, existe un elemento primigenio simple que, cercano al agua o al fuego, es un vapor prístino, una energía cósmica que gobierna materia y espacio-tiempo y que se transforma en elementos binarios en el momento de la creación. Hay cinco tradiciones principales: la primera, el mito cosmogónico de las Cuestiones Celestiales (Tianwen); la segunda, la que describe la creación del Universo y los humanos desde el vapor nebuloso, en el Huainanzi y en un poco conocido texto funerario llamado Dao yuan, quizá del siglo IV a.C.; la tercera y la cuarta, señalan la separación de Cielo y Tierra, el origen de los primeros humanos semi-divinos y el mito del cuerpo humano cosmológico, recogidas en *Recuerdos Históricas de las Tres Divinidades Soberanas y los Cinco Dioses* (un relato que, quizá, puede derivar de poblaciones tibetanas), y en *Una Crónica de los Cinco Ciclos del Tiempo*; y, finalmente, la quinta, la que habla de la creación de los seres humanos por parte de una “creadora” en *Explicaciones de las Costumbres Sociales*, obra del siglo II a.C. En el Huainanzi perviven dos hechos relevantes: por una parte, los dos dioses nacidos del caos, como pareja primordial, son racionalizados en “fuerzas” (yin-yang), lo que recuerda motivos cosmogónicos acadios y, por la otra, aparece un concepto mecanicista de primer generador que es dao. Véase al respecto de las significaciones de cada relato Girardot, N.J., “The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion”, *History of Religions*, 15, 4, 1976, pp. 289-318; Mathieu, R., *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, edit. Gallimard, París, 1989, p. 29 y ss., Puett, M.J., *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*, Stanford University Press, Stanford, 2001, pp. 25-32, y Birrell, A., *Chinese Mythology. An Introduction*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1999, especialmente, pp. 32 y 33, donde recoge varios fragmentos del Huainanzi.

Este mito etiológico-explicativo de los orígenes responde al patrón del cuerpo humano cosmológico que, en función de la mitología comparada, pertenece al motivo mítico del “dios moribundo” de cuyo cuerpo se crea el Universo⁸¹². Con el paso del tiempo, este mito de creación fue perdiendo buena parte de su originalidad, y el motivo básico se fue enmarañando con teorías socio-políticas y ético-morales. Pan Gu, el creador masculino, frente a Nüwa, la generadora femenina, puede verse como un semi-dios, primer nacido de los padres originarios Cielo-Tierra, puesto que la separación de ambos suele asociarse con el mito de los padres primigenios del mundo (padre-cielo, madre-tierra), lo que conlleva, a su vez, la estricta demarcación entre las esferas de los dioses celestiales y las del mundo de los humanos, terrenales, cuya separación, aunque haya comunicación entre ambas, debe mantenerse para garantizar el orden armónico, tal y como la abstracción filosófica quiso explicitar a través del yin y el yang. En el fondo, se vislumbra la separación entre el poder sacro y el temporal, este último típicamente humano, así como su vinculación mutua, donde el segundo depende del primero. Pan Gu es, de este modo, el ejemplo más notable de adquisición de un estado de metamorfosis correlativo a la naturaleza divina: de su cuerpo moribundo se transforma todo el Universo.

El término Pan puede aludir a la cáscara de huevo, mientras que Gu a la solidez del mismo. El vocablo Pan Gu corresponde a la familia lingüística Miao-Yao, y es probable que derive de una transformación fonética de Fuxi. En cualquier caso, pan es, como sustantivo, plato, y gu, como adjetivo, viejo, un término genérico⁸¹³. Su iconografía más extendida, aunque ni mucho menos la más antigua, lo muestra, curiosamente, como un enano, vestido con una piel de oso o con ropajes hechos de hojas, probable alusión a su carácter “salvaje”, “primitivo” o “natural”, con una cornamenta, y sosteniendo en su mano un martillo, un hacha y un cincel, atributos que lo identifican como artífice del mundo. En este sentido, algunas leyendas lo señalan como un híbrido, con cabeza de dragón y cuerpo de serpiente, íntimamente relacionado con cuatro animales míticos emblemáticos: fénix, unicornio, tortuga y dragón. Su imagen

⁸¹² Este término, acuñado por Sir James Frazer en *La Rama Dorada*, aparece preservado en los relatos literarios de los grupos lingüísticos indoeuropeos. Véase al respecto, Lincoln, B., *Myth, Cosmos, and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Harvard University Press, Cambridge, 1986, en especial, pp. 5-40. La semejanza con mitologemas indoeuropeos puede significar, en relación a la tardía aparición en China del mito y a la falta de antecedentes, que es un préstamo llegado desde Asia central o que, incluso, puede ser un remanente de arcaicas tradiciones del Próximo Oriente antiguo. Sobre las analogías de los mitos de estirpe indoeuropea debe revisarse Puhvel, J., *Comparative Mythology*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1987, en especial, pp. 285-286.

⁸¹³ Véase al respecto Xiadong, Wu, “The Rhinoceros Totem and Pangu Myth. An Exploration of the Archetype of Pangu”, *Oral Tradition*, Institute of Ethnic Literature Chinese Academy of Social Sciences, 16, 2, 2001, pp. 364-380, en específico, pp. 371-372.

arquetípica podría vincularse con un animal cornudo de cuatro extremidades y con parásitos,⁸¹⁴ algo parecido a un buey o un búfalo, pero con rostro humano, lo cual, probablemente, responde a un animal totémico que pertenece a los grupos étnicos del sur de China. La cultura popular de las llanuras centrales recoge, de hecho, el carácter cornudo de Pan Gu. En las montañas Tongbai existe un templo a él dedicado, en el que se adora una figura cerámica con cuernos, mientras que en una pintura sobre roca de época Han, en Nanyang, se muestra a un hombre cornudo desnudo que porta un hacha en su mano derecha, y en la izquierda un objeto bifurcado desconocido. Aunque esta imagen se ha vinculado con Chi You, algunos antropólogos creen que es, sin embargo, Pan Gu a punto de cortar la montaña, abrirla y derrotar al monstruo.

