

LA CONCEPCIÓN DEL PODER IMPERIAL DURANTE EL REINADO DE LA EMPERATRIZ WU ZETIAN

THE CONCEPTION OF THE IMPERIAL POWER UNDER THE REIGN OF EMPRESS WU ZETIAN

David SEVILLANO-LÓPEZ¹

Universidad Complutense de Madrid, Archivo Epigráfico de Hispania

Recibido el 4 de septiembre de 2016.

Evaluado el 20 de febrero de 2017.

RESUMEN:

Este trabajo examina brevemente la propaganda textual que la emperatriz Wu Zetian generó para legitimar su ascenso al trono. Estos textos muestran la intención de reforzar la autoridad de la emperatriz, tanto por medio de los conceptos de piedad filial y lealtad, como por la presencia de augurios favorables al reinado de una mujer.

ABSTRACT:

This paper briefly examines the textual propaganda that Empress Wu Zetian generated to legitimize her accession to the throne. These texts show the intention to reinforce the authority of the empress, both through the concepts of filial piety and loyalty, as well as the presence of auspices favorable to the reign of a woman.

PALABRAS CLAVE: Wu Zetian, dinastía Tang, poesía, piedad filial, augurios.

KEY-WORDS: Wu Zetian, Tang Dynasty, poetry, filial piety, omens.

I. Introducción.

El gobierno de Wu Zetian² (武则天) es un caso único en la historia de China, puesto que es la única mujer que ocupa el trono chino. De esta manera, el reinado de la Emperatriz Wu (r. 690-705) supuso una ruptura de la tradición gubernamental, que sólo fue posible gracias a un proceso escalonado y continuo, en el que se llevó a cabo un refuerzo de su prestigio personal y político. El marco cronológico en el que ejerció su autoridad Wu Zetian es un largo periodo de cincuenta años inserto en la dinastía Tang (唐, 618-907), que puede

¹ d.sevillanolopez@gmail.com. Este trabajo está adscrito a los proyectos de investigación DOCEMUS-CM S2015/HUM-3377, CITHARA (Ref. HAR2015-65649- C2-1- P.), y la Asociación Barbaricvm. Debo agradecer a D. Antonio Sánchez Nieto sus consejos y sugerencias.

² Para evitar confusiones, sólo se empleará el nombre póstumo de los emperadores. En el caso de Wu Zetian, sólo se empleará como alternativa Emperatriz Wu. Aunque se emplee el término Emperatriz, en China (皇后, *huanghou*) es la consorte del Emperador (皇帝, *huangdi*), por lo que el término más correcto para referirse a Wu Zetian sería el de Mujer-Emperador (女皇帝, *nühuangdi*). Toda palabra y nombre chino se han transcrito siguiendo el sistema de romanización *pinyin* (拼音). Toda palabra china incorporada al texto estará en cursiva salvo los nombres propios. Todos los caracteres aparecerán en su forma tradicional, salvo en la bibliografía, donde se mostrarán siguiendo la publicación original, y únicamente serán incorporados en su primera mención en el texto. Se ha procurado que todos los textos chinos traducidos mantengan la mayor literalidad posible, asumiendo el autor toda responsabilidad sobre cualquier posible error en la traducción de los mismos.

subdividirse en tres etapas básicas que se comprenden entre el año 655 y el 705, estando cada una caracterizada por un grado de autoridad y un proceso propio de legitimación del mismo.

- Primer Periodo, está comprendido entre el año 655 y 683. Este margen temporal comprende el tiempo en el que Wu Zetian es consorte del emperador Gaozong (高宗, r. 649-683), aunque actuó como un corregente no oficial.
- Segundo Periodo, entre el año 684 y el 690. Aunque nominalmente se suceden los reinados de Zhongzong (中宗, r. 684) y Ruizong (睿宗, r. 684-690), Wu Zetian gobierna como emperatriz viuda y regente de sus hijos.
- Tercer Periodo, entre el año 690 y 705. La Emperatriz Wu rige China en calidad de emperador fundando la dinastía Zhou (周, 690-705).

Desde que en el año 655 accedió al cargo de emperatriz consorte de Gaozong, Wu Zetian se enfrentó de forma continua a una serie de oponentes, tanto en el Palacio Interior³ (内宫, *neigong*), como en la corte. De manera que, en un intento continuo, y casi obsesivo, por mantenerse en su posición, ascendió desde consorte y madre del heredero del emperador, hasta cogobernante de su esposo, lo que facilitó el acceso a una regencia que le sirvió de trampolín a la plena soberanía. Este proceso sólo se pudo llevar a cabo por medio de una sutil utilización de los principios ideológicos tradicionales imperantes en la sociedad, a pesar de que estos tendían a concebir el rol femenino como propio del ámbito privado, y por lo tanto opuesto al espacio público de la política, que es en el que se desenvolvió la Emperatriz Wu.

Esta utilización y adaptación de la ideología existente por parte de la Wu Zetian, ha sido analizada y estudiada en varias ocasiones por la historiografía moderna. Actualmente, los trabajos más extensos sobre esta armonización de la ideología con los intereses propios de Wu Zetian siguen siendo los realizados por R. W. Guisso y A. Forte en el ámbito de la religión budista⁴, aunque recientemente N. H. Rothschild ha profundizado en el uso del taoísmo en esta política⁵. No quiere decir que estos sean los únicos trabajos que se han venido haciendo desde que C. P. Fitzgerald publicó en 1955 una biografía de la emperatriz, que en cierto modo supuso el pistoletazo de salida de los estudios occidentales sobre ella, y en el que no han faltado estudios de género que han tratado su figura⁶. Ahora bien, aunque la extensa bibliografía, tanto occidental como china, ha manejado gran cantidad de fuentes, ya fueran las propias crónicas o materiales arqueológicos y epigráficos, los documentos literarios cuya autoría corresponde a la propia Wu Zetian, no ha sido hasta hace relativamente poco que han comenzado a ser analizados en este contexto, centrándose principalmente en la información contenida en la obra que mandó compilar, *Normas para los*

³ Las palabras chinas Palacio Interior (*neigong*), y Palacio de la Emperatriz (后宫; *hougong*), hacen referencia a las estancias del Palacio imperial reservadas tanto a las dependencias privadas del emperador como a las de la emperatriz y el resto de consortes y concubinas, todas ellas miembros de la familia imperial por su matrimonio con el emperador. Estas mujeres vivían en un estado de semi-reclusión, protegidas de las miradas de cualquier hombre que no fuera el Emperador y algún miembro de su familia, salvo los eunucos (no considerados estos en China plenamente varones tras su castración).

⁴ Véanse los trabajos de R.W. Guisso (1978), *Wu Tse-t'ien and the politics of legitimation in T'ang China*, y A. Forte (2005) *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*.

⁵ Véanse los trabajos de N.H. Rothschild (2010) *Wu Zhao and the Queen Mother of the West*, y Rothschild (2015) *Emperor Wu Zhao and Her Pantheon of Devis, Divinities, and Dynastic Mothers*.

⁶ Véase C. P. Fitzgerald (1955) *The Empress Wu*; Chen Jo-shui (1994) *Empress Wu and proto-Feminist sentiments in T'ang China*. En castellano, lamentablemente, no han comenzado hasta hace un par de años a realizarse trabajos sobre Wu Zetian, después de la traducción, desde el inglés, del libro de J. Clements (2008) *Wu*, apareciendo algunos artículos como los de A. Zalabardo Mesa (2014) *La mujer como centro de poder. Identidad y legitimidad durante el gobierno de Wu Zetian*, o los de D. Sevillano-López (2015), *Los sacrificios fengshan y la política religiosa de la emperatriz Wu Zetian*, D. Sevillano-López (2015), *Construcciones de prestigio de la emperatriz Wu Zetian: Mingtang y Tianshu*.

ministros (臣規, *Chengui*), a la que ella misma escribió el prólogo, y a la que en adelante nos referiremos por su nombre chino⁷.

Junto a este importante texto, también encontramos una serie de poemas compuestos por la propia emperatriz, y hasta ahora no estudiados en el ámbito de la legitimación⁸. Estos poemas contemplan una variada gama de temas, entre los que nos interesan aquellos que, compuestos para ser cantados durante las ceremonias de la corte, poseen un contenido que puede entenderse como claramente político, bien por hablar de los augurios que le beneficiaban en su ascenso al trono, o bien porque estén orientados a aleccionar a aquellos cortesanos que estuvieran presentes en dichas ceremonias, como eran los ministros y demás funcionarios de la corte. En cualquier caso, y dado que su fin era ser entonados en una serie de ceremonias de palacio, no sólo su difusión, sino también su ámbito de influencia, fue mucho más limitado que el del *Chengui*⁹.

Ha de tenerse en cuenta, que la mayor parte de los poemas que serán citados más adelante, fueron compuestos durante el segundo periodo de gobierno de Wu Zetian, cuando gobernaba China en calidad de emperatriz regente, como son las series poéticas conocidas como “*Música [para que la dinastía] Tang goce del Vasto Cielo*” (唐享昊天樂) y “*Canciones compuesta para el Mingtang de la dinastía Tang*” (唐明堂樂章), que datan del año 688. El primer grupo de poemas se compuso como consecuencia de la aparición de la roca augural Baotu (寶圖), que había aparecido en el año 688 cerca de la capital, Luoyang (洛陽), donde fue trasladada para ser adorada en la ceremonia de inauguración del Mingtang (明堂) o “Salón de la Iluminación”. El segundo grupo, a su vez, fue compuesto para la inauguración del Mingtang ese mismo año. Este edificio fue una construcción de gran importancia relacionada con el poder imperial, símbolo de un gobierno virtuoso, y que por su vinculación con los fundadores épicos de la civilización china atrajo la atención de los soberanos chinos, convirtiéndose en una construcción extensamente debatida a lo largo de todas las dinastías. La construcción de la Emperatriz Wu aunaba características tanto confucianas como budistas, aunque no faltaron influencias taoístas, lo que la convertía en un mapa simbólico del universo, de manera que al penetrar en él se evocaba un viaje desde el mundo terrenal humano al celestial divino. Pero el proceso de construcción del Mingtang se vio amenazado por la rebelión de los príncipes de la familia imperial Li contra la autoridad de la Emperatriz Regente, aunque fue sofocada rápidamente en el mes de octubre del año 688¹⁰, lográndose así la finalización de la edificación y el afianzamiento político de Wu Zetian.

Así pues, estos poemas están orientados a resaltar la autoridad de la Emperatriz Wu, no sólo al ponerse en relación con augurios favorables a su mandato, como se verá, sino de recordar a los presentes en las ceremonias que se desarrollaron, y en las que fueron cantados estos poemas, las obligaciones que los ministros y cortesanos debían tener para con su señor.

En otros casos, como el poema *Palabras escritas en la túnica regalada a Di Renjie* (製袍字賜狄仁傑), compuesto aproximadamente en el año 700, ya durante la dinastía Zhou¹¹, aunque se sigue mostrando una uniformidad ideológica subyacente con los grupos

⁷ Aunque no existe ninguna traducción completa de esta obra, contamos para su estudio con los trabajos de D.C. Twitchett (2003) *Chen gui and Other Works Attributed to Empress Wu Zetian*; N.H. Rothschild (2005) *Beyond Filial Piety: biographies of exemplary women and Wu Zhao's new paradigm of political authority*; Pei Chuanyong 裴传永 (2012): *Estudio del Chengui el famoso texto admonitorio para funcionarios de la dinastía Tang* 唐代官箴名著《臣軌》研究. El *Chengui* fue compuesto en 685, Twitchett, 2003, 104.

⁸ Para el estudio de los poemas compuesto por Wu Zetian en el ámbito de la poesía de la dinastía Tang véase la tesis de Chen Fumei (1999) *Wu Zetian y la influencia de sus poemas en la poesía de los primeros Tang* 武则天及其詩歌對初唐詩壇的影響.

⁹ Téngase presente que en el año 693 el estudio del *Chengui* se convirtió en obligatorio para aquellos que quisieran presentarse a los exámenes imperiales. Twitchett 2003, 81.

¹⁰ *JTS* 6.119; *ZZTJ* 204. 6462 y 6454; Wechsler 1985, 195, 210; Forte 1988, 98, 142 y 190; Rothschild 2008, 113, 116-119; Kory 2008, 101-103; Rothschild 2015, 229; Sevillano-López 2015b, 49 y 51.

¹¹ Chen Fumei 1999, 110-111, 115-116.

poéticos anteriormente mencionados, se corresponde con una fase diferente de su gobierno, por lo que la intencionalidad varía, de manera que encontramos unos poemas rituales del año 688 con un fin legitimador, mientras que en este otro poema, que podríamos llamar ocasional, estaría más orientado a elogiar las virtudes que consideraba destacables en un ministro.

La información que nos aportan estos poemas es mucho más reducida que la procedente de otras obras escritas en prosa, como el *Chengui*. Naturalmente esto se debe a las propias características de la poesía china, entre las que destaca la elipsis de todo elemento que no sea esencial, incluidos pronombres o adverbios, concatenando en muchas ocasiones acciones, lo que no pocas veces lleva al poema al límite de la comprensión, y debido a lo cual el lector debe interpretar cuáles son esas omisiones para que el poema cobre sentido¹². De manera que la interpretación de estos poemas, sería en buena parte compleja sin el apoyo de los trabajos previamente realizados por A. Forte, D. Twittchet y N.H. Rothschild que, aunque centrados en otros textos, ayudan a comprender el ámbito político e ideológico en el que se compusieron, y complementan su reducida información.

Así pues, el presente artículo tiene como objetivo presentar la vinculación existente entre el contenido de algunos de los poemas compuestos por Wu Zetian, con las interpretaciones que se vienen dando recientemente sobre su concepción del poder y la autoridad imperial. No es por lo tanto la intención de este trabajo aportar una nueva línea interpretativa de la propaganda llevada a cabo por la Emperatriz Wu, sino mostrar cómo ésta fue empleada y adaptada también en el ámbito poético por la propia emperatriz, mostrando claramente su ideología e intereses al selecto grupo de la corte al que estaban destinados estos poemas. Por lo tanto, sólo se presentará la traducción de los versos relacionados con el tema que se tratará. Por su parte, se ha estructurado el artículo en dos apartados, i.e. la regencia y la justificación de la misma. El motivo de esta elección es que este periodo es cuando se llevó a cabo no sólo la mayor parte de los trabajos de propaganda y argumentación de la autoridad de Wu Zetian, que han de llevarle a la plena soberanía, sino que también fue cuando se compusieron la mayor parte de los poemas que justificaban ese poder.

II. La Regencia de Wu Zetian.

Como se ha indicado anteriormente, el reinado de Wu Zetian es una ruptura de la tradición gubernamental, que fue duramente criticada por la historiografía tradicional al considerarla una violación del orden natural, y se la compara de forma recurrentemente con la anomalía de una “gallina cantando al amanecer¹³”. Esta visión negativa procede del carácter patriarcal de la sociedad china, en la que los roles masculino y femenino están estrictamente definidos. De este modo, como ha señalado A. Zalabardo, para que una mujer alcanzara el trono, se hicieron necesarios una serie de procesos que concluyeran en una

¹² Para el estudio de la poesía clásica china se recomiendan, entre otros los trabajos de Zong-qi Cai (2007) *How to Read Chinese Poetry*, o en castellano F. Cheng (2007) *La escritura poética china*.

¹³ Se trata de una metáfora del desorden político que apareció ya en las crónicas históricas más antiguas como en *SJ*, donde citando el *Clásico de la Historia* (尚書, *Shang Shu*), se hace alusión a la influencia negativa que ejercerían las mujeres en el gobierno del estado. *SJ* 12.122 牝雞無晨. 牝雞為晨, 惟家之索 “la gallina no [anuncia el] alba; [cuando la] gallina llegue a [cantar para anunciar el] amanecer, [esto] sólo [podrá significar que la] familia está condenada”. También aparece en obras como el *HS* 37.1370 y *HHS* 54.1761 y 80 a.2620. Así mismo, esta metáfora fue retomada casi literalmente en *XTS* 76.3470 牝雞司晨, 家之窮也 “la gallina cacareando al alba, es el fin de la familia”. Pero en *JTS* 6.133 se empleó en el elogio final en la biografía de Wu Zetian, donde comienza diciendo 初雖牝雞司晨, 終能復子明辟 “aunque en un principio la gallina cacareó dando la bienvenida al amanecer, finalmente fue capaz de devolver el poder”; y concluye tras algunos elogios exclamando abiertamente 有旨哉, 有旨哉 ¡Excelente! ¡Excelente!”. Jay 1996, 228; Rothschild 2008, 208.

redefinición de “prototipos identitarios” de los roles femeninos¹⁴. Ahora bien, esta redefinición sólo podía realizarse dentro de los paradigmas ideológicos existentes en la propia sociedad china del momento definidos por el confucianismo, el taoísmo y el budismo, evitando de esta manera la réplica de sus oponentes. Esta búsqueda de elementos legitimadores dentro de la propia cultura de la dinastía Tang se debe a que, por un lado, y dado que Wu Zetian se encontraba ya dentro de la propia familia imperial, no podía emplear ningún tipo de golpe militar o sublevación armada¹⁵; y por otro lado, y aunque se conocieran, no podían ser empleados los ejemplos de monarquías extranjeras, como Corea y Japón, donde la soberanía femenina era una realidad¹⁶, dado que estas mujeres pertenecían por nacimiento a la familia reinante, un argumento de peso en la sucesión que no podía esgrimir en China Wu Zetian, quien sólo estaba vinculada a la dinastía por matrimonio.