La primera aparición por escrito del mito acontece en una obra mitológica del siglo III llamada Wuyun Linian Ji, *Una crónica de los Cinco Ciclos del Tiempo*, de Xu Zheng, en donde se describe a Pan Gu como un ser de cuya respiración surge el viento y las nubes, factor que lo conecta con la idea de la respiración animal que provoca los vientos, presente en criaturas míticas prototípicas como Zhu yin. Algunos de sus fragmentos se conservan en varias compilaciones, en especial en el Yi shi, *Hipótesis sobre Historia*, sintetizado por Ma Su (1621-1673)⁸¹⁵. También aparece en el San Wu Li ji, *Recuerdos Históricos de las Tres Divinidades Soberanas y los Cinco Dioses*, del mismo autor, y en el Shen xian zhuan o *Biografía de los Dioses*, de Ge Hong⁸¹⁶. En el San Wu Li ji, Pan Gu, como primer nacido humano semi-divino, toma un lugar en el Universo como un factor de la Trinidad Cósmica que forman Cielo, Tierra y Hombre, tripartición que deriva de filósofos del período Han más antiguo, como Dong Zhongshu que, como erudito confuciano, quería mostrar la interacción entre los tres componentes, siendo el emperador, como humano arquetípico microcósmico, el mediador entre las tres esferas⁸¹⁷. Se trata, en general, de un relato bastante tardío, probablemente proveniente del sureste de China o, incluso, del sudeste

⁸¹⁴ Existen algunos mitos legendarios que emplean el mitologema de los gusanos o piojos como ancestros de la humanidad, como algunos casos reportados en el Condado Dinghai, en la provincia de Zhejiang, recogidos en Cheng, Jianjun, *Minjian Shenhua*, Haiyan Publishing House, Zhengzhou, 1997, pp. 14-15.

⁸¹⁵ Véase *Biji conghian*, Guangwen, Taipei, 1969, 1, 2 a, y *Yiwen leiju*, *Una Enciclopedia de Bellas Letras*, compilada por Ouyang Xun (557-641) y Linghu Defen (583-666), Zhonghua, Beijing, 1965, 1, 2 a.

⁸¹⁶ Otra fuente que recoge algunos de sus mitos es el Shuyi Ji, de época Liang (440-589). Otros antiguos textos contienen breves extractos, como *Yiwen Leiju*, Taiping Yulan y *Guangbo Wuzhi*.

⁸¹⁷ Véase sobre la interacción de estos tres componentes cosmológicos, Yulan, F., *A History of Chinese Philosophy*, vol. II, Princeton University Press, Princeton, 1953, pp. 16-87.

de Asia, discutiblemente transmitido desde Asia central⁸¹⁸, que propició la confección de diversas leyendas entre las nacionalidades Miao, Li y Yao.

En las primeras secciones del mito se alude al momento crítico de la creación, cuya ubicación cronológica está fuera del ámbito temporal histórico: es el *in illo tempore* inicial, primigenio, fundacional, prístino, donde nada existía todavía. El punto de partida es el caos, una realidad abstracta caracterizada, simbólicamente, por la oscuridad, las tinieblas y el agua, un espacio primordial contentivo, en potencia, del Cosmos antes de la creación de cualquier tiempo o espacio históricos. Esta percepción simbólica como vacío, tinieblas, noche, agua primordial⁸¹⁹, concepto acuoso que podría conectarse con la idea del diluvio, auténtica re-creación o formación del Cosmos ordenado y diferenciado, o condición amorfa de la materia, puede complementarse con su visualización como ser demoníaco, telúrico y ctónico, en forma de gigante o serpiente-dragón. Se trata de la prefiguración de una época salvaje y bárbara, evocadora del Otro Primordial (Humang, Hunming, Hundun), concebido como un monstruo, una masa informe, sin miembros, cabeza y orificios, que es necesario expulsar y trocear para generar la cultura y la vida en general. En forma de huevo, calabaza o bola de carne, es la indistinción primitiva, de cuya partición sale Cielo y Tierra y todas las diferencias, así como la posibilidad de la existencia humana, organizada por los reyes-sabios. Considerado como espíritu,

⁸¹⁸ Su origen centro-asiático o indio puede ser, no obstante, discutido, pues diversos hallazgos de varios fragmentos de muralla de época Han en el distrito de Nanyang indican, al menos en teoría, que la gente adoraba a Pan Gu y, por lo tanto, el mito pudo haber sido muy popular en versiones orales entre los grupos minoritarios en el período de las primeras dinastías imperiales o en épocas pre-Qin. Estos descubrimientos pudieran probar, por consiguiente, que el mito de Pan Gu no entró en China con el advenimiento de la cultura budista, y que pudo ser un cuento tradicional Han.

⁸¹⁹ Véase Yu, D., "The Creation Myth and Its Symbolism in Classical Taoism", *Philosophy East and West*, n° 31, 1981, pp. 479-500, en especial, pp. 490-495; Lo, Meng-ts'e, "Shuo hun-tun yü chu-tzu ching ch'uan chih yen ta-hsiang", *Journal of Oriental Studies*, Hong Kong, n° 9, 1971, pp. 15-57; pp. 230-305, y Long, Ch.H., *Alpha: the Myths of Creation*, George Braziller Inc., Nueva York, 1963, pp. 109-110 y ss.