Así pues, se optó por un proceso legitimador basado en la propaganda político-religiosa que, partiendo de modelos conocidos y aceptados en China, sirvieron de modelo de transición hacia su propio reinado. De manera que la regencia es un modelo de gobierno clave en el ascenso al trono de Wu Zetian, dado que sirvió tanto para consolidar el poder alcanzado durante su primer periodo de gobierno, como de transición a su propio reinado.

II.1. La Regencia femenina.

Al hablar de cómo Wu Zetian llegó a alcanzar la máxima autoridad, N. H. Rothschild ha indicado como el contexto histórico de la dinastía Tang le fue propicio. Esta afirmación se debe a que la dinastía era heredera de una fase previa, entre los años 420 y 589, en la que en China gobernaron pueblos de etnias no-Han, entre las que sus mujeres, se caracterizaban por tener una mayor independencia y libertad, llegando incluso a actuar como cabezas de familia al enviudar. Al menos al comienzo de la dinastía Tang, las viudas seguían manteniendo esta posición, pues sobre ellas recaía el deber de mantener el estatus de familiar¹⁷, que encaja con el hecho de que la Emperatriz Wu asumiera la regencia. El cargo de emperatriz regente era, más que una titulación, una institución reconocida, pues, aunque la China Imperial (221 a.C.-1911) era una sociedad marcadamente patriarcal¹⁸, durante amplios periodos de tiempo fue gobernada de facto por mujeres, que actuaron como regentes, pues al enviudar se convertían en garantes del estatus de sus hijos y de su familia política¹⁹.

Por lo tanto, la regencia no es una ni innovación de Wu Zetian ni de la dinastía Tang, sino que, por el contrario, antes y después de ella, hubo otras muchas emperatrices que desempeñaron la regencia, tanto en las dinastías chinas como extranjeras que gobernaron China. Al comienzo de la dinastía Han (漢, 206 a.C.-220 d.C), existió este tipo de gobierno

¹⁴ Zalabardo 2014, 53.

¹⁵ En *JTS* 4, 72 se indica que en el año 653 睦州女子陳碩真舉兵反，自稱文佳皇帝 "*en Muzhou la mujer Chen Shuozhen movilizó tropas, llamándose a sí misma emperador Wenjia*". Esta campesina que se había rebelado contra los Tang murió poco después, siendo la primera mujer china en proclamarse emperador. Véase también *XTS* 4, 55.

¹⁶ Curiosamente el siglo VII se caracteriza en Asia Oriental por el gobierno de una serie de reinas en el reino coreano de Silla, Sondok (善德, r. 632-47), Chindok (真德, r. 647-54), y las emperatrices de Japón, donde la primera mujer que ascendió al trono fue la emperatriz Suiko (推古, r. 590-629), a la que le siguieron otras como la emperatriz Jitō (持統, r. 686-697), quien gobernó de manera simultánea a la Emperatriz Wu. Jay 1996, y 227; Toshio 2003, 145 y 146.

¹⁷ Rothschild 2005, 151; Rothschild 2015, 12.

¹⁸ Hay que tener en cuenta que el carácter patriarcal de la sociedad china no sólo venía marcado por la autoridad masculina en el núcleo familiar, sino también por su carácter patrilineal y patrilocal, de manera que el varón no sólo era la autoridad en el seno de la familia, sino también el heredero de las propiedades en las cuales residía la familia, a la que la mujer se trasladaba al contraer matrimonio. Fisac 1997, 18-19; Botton 1995, 14 y 18.

¹⁹ El título de Emperatriz Viuda (皇太後; *huangtaihou*) era normalmente concedido a la madre del emperador, mientras que el título de Gran Emperatriz Viuda (太皇太後; *taihuangtaihou*), normalmente se concedía a una mujer de una generación anterior a la de la madre del emperador. Todas las emperatrices regentes tuvieron al menos uno de estos dos títulos.

femenino, iniciado por la emperatriz Lü Zhi (呂雉, r. 195–180 a.C.), quien sirvió de ejemplo a otras consortes imperiales para ejercer la regencia durante este periodo. Posteriormente, en otras dinastías, cada vez que se hacía necesaria la regencia de una emperatriz viuda, se citaban como precedente estas regencias de la dinastía Han, de manera que podría ser considerada una institución basada en la tradición y los precedentes no recogidos por la ley escrita, y por lo tanto de carácter consuetudinario, y que sólo podía producirse en determinadas circunstancias²⁰. A pesar de la existencia de esta tradición, hubo emperadores posteriores que tomaron medidas legales para evitar que otras mujeres pudieran llegar a asumir la regencia o seguir los pasos de Wu Zetian²¹.

Las condiciones bajo las que una emperatriz viuda podía desempeñar la regencia venían determinadas siempre por el emperador reinante o difunto, limitándose a cuando éste era demasiado joven, se encontraba incapacitado por una enfermedad que le impidiera hacer frente a los asuntos de estado, o cuando el emperador moría de manera imprevista o dejando algún edicto póstumo que recomendara dicha regencia. De manera que, aunque en algunos periodos fuera criticada, e incluso prohibida, la regencia puede ser considerada una institución establecida y en general aceptada, a la que se podía recurrir en casos excepcionales y de emergencia²².

II.2. Causas de la regencia de Wu Zetian.

Las condiciones básicas, bajo las que una consorte imperial podía ejercer la regencia, a las que acabamos de hacer referencia, favorecieron la concentración de poder en manos de Wu Zetian. De esta manera, el segundo periodo en el que hemos dividido la autoridad de la Emperatriz Wu, no es en sí mismo una fase de ruptura con la tradición, como sí lo es el tercer periodo. Lejos de esto, es una fase en la que escrupulosamente, la emperatriz basa su autoridad en la defensa de esa costumbre consuetudinaria, así como los principios morales y religiosos plenamente aceptados por la sociedad, que se verán más adelante.

Cuando en el año 683 murió el emperador Gaozong, tanto Zhongzong como Ruizong eran adultos²³, y por lo que se sabe, nada en su salud les impedía hacerse cargo del gobierno, de forma que, aparentemente nada se podía argumentar a favor de una regencia. Pero a pesar de esta situación en principio desfavorable para el mantenimiento de la autoridad de Wu Zetian, existieron dos condicionantes que fueron determinantes para que definitivamente estableciera su regencia. Por un lado, el carácter y personalidad de los herederos de Gaozong y, por otro lado, el aparente carácter previsor del difunto emperador respecto a sus hijos.

Obviamente no es este lugar para hacer un análisis en profundidad de la personalidad y carácter de los emperadores Zhongzong y Ruizong, pero se puede adelantar que, carentes de la fuerte personalidad de su madre, ambos mostraron una tendencia a caer bajo el influjo de aquellos que les rodeaban. Esta predisposición bien pudiera haber tenido su origen en la propia educación que recibieron desde su infancia, cuando su posición alejada de la línea de sucesión, haría más recomendable orientar a estos jóvenes hacia una vida alejada del poder imperial. Así pues, Zhongzong, cayó, posiblemente por la influencia

²⁰ Paul 1980, 193.

²¹ En el año 1368, el emperador Taizu (太祖, r. 1368-1398) decretó que: "*Aunque las emperatrices y concubinas imperiales deben servir como modelo de las madres en el imperio, no se les ha de permitir participar en los asuntos del gobierno*", impidiendo de esta forma cualquier regencia femenina durante la dinastía Ming (明, 1368-1644); traducción dada por Lien-sheng Yang 1960-1961, 52. Esta dinastía parece mostrar un particular interés en controlar cualquier muestra de rebeldía femenina en el seno de la familia imperial. Así, a la muerte del emperador Taichang (泰昌, r. 1620), la consorte Li (李康妃, 1584–1674) se negó a abandonar sus aposentos, ante lo que no se dudó en acusarla de conspirar para usurpar el trono como Wu Zetian. Finalmente, ante las presiones, la Dama Li debió resignarse y abandonar el palacio. Atwell 1988, 594-595.

²² Lien-sheng Yang 1960-1961, 50-51 y 53; Paul 1980, 193.

²³ En el 683, Zhongzong (655-712) contaba con 28 años, y Ruizong (662-713) tenía ya 21 años.

de la fuerte personalidad de su consorte, la futura Emperatriz Wei (韋皇后; m. 710), en una actitud de rebeldía frente a la autoridad materna²⁴; mientras que Ruizong mostró una predisposición mayor a mostrarse sumiso ante su madre²⁵. Por lo tanto, podría hablarse de una conducta pusilánime y pasiva de los dos herederos varones, que les incapacitaría para llevar las riendas de la administración del imperio con la misma firmeza y autoridad que sus padres.

A pesar de todo lo indicado, difícilmente la fuerte personalidad demostrada durante los años de gobierno junto a su esposo, hubieran podido favorecer el establecimiento de una regencia por parte de Wu Zetian. Ahora bien, en su testamento Gaozong, como dijimos, parece mostrarse previsor, dado que en él introdujo una cláusula que permitiría a la Emperatriz Wu seguir manteniendo las riendas del poder, indicando literalmente que: "Cuando no se puedan decidir los asuntos importantes de la defensa y la administración del imperio, el curso de acción [que decida] la Emperatriz Celestial se adoptará en ambos tipos [de problemas²⁶]". Por lo tanto, con su testamento, Gaozong obligaba a sus hijos a tener en cuenta la opinión de su madre, de la que sin duda conocía sus dotes y capacidad de gobierno. Esto facilitó el apoyo de miembros de la corte como el canciller Pei Yan (裴炎; m. 684), permitiéndole destronar a Zhongzong y establecer la regencia²⁷.

Esta cláusula del testamento, podría ser entendida como una continuación lógica del deseo frustrado de Gaozong de entregar a su esposa la regencia cuando, en el tercer mes del año 675, cayó gravemente enfermo y quedó incapacitado, llevándole a plantear esta posibilidad. A esta propuesta del emperador sólo se opuso Hao Chujun (郝處俊; 607–681), vicepresidente de la Secretaría Central (中書省; *ZhongshuSheng*), quien protestó diciendo que "el hijo del cielo gobierna el estado y la emperatriz el palacio²⁸", en referencia a la diferenciación del ámbito de poder que correspondía a cada género.

II.3. Críticas a la regencia de Wu Zetian.

Las críticas a la autoridad de Wu Zetian en el gobierno del Imperio son algo inherente a toda la carrera política de ésta en cualquiera de sus periodos. La naturaleza de estas críticas obviamente estaba generalmente en relación con su sexo, dado que desde la antigüedad se hacía hincapié en la necesidad de que la mujer fuera un sujeto sumiso y pasivo, no sólo en el seno de la estructura familiar, sino también de la sociedad. Esta sumisión venía definida por las "Tres obediencias" (三從; *sancong*) que aparecen en el capítulo *Jiaotesheng* (郊特牲) del *Libro de los Ritos* (禮記; *Liji*), que indicaban que: "las mujeres son sirvientas; [cuando son] niñas [deben] obedecer al padre y a los hermanos mayores, [cuando se] casan [deben] obedecer al marido, [cuando el] marido muere [deben]

²⁴ Fitzgerald 1955, 90, 95; Chen Jo-shui 1994, 95-97; Rothschild 2008, 81-82.

²⁵ Fitzgerald 1955, 95 y 127.

²⁶ *JTS* 5, 112 軍國大事有不決者，兼取天後進止。 Véase también *ZZTJ* 203, 6416; Guisso 1978, 51, Rothschild 2008, p. 81.

²⁷ Fitzgerald 1955, 90-91; Guisso 1979, 290-291; Rothschild 2008, 81-83. Téngase en cuenta que durante la dinastía Han ya se dio un precedente por el que la emperatriz Xiaozhao (孝昭皇后; 89-37 a.C.) destituyó al emperador Liu He (劉賀; m 59 a.C.; r. 74 a.C.), debido a que se le acusó de cometer hasta 1127 actos de mala conducta durante su reinado de 27 días. *HS* 63.2765.

²⁸ *JTS* 84, 2799-2800 天子理陽道，後理陰德。'則帝之與後，猶日之與月，陽之與陰，各有所主守也。陛下今欲違反此道，臣恐上則謫見於天，下則取怪於人。昔魏文帝著令，身崩後尚不許皇后臨朝，今陛下奈何遂欲躬自傳位於天後？。。。陛下正合謹守宗廟，傳之子孫。"El emperador gobierna el estado, [y] la emperatriz gobierna el palacio. El emperador y la emperatriz son como el Sol y la Luna, el yin y el yang; cada uno tiene [aquello de] lo que es responsable. Si Su Majestad Imperial ahora desea violar esta vía, me temo que primero ofenderá al cielo y después va a sorprender a la gente. Antiguamente el emperador Wen (文帝; r. 220-226) de [la dinastía] Wei (魏; 220–265) ordenó que, después de morir no se permitiera a la emperatriz gobernar, ¿ahora Su Majestad Imperial cómo siguiendo su deseo quiere pasar el poder a la Emperatriz Celestial?... Su Majestad Imperial debe proteger el templo ancestral, [y] transmitir [el trono] a su hijo." Véase también *XTS* 115, 4217; *ZZTJ* 201, 6375-6376; Guisso 1978, 23; Twittchet-Weschler 1979, 272.

obedecer al hijo²⁹. A esta visión de necesaria sumisión se añade la crítica a cualquier injerencia de las mujeres en los asuntos de gobierno, que aparece constantemente en la historiografía y que sin duda debió de oír en vida Wu Zetian, en la que de forma recurrente se indicaba el hecho contranatura que suponía “una gallina cantando al amanecer³⁰”.

Al menos ya desde el año 665 hubo sectores de la corte que se manifestaron en contra de la creciente autoridad que demostraba Wu Zetian, dado que ese mismo año el canciller Shangguang Yi (上官儀; 608–665), a punto estuvo de convencer a Gaozong para que la destituyera como consorte, y que acabó con la ejecución del canciller por traición³¹.

Mucho más sutil fue el enfrentamiento en el año 676 entre Li Xian (李賢; 653-684), el segundo de los hijos de Gaozong y Wu Zetian, y su madre³². Este enfrentamiento se desarrolló en dos planos, por un lado, el ataque a los partidarios y colaboradores de la emperatriz por parte del príncipe, y por otro la elaboración de una serie de ataques cruzados por medio de trabajos académicos dirigidos por ambos contendientes. Este enfrentamiento académico comenzó cuando Li Xian presentó a la corte un comentario a la *Histórica de la Dinastía Han Posterior* (後漢書; *Hou Hanshu*), una crónica, en la que se habla de un periodo que se caracterizó por estar dominado en el plano político por la presencia e intromisión de una serie de emperatrices regentes. La elección de este libro es una crítica manifiesta a la emperatriz, cuya participación en las actividades de gobierno podía ser entendida como una usurpación de la autoridad del emperador³³. Por su parte, este trabajo fue contestado por Wu Zetian con la entrega al príncipe en el año 680 del trabajo titulado “*Biografías de Hijos Filiales*” (孝子傳; *Xiaozizhuan*), en un claro intento de aleccionar y reprender públicamente a Li Xian³⁴, y que como veremos más adelante, está íntimamente relacionado con el interés de Wu Zetian por el concepto de piedad filial (孝; *xiao*).