El escrito más arcaico en China, que presenta los orígenes del mundo asociados al agua, mostrando el Cosmos como siendo formado desde las aguas primigenias, es el Taiyi Sheng Shui, en donde Taiyi representa una noción filosófica usada para imaginar el principio de los orígenes. La cualidad acuosa de Taiyi, como de dao, es dadora de vida. Esta obra presenta un mecanismo de generación sexual como actividad central del proceso cósmico. En relación con esta visión se encuentra, también, la historia de Huzi del Zhuangzi, que muestra un ámbito acuoso en términos de Nueve Abismos profundos.

En Egipto, en particular en el marco de la Ennéada heliopolitana, el mundo surge desde un caos acuoso y oscuro, a partir de una flor de loto. Este nacimiento del mundo implica la creación del orden, especialmente a través de Maat. En las narraciones acadias todo se estructura, también, a partir de un principio acuoso semejante, del que surgen dos entes, Apsu, principio masculino del océano, y Tiamat, forma femenina. Entre ambos dan lugar a todos los seres.

llamado Dijiang en el Shanhai jing (II, 2), es identificable con el color amarillo y, a veces también, con el rojo y, por lo tanto, vinculable con el fuego. Además de concepto cosmogónico abstracto, Hundun fue imaginado como un dios en forma de ave o con alas de pájaro, sin rasgos faciales, con gran número de asociaciones metafóricas⁸²⁰. Es un dios de la región central, figura benigna o neutra, como corresponde a su acepción abstracta, que es muerto (para dar vida en el ámbito cósmico), cuando dioses ociosos le abren huecos para su nariz, boca, ojos y oídos⁸²¹. En términos filosóficos, caos es el inicio del despliegue de dao y del yin-yang, que crearán los Diez Mil Seres presentes en el mundo fenoménico y diferenciado. La transformación de caos en Cosmos será el paso de la tiniebla a la luz, del agua a la tierra firme, del vacío a la materia, de la destrucción a la creación y de lo sin forma a lo formado. Este estado de indistinción previo a las formas de la multiplicidad, llamado, como hemos dicho, hundun en chino (espesa confusión), es un bulto informe, materia primordial, germen de creación, y es asociado a diferentes conceptos: espacio vacío, infinito, con lo que puede llegar a ser identificable con el no-ser, agua, por su naturaleza ilimitada y sin forma y por su capacidad de generar vida, desorden informe. Como noción filosófico-abstracta de informidad frente a las formas de la multiplicidad fenoménica y de la naturaleza, es un espacio que contiene lo que acabará por ser, y que, incluso, puede ser iconográficamente representable⁸²². Hundun es una imagen que implica una transformación

⁸²⁰ Algunas figuras míticas, que aparecen en el Zhuangzi, en su capítulo 6, y en el Chuci, y que se relacionan con caos, además de Hundun, son Fengyi y Taiping. La montaña Huling y el territorio Gumang (Tierra del Antiguo Caos, donde los opuestos son iguales), también son caóticos, lugares paradisiacos preexistentes: *“la respiración yin y yang no se encuentran allí, así que no existe distinción entre frío y cálido. La luz del sol y la luna no brilla allí, de modo que no hay distinción entre el día y la noche. Sus gentes no comen, ni llevan ropas, y duermen la mayoría del tiempo, despertando una vez cada cincuenta días. Creen que lo que hacen en sueños es real, y lo que ven despiertos es irreal”*. Véase Bauer, W., *China and the Search for Happiness*, Seabury Press, Nueva York, 1976, especialmente, pp. 93 y 94, y Graham, A.C., *Book of Lieh-tzu*, John Murray, Londres, 1960, pp. 67-68. Las versiones sinizadas de la mitología tribal, asociadas con el tema del caos, se vincule éste o no con la cultura Liao del sureste y con un ambiente afroasiático, que tienen como referencia una figura demiúrgica, generalmente un ancestro animal, son ambiguas con respecto a la propia condición del caos, pues el dominador de inundaciones heroico o el hombre primordial, también puede ser, en las versiones taoístas, el agente responsable de retornar o identificarse con un caos primigenio, unitario y fundacional.

⁸²¹ En el Huainanzi sus múltiples formas son sinónimos de sus vínculos cosmogónicos al estado primordial en la creación del mundo: *“en el hueco, indiferenciado vacío, cielo y tierra fueron una masa indefinida en la confusión (hundun), que todavía no había sido creada”*, Huainanzi, 14, 1a, edic. *Sibu beiyao*, Shanghai, 1927-1936 (Zhonghua shuju, Beijing, 1972). En ciertas obras Zhou tardías, caos es percibido no como una figura neutra sino negativa.

⁸²² En el Shanhai Jing, *Clásico de las Montañas y los Mares*, texto mítico cronológicamente ubicable entre el siglo III a.C. y el I de nuestra era, se representa al Caos como un pseudo-cuadrúpedo, de seis patas, con alas, sin cabeza y sin orificios corporales y, por lo tanto, sin identidad definible,

cósmica del motivo de los primeros hombres como seres embrionales incompletos, que deben “nacer” para acabar de “formarse”. La transformación de caos en Cosmos será correspondiente, por lo tanto, a la aparición de la cultura en contraposición a la naturaleza, entendida como desordenada, caótica, salvaje.