Aunque la primera crítica a la regencia de la emperatriz ya surgió en el año 675, durante la enfermedad de Gaozong, sin duda la oposición más fuerte al gobierno de la Emperatriz Wu se desarrolló al comienzo de su regencia, cuando en noviembre de 684 estalló la rebelión encabezada por Li Jingye (李敬業; m. 684), bajo la que se difundió un panfleto, obra de Luo Binwang (駱賓王; ca. 619–684), en el que acompañando a falsas acusaciones de asesinatos se incluían duras críticas a la regencia y al origen de la autoridad de Wu Zetian.

La señora Wu que falsamente concede audiencias, no es de naturaleza dócil, [y] su origen es realmente humilde [...] Con los encantos de una zorra profundamente pudo engañar al soberano. [Finalmente] sustituyó a la legítima emperatriz en sus ropas, hundió a mi señor en el incesto [...] Mató a su hermana mayor [y] masacró a sus hermanos mayores, asesinó al emperador [y] envenenó a su madre [...] además todavía alberga malas intenciones, [y] ha robado los símbolos de la soberanía. Al amado hijo del emperador, lo ha encarcelado fuera de palacio, [mientras que] los familiares de traidores, son nombrados para tomar importantes tareas³⁵.

²⁹ LJ 11.53 婦人從人者也；幼從父兄，嫁從夫，夫死從子。Fisac 1997, 18; Rothschild 2005, 151.

³⁰ Véase nota nº 13.

³¹ JTS 80, 2744; XTS 105, 4035.

³² En lo referente a la maternidad de Li Xian hay ya dudas en las mismas crónicas, que se han puesto en relación con la conflictiva relación que mantuvieron Wu Zetian y Li Xian desde el mismo momento en el que es nombrado príncipe heredero. Véase Rothschild 2008, 74; Twitchett y Wechsler 1979, 271; Guisso 1978, 23.

³³ Téngase en cuenta que, tanto en HHS 54.1761 como en HHS 80 a.2620, aparece la frase de la “gallina cantando al amanecer”, de la que ya hablamos en la nota nº 13.

³⁴ JTS 86, 2832; XTS 81, 3590; Twitchett 2003, 36-37, 76; Guisso 1978, 23; Rothschild 2008, 74.

³⁵ JTS 67, 2490-1 偽臨朝武氏者，性非和順，地實寒微。。。狐媚偏能惑主。踐元后於翬翟，陷吾君於聚麀。。。殺姊屠兄，弑君鳩母。。。猶復包藏禍心，窺竊神器。君之愛子，幽在別宮，賊之宗盟，委之以重任。 Véase también ZZTJ 203,6424; Guisso 1978, 58; Rothschild 2008, 88-89.

Hay que tener presente que estas críticas, independientemente de la veracidad o no de todas sus acusaciones, atacan directamente los aspectos que, como veremos, empleó Wu Zetian en la argumentación de su legitimidad como garante de virtudes confucianas como la piedad filial y su autopresentación como madre bienhechora. Al mismo tiempo, este panfleto planteó la ilegalidad de su acceso al poder, dado que sólo sería un miembro de la familia imperial por matrimonio, usurpando y suplantando la autoridad imperial que le correspondía, según el texto, a su hijo Zhongzong, al que ella destituyó en favor de Ruizong. A pesar de lo acalorado de esta crítica, Wu Zetian no pareció mostrar una gran preocupación inicial³⁶, sofocando rápidamente la rebelión. Pero como veremos, es a partir de este momento cuando genera buena parte de su propaganda política destinada a acallar toda crítica futura que cuestionara su autoridad.

III. La justificación de la regencia de Wu Zetian.

El opúsculo de Luo Binwang puso de manifiesto cuales eran los argumentos a los que Wu Zetian debía enfrentarse si quería seguir manteniéndose en el poder, dado que en él es presentada como una usurpadora de la soberanía, que según la tradición habría de pasar de Gaozong a su hijo Zhongzong, al que la propia emperatriz destronó, como ya se indicó anteriormente.

Pero la transmisión del poder de Gaozong a sus hijos no podía ser tan sencilla como aparentemente marcaba la tradición. En su proceso de consolidación en la corte, y a medida que ganó autoridad en su primera fase de gobierno, Wu Zetian se convirtió de *facto*, y de manera ampliamente reconocida, en co-gobernante de su esposo, como demuestra que ambos cónyuges fueran llamados, tanto por los miembros de la corte como por el pueblo, los Dos Santos³⁷ (二聖; *Ersheng*). Este nombre consolidaba definitiva y públicamente la autoridad de la emperatriz, quien desde el 655 había adquirido una gran notoriedad. Este gran peso político ganando sería ratificado por medio de actos y títulos con un marcado carácter religioso, como fueron su participación en los sacrificios *fengshan* (封禪) del año 666, y la utilización desde el año 674 del título Emperatriz Celestial (天後; *tianhou*), complementando así al título de Emperador Celestial (天皇; *Tianhuang*) que adoptó su esposo³⁸.

Así pues, cuando en el año 684 fue nombrado emperador Ruizong, se inició la regencia de su madre, dado que, a pesar de ya no ser un niño y según la documentación oficial del momento, era necesaria debido a un defecto en el habla que no le permitía hacerse cargo de los asuntos de estado, hecho este que se sumaba a la existencia del testamento de Gaozong³⁹. Aunque, como hemos visto anteriormente, estos motivos ya de por sí deberían haber justificado la regencia, debido a las críticas, Wu Zetian creyó necesario desarrollar toda una argumentación que, justificando su presencia en las actividades de gobierno, se basará en primer lugar en una propaganda política que buscaba presentar a la emperatriz como receptora de la lealtad de todos los súbditos del imperio, y en segundo lugar, una propaganda religiosa basada en augurios que presentaron a Wu Zetian como receptora del Mandato del Cielo (天命; *tianming*).

³⁶ Según *JTS* 67.2492 Wu Zetian al leer este panfleto de Luo Binwang, y sorprendida por el hecho de que un hombre de su talento no tuviera un puesto oficial, comentó con sarcasmo 「宰相之過，安失此人？」 "mis cancilleres se han equivocado, ¿cómo pueden haber perdido a esta persona?", lo que nos ofrece una idea del carácter de la emperatriz. Véase también *ZTJ* 203, 6428; Guisso 1978, 58-59; Guisso 1979, 295-296.

³⁷ Guisso 1978, 20; Rothschild 2005, 162 nota.

³⁸ Twitchett 2003, 60; Sevillano-López 2015, 334-337.

³⁹ No hay constancia de que este supuesto defecto en el habla le impidiera gobernar años después cuando fue nuevamente emperador entre los años 710 y 712. Fitzgerald 1955, 94.

III.1. La piedad filial y la obediencia incondicional.

La plena soberanía del tercer periodo de gobierno de Wu Zetian, sólo fue posible después de haber desarrollado una delicada propaganda en la que enfatizaba su condición de mujer y madre, no sólo del heredero, sino también de todos sus súbditos, al tiempo que se mostraba como defensora de las virtudes confucianas, del que desatacó principalmente el concepto de piedad filial⁴⁰. Esta defensa de la piedad filial, como veremos, estaba orientada en dos líneas, su reivindicación hacia la figura materna, y su equiparación con el concepto de lealtad-obediencia al emperador.

La piedad filial exclusivamente a la madre defendida por Wu Zetian ya la encontramos en historias previas como la del campesino Guo Ju (郭巨), fechada durante la dinastía Han, quien para salvar la vida de su madre llegó a enterrar vivo a su propio hijo, y cuya historia la encontramos ya representada al menos ya en un relieve del siglo VI durante la dinastía Wei Septentrional⁴¹ (北魏; 386-535). La defensa de la piedad filial hacia la madre fue manifestada por primera vez por Wu Zetian en el año 670, cuando presentó un memorial a su esposo Gaozong en el que solicitaba que el periodo de luto a guardar por la madre fallecida pasara de uno a tres años, equiparándose al guardado por el padre, siempre que éste hubiera fallecido previamente, sirviendo así para elevar la piedad filial de los hijos para con sus madres⁴²; la propuesta finalmente fue aceptada por Gaozong. Hay que tener en cuenta que, esta reivindicación, no sólo hay que entenderla como una búsqueda de Wu Zetian de obediencia por parte de sus hijos y súbditos como se tiende a plantear. Por el contrario, esta medida está en consonancia con el profundo amor que la emperatriz sentía hacia su progenitora, la Sra. Yang (楊氏; 579-670), cuya muerte, producida ese mismo año, parece ser que sintió hondamente, y que manifestó en su poesía, de manera que al interés político también se sumaba el personal: “Viendo este lugar que mi difunta madre edificó, un gran cariño aflige mi pecho, [pero] me entristece aún más lo mucho que la echo de menos, justamente [por eso] he escrito [este poema] inspirada por este asunto [y que] empleo para exponer mi aflicción⁴³”.