De manera singular, caos se vincula estrechamente con dao⁸²³. En su forma personalizada como Emperador de la Región Central, acompañado de dos monarcas marinos, Shu del norte y Hu del sur, es una masa informe, la materia primigenia, el centro del mundo, mientras que los dos reyes a sus lados son los polos opuestos pero complementarios que aparecen del ancestro cosmogónico tras su definitiva separación y ruptura del huevo-envase cósmico⁸²⁴, es decir, yin y yang. La destrucción de la totalidad original primitiva y el desbalance del sistema como un todo es el inicio de la imperfección, cuyos representantes principales, los seres humanos y los demás organismos de la naturaleza, deben volver a ese origen caótico inicial perfecto, que en China es una de las prerrogativas del dao. El relato mítico de los orígenes es, así, la

como una masa informe. La apertura de huecos en su cuerpo por parte de los dos dioses del mar, Shu y Hu, para que, como gobernante del centro del mundo, pudiese oír, comer y respirar, provocará, finalmente, su muerte y, con ello, el nacimiento de todo lo existente. No obstante, es factible también que esta forma sea una alegórica ilustración del Emperador Amarillo Huangdi. Un ejemplo semejante lo encontramos presente en los mitos australianos kokowarra, según los cuales el gigante negro Anjir es agujereado por Jalpan, surgiendo, a la muerte del titán, una masa negra: la población. Véase al respecto, Yuan Ke, *Shanbai Jing Jiaozhu*, ed. Guji chubanshe, Shanghai, 1980, pp. 56-57; Ning, Y. / García-Noblejas, G., *Libro de los montes y los mares (Shanbai Jing). Cosmografía y Mitología de la China Antigua*, Miraguano edic., Madrid, 2000, p. 65; Birrell, A., *Chinese Myths*, British Museum Press, Londres, 2000, p. 17. Sobre el texto mitológico Shanhai Jing, véase la breve reseña en López Saco, J., “La mitología tradicional en la literatura china antigua”, *Quincunce*, n° 8, pp. 31-36, UCAB, 2004.

⁸²³ Hundun, vinculado con la calabaza, el capullo, la gruta y el huevo cósmico, así como con animales venenosos que están fuera del orden normal de la vida, como la serpiente, el sapo, el ciempiés o el escorpión, fonética y morfológicamente, parece indicar la idea mítica y ontológica del dao como un proceso de continua creación de momentos de cambio repetidos infinitamente, transformación y nueva creación. Incluso en su connotación de interrelación, fundamentalmente sexual, también caos se aplicaría a yin-yang:

“¿Qué significan las palabras hun yin?. Hun significa que los ritos (de reunión de la novia) se realizan en el crepúsculo hun. De este modo, se habla de ello como hun. Yin significa que la mujer llega a ser su esposa siguiendo a su marido. De esta manera se dice de ello como yin...¿Por qué son los rituales representados en el atardecer?. Con el fin de indicar que el yang desciende al yin”. Véase Tjoe Som, T. (trad.), *Po Hu Tung. The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*, edit. Hyperion Press, Westport, 1949, vol I, especialmente, p. 262.

⁸²⁴ Sobre la evolución del caos y su muerte vivificadora es significativo 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, en específico, pp. 328-329.

conciencia que surge del caos primigenio, totalidad de lo potencial y que puede representarse como un círculo, símbolo de perfección⁸²⁵.

Desde una interesante perspectiva biológica, el mito cosmogónico se verifica en términos de concepción cósmica a partir del embrión inicial, lo que lo pone en relación con la concepción humana y con un posible recuerdo inconsciente de nuestra vida prenatal⁸²⁶. En este sentido, el estado primigenio de unidad indiferenciada se correspondería con el estado del óvulo no fertilizado todavía, “caótico” antes de su fecundación.

El motivo del huevo cósmico, a veces, dorado⁸²⁷, negro o enojado, también esfera, círculo, mandala, el perfecto estado del principio perfecto, es el embrión del mundo y el fundamento del ser, entendido éste como un demiurgo que actúa rompiendo el huevo y separando Cielo y Tierra, o como un hombre cósmico primordial de cuyo cuerpo todo se origina, es decir, que muere para dar vida, en una especie de auto-sacrificio metamórfico del cual también surgirá el ser humano, bien sea de su residuo inmaterial o de sus parásitos corporales, pulgas y piojos. El huevo cósmico universal es un principio ingenerado y generador al mismo tiempo; no creado porque es indivisible y se vincula con la unidad, y creador porque da lugar a los primeros principios, generalmente polaridades básicas⁸²⁸. Es el motivo psicológico de la totalidad pre-consciente,

⁸²⁵ En relación al ordenamiento arcaico primigenio que, más allá de su carácter presuntamente neutro, Hundun puede representar, existen una serie de afinidades de este tema mítico con el método pictórico del artista del siglo XVII Shidao, con el término Daxiang (Realidad Última), presente en el Yijing y en la literatura neoconfuciana, con las teorías cosmológico-astronómicas del sistema Huntian, con la montaña / *axis mundi* Kunlun, cuya relación es fonética y formal, y con los baños con techo cupular denominados hundang. Al respecto, véase Forke, A., *The World Conception of the Chinese*, edit. Arno Press, Nueva York, 1975, pp. 18-25, y Needham, J., *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. 3, 1959, pp. 215-219. Sobre otros motivos homólogos de Hundun es esencial la obra cumbre de Girardot, N.J., *Myth and Meaning in Early Taoism. The Theme of Chaos (Hun-Tun)*, University of California Press, Berkeley, 1983, especialmente, pp. 24-29.

⁸²⁶ Kuiper, F.B.J., “Cosmogony and Conception: A Query”, *History of Religions*, vol. 10, n° 2, 1970, pp. 91-138, en especial, pp. 111-113.

⁸²⁷ En India, el Cosmos se origina a partir de un huevo dorado primigenio, Hiranyagarbha (también útero dorado), que flota en aguas cósmicas. En algunas versiones, no obstante, se crea a partir de la interacción de dos elementos eternos: espíritu-purusha y materia-prakriti, progenitores del huevo de oro. Véase, por ejemplo, Dallapiccola, A.L., *Mitos Hindúes*, edit. Akal, Madrid, 2006, en concreto, p. 18.

⁸²⁸ Sobre el tratamiento de este arquetipo mítico en diversas culturas de la antigüedad, Egipto, religión Bön tibetana, hititas, fenicios, sumerios, hindúes, chinos, son útiles, a pesar de su antigüedad, Charbonneau-Lassay, A., “L’oeuf du monde des Anciens”, *Melanges Arnould Poitiers*, 1934, pp. 219-228, y Lukas, F., “Das Ei als Kosmogonische Vorstellung”, *ZfV*, 4, 1894, pp. 227-243, en específico, pp. 230-235. El motivo del huevo es común a los mitos de concepción divina por comerse un huevo de pájaro, que establecen las bases de las narraciones que explican las fundaciones dinásticas, como la de los Shang. En el fondo, parece mantenerse el principio

el germen que contiene el conjunto de cosas, lo potencialmente existente y lo que tiene posibilidades de realización, por ello se asocia a la idea de concentración y de “verdad interna”, como aparece reflejado en el hexagrama sesenta y uno del Yijing. Su apertura es el paso de la oscuridad completa a la luminosidad brillante, por lo que mitológicamente se asocia con los motivos de claridad y surgimiento solar. En este contexto, el proceso cosmogónico, que se inicia con la fragmentación del huevo, desde el germen que todo lo contiene hasta la pluralidad diferenciadora, es un paso de la negatividad-oscuridad a la positividad creadora lumínica; el mundo de la luz es el de la armonía y el tiempo regulado, el del orden.

El gigante Pan Gu rompe la cáscara del huevo y la separa en dos mitades definitivamente, generando la tierra-yin, con la materia pesada y el cielo-yang, con aquella volátil y ligera. En este proceso psicológico, fundamentado en las parejas de oposiciones polares, el Cielo implica simbólicamente el aspecto espiritual y la Tierra el material, en una dicotomía esencial en el ámbito mítico-religioso. Esta separación primaria, como acto de discriminación, es positiva míticamente hablando, aunque los seres que de ella surgirán tendrán como meta el regreso a la totalidad omniabarcante prístina inicial. La diferenciación es significativa: es el comienzo de la polaridad complementaria, de la génesis propia de la vida, del orden y la regulación, cuyo ejecutor principal será, naturalmente, el hombre, creado, entre otros factores, para realizar las tareas que los dioses no hacen y para contrapesar, propiciando la sociedad humana, aquella divina. Para realizar esta labor separadora, Pan Gu se convierte en un *axis mundi*, en un pilar que conecta lo alto y lo bajo pero que los mantiene necesariamente alejados entre sí. Esta labor, evidenciada en los mitos por la presencia de árboles sagrados, pilares o montañas, como el monte Meru budista o el pilar *djet* egipcio, lo convierte en un pivote, en el centro del Cosmos, la base ordenadora principal desde la cual el rey chino de época Shang contactará con sus antepasados y ejercerá el poder, justificado así cosmológicamente. Este centro, zona sacra de absoluta realidad, vinculado con la montaña o el árbol, se refleja, en especial desde la época Zhou Oriental, en el templo⁸²⁹ o el palacio del soberano e, incluso, con la capital del reino⁸³⁰. Instalado el proceso creativo el hombre imitará, de manera periódica, a través

esencial de una hierogamia en forma de pájaro que vincula Cielo con Tierra. Este modo de “matrimonio” fue una auténtica convención en las biografías Han de dioses y héroes.

⁸²⁹ No obstante, el origen religioso de los centros urbanos en China no cuenta con sustento sólido en los datos arqueológicos y, por lo tanto, podría decirse que en las primeras etapas del desarrollo urbano la trascendencia cosmológica debió ser poco relevante. Sobre el tema es destacable Wiesheu, W., “El problema del origen del estado en China”, *Estudios de Asia y África*, n° 81, 1990, pp. 105-115.

⁸³⁰ Sobre el simbolismo del centro, Eliade, M., *El mito del eterno retorno*, Alianza edit. / Emecé, Barcelona, 1989, pp. 21-28 y ss.

de la reactualización mítica ritual, la alquimia, el ciclo agrario, en donde se representa la hierogamia cielo-tierra, o las filosofías creacionistas, el acto genésico y sus consecuencias en todos los ámbitos cotidianos de la vida humana. Haciendo esto, el hombre intenta superar su limitada condición y desea intimar con lo cósmico.

En las secciones posteriores del mito encontramos una referencia explícita al papel de Pan Gu como hombre cosmológico, como demiurgo artesano, artífice verdadero del mundo superior e inferior, a partir de las diferentes partes de su cuerpo. Su consideración como primer hombre, antepasado genérico, que emerge del huevo, como acontece en muchos mitos de Oceanía, Indonesia, América e India, y como creador del mundo a partir de su cuerpo de ser vivo, en un claro proceso de antropomorfización generativa, deriva, probablemente, de los modelos de sacrificios míticos. En un proceso analógico bastante claro, la metamorfosis de su cuerpo implica la transformación de lo viejo, moribundo, en lo nuevo, vitalista. La creación antropomorfa que representa puede responder, siguiendo una lógica, en cualquier caso, no demostrable, a la necesidad de matizar las explicaciones abstractas de la filosofía acerca de los orígenes, para así comprenderlas mejor, al menos por parte de grandes grupos de población iletrados. No obstante, el hecho de que la metafísica impersonal de la filosofía pueda sobrevivir y completarse con una cosmogonía antropomorfizada, parece ser una respuesta a necesidades elementales diferentes, factor que no implica que la antropomorfización requiera ser contemplada como una simplificación del lenguaje abstracto, sino como otro mecanismo de asimilación. Como *deus faber*, artesano y arquitecto del cosmos, es también el mundo mismo, en un proceso semejante al dao en su doble aspecto, trascendente e inmanente. Este ideal del creador como “artífice”, “tejedor” o “carpintero”, es común a otras mitologías: es el caso del Ptah de Menfis en Egipto, de cuyos dientes y labios surgen divinidades, de Tiamat, en la cosmogonía caldea de Mesopotamia, de cuyo cadáver Marduk confecciona el mundo, de la babilónica Ishtar, del creador indio Vishvakarman, Pradjapati o Brahma, del Purusha hindú, víctima sacrificial de cuyas partes del cuerpo surgen porciones del Universo, del personaje femenino cósmico de la mitología tibetana llamado Klu-rgyal-mo, “la reina que puso orden en el mundo visible”, de cuyo cuerpo surge el mundo, del Eros greco-órfico, de los dioses aztecas, que “dividen” a la diosa de la tierra, y del gigante nórdico Ymir, cuya carne se transforma en tierra, el cráneo en Cielo, los huesos en montañas y la sangre en mar⁸³¹. Ahora, con su desmembramiento y