Pero a pesar de estos sentimientos, propios de una hija por la madre fallecida, no hay que olvidar que la piedad filial es el mejor argumento político que Wu Zetian podía esgrimir para justificar su participación en la política tanto frente a sus hijos, como ya se indicó anteriormente cuando presentó la composición del texto *Biografías de hijos Filiales*,

⁴⁰ La Piedad Filial es la obediencia que deben los hijos a los padres, es el eje de la cualidad humana (仁, *ren*), y establece una relación de reciprocidad en la que el hijo obedece a sus padres en respuesta al amor que estos le profesan. Lejos de ser una obligación meramente familiar, se instituyó como un deber regulado por ley, de modo que su no cumplimiento, o falta de piedad filial (不孝, *bu xiao*), era un grave delito, considerado dentro del Código Penal de la dinastía Tang como una de las “diez abominaciones” (十惡, *shi'e*), la categoría usada para designar las ofensas más atroces, y castigado en el mejor de los casos con el destierro. TL 6.61-83; Knapp 1995, 213-216 y 219-221; Cheng 2002, 64; Brown 2003, 153; Twitchett, 2003, 74; Zalabardo 2014, 59-60.

⁴¹ Guo Ju era un campesino pobre que vivía con su madre, esposa e hijo. Un día Guo se dio cuenta que sus recursos no eran suficientes para alimentar a toda la familia, por lo que para salvar la vida de su madre decidió enterrar con vida a su hijo, pues podría tener más hijos, pero no recuperaría a su madre si ésta moría. Este acto de piedad fue recompensado por el Cielo con oro. Lewis 2008, 190-191.

⁴² Chen Jo-shui 1994, 86-88; Rotschild 2005, 149-150. Esta equiparación en sí misma no es tan novedosa, si se tiene en cuenta que ya estaba contemplada durante el periodo de los Reinos Combatientes (戰國; 475-221 a.C.), así como las diferencias entre la ropa de luto llevadas por el padre y la madre fallecidos. Incluso durante el periodo de la dinastía Han Oriental (東漢; 25-220 d.C.), encontramos casos de funcionarios de la corte que no creían necesario anteponer el luto por el padre, e incluso el soberano, al debido a la madre. Knapp 1995, 213-216; Brown 2003, 153.

⁴³ QTS 5.58 睹先妃營建之所,倍切營衿,逾悽遠慕,聊題 即事,用述悲懷。Prólogo al poema 從駕幸少林寺 *El sequito imperial llega al templo Shaolin*, compuesto en el año 682, tras visitar el templo Shaolin (少林寺) en el Monte Song (嵩山), durante los preparativos para la celebración del sacrificio *fengshan* previstos para el año 683 y que fueron cancelados. Prueba también de este dolor sentido por Wu Zetian por la pérdida de su anciana madre fue el funeral que orquestó con una pompa excesiva para tratarse de un funeral privado. Fitzgerald 1955, 52; Chen Fumei 1999, 113; Sevillano-López 2015, 337-338 y 341.

como frente a la corte y el imperio. Así pues, a la propaganda que desarrolló en la que se mostraba como esposa obediente, hija y nuera filial, sumó la faceta de madre preocupada en guiar a sus hijos⁴⁴, facetas que, como ya hemos señalado anteriormente, fueron duramente atacadas por Luo Binwang. Esta preocupación por educar a sus hijos, la desarrolló Wu Zetian por medio de su labor en la dirección y mecenazgo en la compilación de obras literarias en las que se ensalzan las virtudes de las que quería mostrarse como poseedora y garante, generando así unos textos de marcado carácter instructivo y dogmático⁴⁵. Pueden destacarse entre otras sus obras *Biografías de hijos filiales*, *Biografías de Mujeres Filiales*⁴⁶ (孝女傳; *Xiaonü zhuan*), perdidas actualmente, o el *Chengui*, de las cuales, las dos últimas, según parece, estaban estrechamente relacionadas entre sí⁴⁷.

La concepción que la Emperatriz Wu tenía del poder y su relación con la piedad filial puede ser analizada en profundidad a través de su obra el *Chengui*, dado que el resto se han perdido. Aun así, la información que este texto nos facilita es lo suficientemente extensa, y ha sido estudiada y analizada recientemente en profundidad, mostrando que su principal preocupación era la naturaleza de la relación entre el gobernante y sus ministros, por lo que la emperatriz dota a sus subordinados de unas normas de conducta basadas en la piedad filial y la lealtad, permitiéndonos tener una idea bien fundada de la ideología política de Wu Zetian.

Aunque pueda parecer novedoso este proceso por el que Wu Zetian se convirtió en la receptora de la piedad filial de sus ministros, y por lo tanto de su lealtad, sólo lo es en la medida en que ella era mujer y soberana. Como se ha venido señalando, la emperatriz sólo hizo uso de la tradición e ideología previa, de manera que, en relación con este punto, ya existía una literatura anterior que hablaba de como la fidelidad del ministro ha de basarse en la piedad filial. De hecho, en el Código Penal de la dinastía Tang (唐律; *Tang lü*), ya se estipula que el soberano “actúa como el padre y madre de las masas”, de forma que actuar contra él, desobedeciéndole, es una falta de piedad filial y una rebelión, y como tales han de ser castigadas⁴⁸.

Así pues, la Emperatriz Wu muestra un gran interés por mostrarse como una madre sabia que guía a sus hijos, por lo que no duda ponerse en relación con algunas de las grandes madres que la historia china consideraba como ejemplo de virtud e instructoras de sus hijos (母儀; *myi*). De esta manera, en su prólogo al *Chengui*, Wu Zetian habla de la madre del filósofo Mencio (孟子; 370-289 a. C.), recalcando la importancia de ésta en su educación⁴⁹.

Quando Mencio era joven, después de tener que estudiar volvió [a casa]. Justo entonces la madre de Mencio estaba tejiendo, [y] le preguntó hasta donde había llegado en sus estudios. Mencio dijo: "el caso es que como siempre". La madre de Mencio cogió el cuchillo [y] cortó su tejido. Mencio se asustó y le preguntó su motivo

⁴⁴ Rothschild 2005, 150.

⁴⁵ Para un listado completo de las obras que mandó compilar Wu Zetian véase Twitchett, 2003, 34-43.

⁴⁶ Existe confusión respecto al título exacto de esta obra hoy día perdida. Véase *JTS* 46.2006; *XTS* 58.1487; Rothschild 2005, 154; Twitchett, 2003, 37.

⁴⁷ Rothschild 2005, 154; Twitchett, 2003, 44-46; Pei Chuanyong 2012.

⁴⁸ *TL* 6.63 作兆庶之父母。爲子爲臣，惟忠惟孝。“[el soberano] sirve como el padre y la madre de las masas. Tanto los hijos como los ministros, [deben ser] tanto leales como filiales.” Téngase en cuenta que la falta de piedad filial es castigada en el artículo 11 del *TL* con el exilio. Véase nota nº 40. A pesar de que claramente en este contexto *xiao* beneficia al gobernante, originalmente esta obediencia estaba destinada a los padres, aunque tan pronto como en el periodo de los Reinos Combatientes surgió la equiparación padre-señor contrapuesta a la de hijo-sirviente, que favoreció que la noción de *xiao* se identificara también con la obediencia al soberano, primando esta sobre la debida al progenitor. Knapp 1995, 219-221; Brown 2003, 143-144 y 146.

⁴⁹ En el mismo prólogo al *Chengui*, Wu Zetian también resume la historia de la dama Jing Jiang (敬姜) de Lu (魯), madre el ministro Wen Bo (文伯), del periodo Primavera y Otoño (春秋; *Chunqiu*; 771-476 a.C.), en el que la madre enseña a su hijo la importancia de que el rey encuentre buenos ministros, por medio de la metáfora de las distintas partes de su telar. CG prólogo, 546; Rothschild 2005, 156-157; Rothschild 2015, 130-133.