⁸³¹ Véase al respecto, von Franz, M.-L., *Creation Myths*, Shambhala edic., Boston, 1995, pp. 155-156 y ss.; Lara Peinado, F., *Leyendas de la Antigua Mesopotamia. Dioses, héroes y seres fantásticos*, edit. Temas de Hoy, Madrid, 2002, p. 232 y ss. y 248-252, y Meletinski, E.M., *El Mito. Literatura y folklore*, edit. Akal, Madrid, 2001, pp. 191-192 y ss.

transformación, las distintas esferas están separadas y definidas: el mundo subterráneo, morada de las almas, el ámbito humano terrenal, y la esfera celeste, con la luna, míticamente vinculada a la liebre y el sapo, y el sol, relacionado simbólicamente con el pájaro, especialmente el cuervo, como astros principales⁸³². La muerte, que genera vida, de Pan Gu es una alusión al ritmo natural de vida-muerte y renacimiento sin fin, tal y como es expresado de continuo en la naturaleza.

Este papel demiúrgico del gigante es representado también, en el marco de la literatura daoísta, por un Laozi divinizado en el seno del movimiento Huanglao, que vincula al héroe-sabio Huangdi, el Emperador Amarillo, considerado como el patriarca del pueblo chino por el pensamiento confuciano y el prototipo ideal del soberano, con el presuntamente histórico sabio Laozi. En algunos textos, el maestro existe en el caos primigenio antes de la creación del Universo⁸³³, y en otros, es un hombre cosmológico, un Pan Gu o un Purusha indio, pues el Universo es como un enorme cuerpo humano en formación.⁸³⁴ La transfiguración demiúrgica de Pan Gu, compartida por otras divinidades en contextos culturales diferentes, puede responder a un rasgo totémico, del mismo modo como ocurre con el tigre en la épica de creación de los pueblos Yi, o con las hojas de arce entre los grupos Miao⁸³⁵. Los rituales en

⁸³² Una magnífica representación iconográfica del ambiente cosmológico chino son las ilustraciones de la seda funeraria pintada de Xin Chui, encontrada en una tumba de la dinastía Han, en Mawangdui, en la provincia de Hunan. Cf. *Hunansheng Bowuguan (Zhongguo bowuguan, II)*, Wenwu Press, Beijing, 1981, pl. 79.

⁸³³ *Laozi bianhua jing*, Dunhuang Ms. Stein 2295, líneas 13 a 18. Véase también, Seidel, A.K., *La divinisation de Lao tseu dans le Taoïsme des Han*, Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. 68, París, 1969. En algunas leyendas, Pan Gu se reencarna, o sufre una manifestación, en la persona de un tal Yuan Shi Tienwang. Una vez que completa su obra en el caos primitivo, su espíritu abandona la envoltura mortal y decide renacer en otra forma visible: entra, a través de la boca, en una mujer virgen llamada Tai Yuan, que queda encinta durante 12 años, hasta que da a luz por la columna vertebral. Desde ese instante, la madre acabó siendo conocida por este fantástico acontecimiento como Tai Yuan Shengmu, la Madre Santa de la Primera Causa.

⁸³⁴ Zhen Luan, *Xiaodaolun, Disertación de mofa del Dao*, app. Guang hongmingji, j.9, 144b, Taisho issai - kyo, t.52, n° 210, Tokyo, 1952. Sobre este tema puede revisarse "Ensayo sobre el taoísmo en los primeros siglos de la era cristiana", en Maspero, H., *El taoísmo y las religiones chinas*, edit. Trotta, Madrid, 2000, pp. 323-444, en especial, p. 350 y ss.

⁸³⁵ "...la cabeza del tigre se convirtió en una cabeza celestial; la cola del tigre llegó a ser una cola celestial; su ojo izquierdo se transformó en el sol; su ojo derecho llegó a ser la luna...", en *Chuxiong Investigative Team for Folk Literature in Yunnan Province. A Yi Creation Epic (Meige)*, Yunnan People's Publishing Housing, Kunming, 1959, en concreto, pp. 12-15. Otra descripción de esta transfiguración anterior a la muerte es citada en el volumen 9 del *Guangbo Wuzhi*, en donde se señala una probable falsa analogía del arquetipo de Pan Gu, conformado por una cabeza de dragón y cuerpo de sierpe: "...después de que murió, sus huesos se convirtieron en montañas y bosques, y su cuerpo llegó a ser ríos y mares, y su cabello las hierbas y los árboles...", tomado de Yuan, Ke, *Zhongguo shenbua chuanbian cidian*, Cishu chubanshe, Shanghai, 1985, pp. 358-359. En una obra épica que lleva por título *Recuerdo de la*

los que se llevan a cabo sacrificios humanos para consagrar la fundación de ciudades o de construcciones religiosas, tanto funerarias como templarias, pueden ser recuerdos, a pequeña escala, y de orden recurrente, de este hombre primordial cosmológico que muere y de cuyos fragmentos se genera el mundo en sus diferentes componentes.