[para cortarlo]. [Desde entonces,] mañana y noche se esforzó estudiando sin descanso, [sirviendo a su] maestro Zi Si (子思; 483–402 a.C.), logrando ser en todo el Imperio un famoso erudito confuciano⁵⁰.

Este texto nos sirve de ejemplo para comprender cuál era la idea que Wu Zetian tenía de la piedad filial, mostrando que el hijo obediente cumple los deseos de su madre instructora. Por lo tanto, consciente de la utilidad del concepto de piedad filial en el ámbito político, la Emperatriz Wu lo desarrolló y fusionó con el concepto de lealtad al gobernante, extendiendo su significado de la familia y el entorno privado del individuo, al ámbito público y político. De esta manera la lealtad al emperador era equiparada con la devoción que debe tenerse a los padres, primando la primera sobre la segunda en caso de conflicto. Así pues, la familia es relegada a un segundo plano en beneficio del estado y del interés público, al que se debe servir de manera incondicional. Con estos planteamientos, lo que buscaba Wu Zetian era convertirse en la receptora de esa piedad filial, extendiendo así su maternidad de sus hijos hasta sus cortesanos y ministros. Esto solamente podía realizarse si ella previamente se había vinculado con el modelo las madres y viudas virtuosas, quienes velaban por el prestigio y el estatus social de sus familias, encarnaciones de la guía moral y la correcta expresión de la piedad filial en ausencia del cabeza de familia masculino. Al mostrar la emperatriz esta actitud ligada a una versada instrucción de sus hijos y súbditos y a un conocimiento profundo del ámbito político consiguió su objetivo de presentarse como una madre sabia merecedora de esa piedad filial.

Aunque el texto del *Chengui* insiste en que cuando un funcionario empieza a desempeñar su puesto debe servir lealmente a su soberano y al estado, dejando al margen sus intereses particulares, al fusionarse la lealtad con la piedad filial se genera una relación casi afectiva entre el soberano y sus ministros, adquiriendo unas connotaciones paterno-filiales. Tradicionalmente se ha resaltado en la cultura china la estrecha relación afectiva entre el hijo y su madre, una figura que es inspiradora de amor, afecto y gratitud. Dado que la Emperatriz Wu se identifica a sí misma con la figura de la madre, la relación filial de los ministros con la emperatriz se estructura de acuerdo a una relación materno-filial, aunando en su figura la lealtad al soberano y la gratitud a la madre⁵¹, algo que hasta entonces había sido concebido de manera independiente y casi contrapuesto: “[La relación entre el] monarca y el ministro [se basa en un] gran deber, [mientras que la relación entre una] madre [y su] hijo llega [por medio de la] gratitud⁵²”.

Todo lo cual, le lleva a afirmar a la Emperatriz Wu en uno de sus poemas que: “La piedad filial determina que haya afecto, / [pues hay una] abundante inocencia [en la que] no hay desobediencia⁵³”. Es en este contexto cuando Wu Zetian extendió su maternidad a todo el conjunto del imperio en calidad de madre afectuosa e instructora, llegando a decir en el *Chengui*: “tanto [a mis] hijos como [a los] ministros, les guío maternalmente en sus sentimientos sin distinción⁵⁴”, pues entiende que el soberano es el padre de los ministros, tal y como recoge el *Tang lü*. De esta manera, tanto el afecto derivado de la piedad filial, como su guía maternal, hacen que la emperatriz llegue a indicar que la relación entre ella y sus ministros es una simbiosis natural y necesaria, afirmando que: “La virtud une al rey y al

⁵⁰ CG prólogo 546-547 孟子之少也，既學而歸。孟母方織，問學所至矣。孟子曰：自若也。孟母以刀斷其織。孟子懼而問其故。旦夕勤學不息，師事子思，遂成天下之名儒。 Véase también Rothschild 2015, 133-135.

⁵¹ Brown 2003, 143, 147, 166, 150, 151.

⁵² HHS 28A, 974: 君臣大義，母子至恩。 Esta frase está extraída de una carta de Tian Yi (田邑; fl. 25 d.C.), en la que tras la muerte de su madre después de que tuviera que salir de su casa para atender las órdenes del emperador, contraponen el deber al estado y el amor materno. Brown 2003, 151.

⁵³ JTS 30.1101. 孝思期有感，明絮庶無違。 Versos nº 5 y 6 del poema 配饗 *Ofrendar a los ancestros*, de la serie *Canción compuesta para el Mingtang de la dinastía Tang*. Véanse también QTS 10, 95; Chen Fumei 1999, 103.

⁵⁴ CG prólogo, 546 惟子惟臣，慈誘之情無隔。 Twitchett 2003, 75; Pei Chuanyong 2012, 103.

ministro, / [pues] esta [relación] es semejante a la de los peces y el agua⁵⁵, puesto que como indicaba en su prólogo al *Chengui* el soberano y el ministro “son el mismo cuerpo⁵⁶”. Esto se debe a que la piedad filial fue asimilada con la lealtad y obediencia al estado, al mismo tiempo fue identificado por Wu Zetian con el cuerpo humano, en las que sus distintas partes eran una metáfora de la estructura del gobierno.

El soberano es la cabeza, los ministros actúan como los brazos y piernas. Todos ellos experimentan los sentimientos de alegría y tristeza juntos. Su justicia es igual en todo el cuerpo. Todavía no hemos oído que dolor de manos y pies se desplace al abdomen y espalda, y entonces conseguir que todo el cuerpo esté tranquilo⁵⁷.

Esta idea de fusión de la piedad filial y la lealtad se plasmó también en la reforma de la escritura del año 689, cuando la forma del carácter de ministro (臣; *chen*) fue reformada y la misma palabra paso a emplear un carácter nuevo (恇; *chen*). El análisis etimológico de este carácter reformado muestra que es fruto de la combinación de “uno” (一, *yi*) y “lealtad” (忠; *zhong*), por lo que su significado sería “muy leal” a su soberano⁵⁸. La modificación de la grafía sin duda está en relación con el temor de la Emperatriz Wu a que los ministros fueran desleales, y su significado no dejaría de ser un recordatorio de las funciones de los ministros, y por derivación de los letrados en general al servicio del emperador⁵⁹, que deben mostrarse obedientes ante la voluntad imperial, pues han de caracterizarse por sus “virtuosos movimientos [de] obediencia clara, / [una] recta lealtad y prudente honor⁶⁰”.

De esta manera, la obediencia de los ministros es planteada como algo fundamental para la emperatriz, pues más que una virtud la lealtad se convierte en algo imprescindible pues siendo “honesto y prudente, leal y diligente / [serás] promocionado personalmente⁶¹”; y al mismo tiempo es esencial, puesto que el ministro “manifestando respeto preserva su vida⁶²”. Así pues, no es raro que, en un poema dedicado a Di Renjie⁶³ (狄仁傑; 630 –700), uno de los ministros más destacados del periodo, y muy apreciado por la Emperatriz Wu, ésta dijera de él:

“Hábil administrando el gobierno,
obedeciendo honesta y sinceramente.
Se alza hasta una ilustre posición,

⁵⁵ JTS 30.1101 君臣德合，魚水斯同。 Versos nº 5 y 6 del poema 迎送王公 *Recibir el vasallaje de los príncipes y duques*, de la serie *Canción compuesta para el Mingtang de la dinastía Tang*. Véanse también QTS 10, 94; Chen Fumei 1999, 103.

⁵⁶ CG prólogo, 547 臣主之義，父子雖至親，猶未若君臣之同體 “la relación del ministro y el soberano, aunque el padre y el hijo sean parientes, siendo parecida todavía no es semejante a la del soberano y el ministro que son el mismo cuerpo”. Pei Chuanyong 2012, 103.

⁵⁷ JTS 87.2847 且君為元首，臣作股肱，情同休戚，義均一體。未聞以手足之疾移於腹背，而得一體安者。 Existe una versión ligeramente diferente en ZZTJ 203.6434 君臣同體，豈得歸惡於君，引善自取乎！ “El Príncipe y los ministros forman un cuerpo común, ¿cómo es posible culpar de los males al soberano, [mientras los ministros] citan lo bueno de sí mismos?” Pei Chuanyong 2012, 103.

⁵⁸ Twitchett ofreció una traducción alternativa “exclusive loyalty”. Twitchett 2003, 73.