La mención de los números cuatro, cinco y nueve en el relato no es, por supuesto, casual. La cita del cuatro y el cinco están en íntima consonancia con la conformación de los límites del mundo y el centro simbólico, ordenado, ritualizado, jerarquizado y regulado, vinculado, en esta ocasión, con montañas sagradas. De la metamorfosis final del gigante Pan Gu surgen las montañas⁸³⁶, *axis mundi*, ubicadas en los cinco orientes que identifican la geografía mítica del mundo y delimitan sus límites: la del oriente, sale de su cabeza, la del centro del estómago, la del sur, del brazo izquierdo y la del norte del derecho, y la del oeste de sus pies, en una clara analogía metafórica del Cosmos con el cuerpo humano. Ambas cifras, unidas al nueve, son representativas de concepciones cosmográficas geométricas del Cosmos en China: la tierra cuadrada, con los orientes como límites, vigilados por animales emblemáticos en el imaginario sistematizado en época Han, como el dragón, el tigre, el pájaro y la serpiente-tortuga, y el cielo redondo, abovedado, cuyas representaciones conjuntas son acordes con el aspecto de algunas sepulturas de época Shang en forma de cruz, con el Ming Tang o palacio del rey, la tortuga, con sus dos caparazones, algunos juegos y calendarios rituales, los carruajes, el gorro y los zapatos de los funcionarios confucianos, las monedas Qin o, incluso, la cabeza y los pies humanos. El número cinco, en el centro de un cuadrado dividido en nueve secciones, que serían, entre otros factores, las provincias del reino terrenal, correspondientes a las puertas celestiales, es el centro, el pivote, conformado por la capital y por el propio monarca, que ejerce el papel de *axis mundi*, de enlace de Cielo y Tierra, de oferente primordial al Supremo Antepasado, Shangdi. Desde aquí, ejerce el poder político y el control de las poblaciones y territorios bárbaros ubicados allende los límites del Zhongguo, al menos en la época dinástica Shang, en plena edad del bronce⁸³⁷. Este centro, identificado

Oscuridad, aparecida en unas excavaciones arqueológicas en el área de Shennongjia, en Hubei, también se menciona la metamorfosis de Pan Gu.

⁸³⁶ Elementos naturales como montañas y árboles son paradigmas cosmológicos arcaicos que implican el centro del mundo y desempeñan el papel de medio de comunicación y encuentro entre Cielo y Tierra. En China son conocidas la montaña Kunlun, el árbol-bloque o elemento esencial, Jianmu, vinculado al número nueve, que denota aspectos divinos de la esfera celestial, y Fusang o Morera Inclinada.

⁸³⁷ Sobre Sifang como “centro” cosmológico del clan gobernante, es muy valiosa la obra de Wang, A., *Cosmology and Political Culture in Early China*, Cambridge University Press, 2000, especialmente, pp. 23-74, y también el trabajo del prolífico Chang, K.C., *Art, Myth, and Ritual*.

con el rey y, más tarde, con la cosmología wuxing, de los Cinco Agentes, en donde se resuelven las luchas feudales por el poder y el soberano rige los destinos del pueblo según el mandato del Cielo (el antiguo Shangdi, ahora entendido como abstracción), es vinculable, psicológica y biológicamente, con el cordón umbilical o con la médula espinal, eje del cuerpo humano, receptáculo microcósmico del macrocosmos. El fundamento del Cosmos, así, se establece sobre el balance pendular de dos poderes contrastantes, el mundo superior y el inferior.

Este colorido mito que acabamos de comentar es, en definitiva, un ejemplo patente de la necesidad humana, ante lo inconmensurable del Cosmos, que propicia angustia y temor, de crear un marco de sentido que le proporcione explicaciones suficientes frente a lo innombrable e intangible. Haciendo surgir el mundo, Pan Gu, el primer nacido, el inicial ser humano semi-divino, prescinde del caos abrumador y aturdidor y da lugar al inicio de un Universo comprensible, medible y accesible en la medida de lo humanamente posible. El huevo cósmico, la esfera, el círculo, la situación sin inicio ni fin, el estado del principio perfecto amórfico, la totalidad, la ausencia de contrarios, el embrión (el dao “creativo y de valencias femeninas”), se rompe y comienza la separación, expresada mitológicamente en la diferenciación primordial de polaridades, Cielo-Tierra, femenino-masculino, día-noche, arriba-abajo, yin y yang, y metafísicamente, en la ruptura de la unidad totalizante omniabarcante para dar pie a la multiplicidad fenoménica de tendencia reintegradora. El camino recorrido es el que circula entre la oscuridad confusa primordial, inconsciente, y la luz diáfana consciente. Tras el desmembramiento original y la pérdida del estado de armonía totalizante, serán los hombres, los héroes, los encargados de retomar ese equilibrio armónico y de ordenar y regular el mundo ya creado, rol desempeñado por Fuxi, Shennong, Huangdi, Yu o Nüwa, entre otros varios. Las polaridades resultantes, imaginadas míticamente como gemelos o como figuras abstractas no antropomorfas, especialmente cielo-tierra, vida-muerte, masculino-femenino, son el anticipo de la vida y la naturaleza, y el auténtico comienzo de la multiplicidad y la disparidad.

Como primer héroe y arquitecto del mundo, el gigante se sacrifica para, a través de una simbólica metamorfosis, que une estrechamente el cuerpo humano con el Cosmos, traer la vida al mundo. Este arquetipo mítico del cuerpo humano cosmológico, muy común en varias mitologías, contiene en sí mismo, el mito del dios moribundo y la deidad nutriente, que ofrece su cuerpo primordial para beneficio de la humanidad. Gracias a su inmólación se formó la trinidad esencial Cielo-Tierra-Hombre, tan conceptualmente valorada en los

The Path to Political Authority in Ancient China, Harvard University Press, Cambridge, 1983, particularmente, pp. 9-32.

escritos de corte confuciano. A través de este mito, algunos chinos de la antigüedad supieron imaginar, por consiguiente, una vívida visión del mundo y dar sentido, como otras culturas arcaicas, a la infinitud intangible del Universo por mediación de ciertos límites y parámetros racionalizables y, por ende, teóricamente más asimilables.

FUENTES Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUER, W. (1976). *China and the Search for Happiness*. Nueva York: Seabury Press.
- BIRRELL, A. (1999). *Chinese Mythology. An Introduction*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- _____ (2000). *Chinese Myths*. Londres: British Museum Press.
- CHANG, K.C. (1983). *Art, Myth, and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press.
- CHARBONNEAU-LASSAY, A. (1934). “L’oeuf du monde des Anciens”. París: *Melanges Arnould Poitiers*: 219-228.
- CHENG, JIANJUN (1997). *Minjian Shenbua*. Zhengzhou: Haiyan Publishing House.
- Chuxiong Investigative Team for Folk Literature in Yunan Province. A Yi Creation Epic (Meige)*. (1959). Kunming: Yunan People’s Publishing Housing, Kunming.
- ELIADE, M. (1989). *El mito del eterno retorno*. Barcelona: Alianza edit. / Emecé.
- FORKE, A. (1975). *The World Conception of the Chinese*. Nueva York: Arno Press.
- GALIANA, H. (2003). *Mitos de la Creación. Los orígenes del Universo y la Humanidad*. Madrid: Tikal ediciones.
- GIRARDOT, N.J. (1976). “The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion”. *History of Religions*, 15, 4: 289-318.
- _____ (1983). *Myth and Meaning in Early Taoism. The Theme of Chaos (Hun-Tun)*. Berkeley: University of California Press.
- GRAHAM, A.C. (1960) *Book of Lieh-tzu*. Londres: John Murray.
- Huainanzi, *Sibu beiyao*, Shanghai, 1927-1936.
- Hunansheng Bowuguan (Zhongguo bowuguan, II)*. (1981). Beijing: Wenwu Press.
- KUIPER, F.B.J. (1970). “Cosmogony and Conception: A Query”. *History of Religions*, vol. 10, n° 2: 91-138.
- LARA PEINADO, F. (2002). *Leyendas de la Antigua Mesopotamia. Dioses, héroes y seres fantásticos*. Madrid: edit. Temas de Hoy.
- Laozi bianhua jing*, (1967). Dunhuang Ms. Stein 2295.
- LINCOLN, B. (1986). *Myth, Cosmos, and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge: Harvard University Press.

- LO, MENG-TS'É. (1971). "Shuo hun-tun yü chu-tzu ching ch'uan chih yen ta-hsiang". *Journal of Oriental Studies*, Hong Kong, 9: 15-57.
- LONG, CH.H. (1963). *Alpha: the Myths of Creation*. Nueva York: George Braziller Inc.
- LÓPEZ SACO, J. (2004). "La mitología tradicional en la literatura china antigua", *Quincunce*, n° 8: 31-36.
- LUKAS, F. (1894). "Das Ei als Kosmogonische Vorstellung". *ZVV*, 4: 227-243.
- MASPERO, H. (2000). *El taoísmo y las religiones chinas*. Madrid: edit. Trotta.
- MATHIEU, R. (1989). *Anthologie des mythes et legends de la Chine ancienne*. París: Gallimard.
- MELETINSKI, E.M. (2001). *El Mito. Literatura y folclore*. Madrid: edit. Akal
- NEEDHAM, J. (1959). *Science and Civilization in China*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. 3.
- NING, Y. / GARCÍA-NOBLEJAS, G. (2000). *Libro de los montes y los mares (Shanhai Jing). Cosmografía y Mitología de la China Antigua*. Madrid: Miraguano edic.
- PUETT, M.J. (2001). *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*. Stanford: Stanford University Press.
- PUHVEL, J. (1987). *Comparative Mythology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Sannu liji*, en *Yiwen leiju* (1972). Beijing: Zhonghua shuju.
- SEIDEL, A.K. (1969). *La divinisation de Lao tseu dans le Taoisme des Han*. París: Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. 68.
- TJOE SOM, T. (trad.). (1949). *Po Hu T'ung. The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*. Westport: Hyperion Press, vol I.
- VON FRANZ, M.-L. (1995). *Creation Myths*. Boston: Shambhala edic.
- WANG, A. (2000). *Cosmology and Political Culture in Early China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WIESHEU, W. (1990), "El problema del origen del estado en China". *Estudios de Asia y África*, n° 81, 1990: 105-115
- Wuyun linian ji*, Biji congbian (1969). Taipei: Guangwen.
- XIADONG, WU, (2001). "The Rhinoceros Totem and Pangu Myth. An Exploration of the Archetype of Pangu", *Oral Tradition*, Institute of Ethnic Literature Chinese Academy of Social Sciences, 16, 2: 364-380.
- YUAN KE (1980). *Shanhai Jing Jiaozhu*. Shanghai: Guji chubanshe.
- _____ (1985). *Zhongguo shenhua chuanshuo cidian*. Shanghai: Cishu chubanshe.
- YU, D.C. (1981). "The Mythos of Chaos in Ancient Taoism and Contemporary Chinese Thought". *Journal of Chinese Philosophy*, 8, n° 3: 325-348

_____ (1981). “The Creation Myth and Its Symbolism in Classical Taoism”, *Philosophy East and West*, 31: 479-500.

YULAN, F. (1953). *A History of Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

ZHEN LUAN (1952). *Xiaodaolun*, app. Guang hongmingji. Tokyo: Taisho issai - kyo, t.52, n° 210.