⁵⁹ Téngase en cuenta además que, una de las acepciones de este carácter es la de primera persona de singular, cuando el sujeto habla ante un superior. QTW 96.1246-7; Wang Weikun 1988, 64 tabla, 68 nota; Wang Sanqing 2005, 99, 100, 102; Lu Xixing 2011, 120, 121; Shi Anchang 1984, 84-90, aquí p. 88.

⁶⁰ QTW 98.1294 懿衝順彰，義忠慎光。 Versos nº 5 y 6 de 賜三品以下官繡袍回文銘 *Poema palíndromo inscrito en una túnica bordada otorgada a los funcionarios de tercer rango hacia abajo*, compuesto en el año 692.

⁶¹ QTW 98.1294 清慎忠勤，榮進躬親。 Versos nº 3 y 4 de 賜新除都督刺史繡袍回文銘 *Poema palíndromo inscrito en una túnica bordada [como] regalo al otorgar el cargo de Comandante en Jefe [y] Censor*, compuesto en el año 692.

⁶² JTS 30.1101 恭惟立身。 Verso nº 4 del poema 皇嗣出入升降 *Los príncipes entran y salen*, de la serie *Canción compuesta para el Mingtang de la dinastía Tang*. Véanse también QTS 10, 94; Chen Fumei 1999, 103.

⁶³ Para la biografía de Di Renjie véanse JTS 89.2885-2896 y XTS 115.4207-4215. Un análisis de la información contenida en el JTS puede verse en McMullen 1993, 36-50.

inspirando a los (demás) cancilleres⁶⁴.”

Por lo tanto, Wu Zetian nos presenta a Di Renjie como un modelo de ministro virtuoso que ha de servir de ejemplo a sus compañeros por su lealtad y su buen hacer.

III.2. Los sacrificios y diosas.

De forma paralela al desarrollo de la propaganda política que hemos venido viendo, Wu Zetian impulsó también una propaganda de carácter religioso destinada a reforzar su posición política y la adhesión, ya no sólo de los miembros de la corte, sino también de toda la población del imperio. Esta propaganda religiosa se centró principalmente en la realización de sacrificios y la utilización de augurios y profecías, destacando entre las últimas las de carácter budista. Pero a pesar de la importancia de estas profecías, lamentablemente no son mencionadas en sus poemas⁶⁵.

Como se ha venido indicando anteriormente, Wu Zetian tendió a acentuar su género femenino en sus sucesivos procesos de consolidación en el poder en cada uno de los periodos por lo que pasó. Este hecho le llevó a presentarse como madre de la nación, pero al mismo tiempo tendió a mostrarse por medio de los augurios como intermediaria entre el Cielo y los hombres, generando así un nuevo periodo, que habría de comenzar con el establecimiento de su dinastía⁶⁶.

En el plano de los sacrificios religiosos que realizó, se puede destacar el sacrificio *fengshan* en el que participó en el año 666, después de hacer ver a la corte que el sacrificio *shan*, asociado a las divinidades femeninas, era conveniente que fuera celebrado por mujeres y no por hombres como hasta el momento. Téngase en cuenta que en el memorial que presentó hizo una asociación entre los términos “mujer”, *yin*, “interior” y “centro”, donde, en palabras de S. Bokenkamp, la vida comienza, el cielo se encuentra con la tierra y donde el *dao* (道) comenzó su crecimiento, de manera que adoptó estos términos, que hacen de lo femenino el núcleo de todo y, por lo tanto, está caracterizado por su faceta generadora, y adquiere la capacidad de administrar el imperio⁶⁷.

Pero si bien el sacrificio *fengshan* es el más importante de los que realizó Wu Zetian, llegando a hacerlo hasta en dos ocasiones, también llevó a cabo la rehabilitación de antiguos cultos asociados a divinidades femeninas. El primer ejemplo de este tipo de cultos fue el sacrificio *xiancan* (先蠶), vinculado con las diosas taoístas Leizu (嫫祖) y Xiwangmu (西王母), y asociado a la sericultura⁶⁸. Pero junto a este sacrificio también rehabilitó otros, como en 680 el de la diosa Qimu⁶⁹ (啟母), madre del Gran Yu (大禹; *Da Yu*; c. 2200–2101 a.C.), fundador de la dinastía Xia (夏, c. 2070–1600 a.C.), cuyo templo en el Monte Song (嵩山) visitó, restauró y en el que erigió estelas, en una de las cuales, y a pesar de estar dedicada a Qimu, se hace un claro alegato en favor del refuerzo de la autoridad imperial de

⁶⁴ QTS 5, 59 敷政術，守清勤。升顯位，勵相臣。 Poema completo titulado *Palabras escritas en la túnica regalada a Di Renjie*. Véase también Chen Fumei 1999, 115.

⁶⁵ El budismo se convirtió en el principal impulsor del ascenso de Wu Zetian al trono por medio de la presentación del *Comentario sobre el significado de la profecía concerniente a la Divina Emperatriz contenida en el Sutra de la Gran Nube* (大雲經神皇授記義疏; *Dayun jing Shenhuang shouji yi shu*), donde se recoge la profecía que vincula a Wu Zetian con la diosa Jingguang (淨光), quien se reencarnó en una mujer que habría de gobernar el mundo como Cakravartin, haciéndolo prosperar y eliminando el mal como Maitreya (彌勒菩薩; *Milè Púsà*) reencarnado. El texto fue presentado el 17 de agosto del año 690, sirviendo en poco tiempo de justificación para la creación de la dinastía Zhou el 16 de octubre del mismo año. JTS 6.121; Forte 2005, 9 y 51; Guisso 1978, 37; Zalabardo 2014, 64-65.

⁶⁶ Bokenkamp, 1998, p. 387. Debo agradecer al Dr. S. Bokenkamp que amablemente me enviara su artículo para que pudiera consultarlo.

⁶⁷ Bokenkamp, 1998, pp. 385-386 y 390; Guisso, 1978, pp. 28-29; Sevillano-López, 2015, 335-336.

⁶⁸ Este sacrificio fue realizado cuatro veces por la Emperatriz Wu entre 656 y 683, y busca propiciar una buena producción de seda, pero también sirvió para legitimar su creciente autoridad política. Chen Jo-shui 1994, pp. 79-80; Rothschild 2010, p. 37; Rothschild 2015, 62-65.

⁶⁹ Para un estudio en extenso de la figura y culto a la diosa Qimu por Wu Zetian véase Rothschild 2015, 79-94.

Wu Zetian al leer: “Cuando la emperatriz actúa como madre entonces el reino se completa⁷⁰”. Por consiguiente, a través de la asociación con estos sacrificios, Wu Zetian se presentaba ante sus súbditos como protectora y generadora de sustento y cobijo⁷¹.

Lamentablemente, las referencias a diosas dentro de los poemas de Wu Zetian son menos frecuentes que en otros ámbitos y siempre están en relación con diosas asociadas con la búsqueda de la inmortalidad, tales son los casos de las diosas Chang'e (嫦娥) y Yunü (玉女), lo que lleva a pensar que la presencia de divinidades femeninas en los poemas de la emperatriz está más en consonancia con sus intereses religiosos particulares que con la propaganda político-religiosa de la que venimos hablando⁷².

III.3. Los augurios.

La ardua defensa de la capacidad del sexo femenino para formar parte del gobierno del imperio llevada a cabo por Wu Zetian, se materializaría durante su regencia por medio de una serie de augurios que la vincularon con el Mandato del Cielo. Dada la gran cantidad de augurios que se sucedieron durante este periodo, nos limitaremos a hablar de la piedra Baotu que, como veremos, fue objeto de inspiración para varios de los poemas de la emperatriz⁷³.

En el año 688 apareció en el río Luo (洛水), cerca de la capital Luoyang, la llamada roca Baotu, en la que estaba grabada la siguiente inscripción: “[Una] madre santa descenderá hasta las personas, [y durante su] gobierno siempre habrá prosperidad⁷⁴”. Para celebrar el feliz descubrimiento de un augurio tan favorable, la Emperatriz Wu procedió a componer una serie de poemas en los que abiertamente dice: “un buen augurio [se ha] reunido en este pequeño cuerpo. / [Está] Inscrito Wu en el costado de la roca, / [un] dibujo

⁷⁰ QTW 220, 2220-2223 氣為母則群物以萌，月為母則容光必照，坤為母則上下交泰，後為母則邦家有成。
“Cuando el qi actúa como madre entonces todas las cosas comienzan su crecimiento; cuando la Luna actúa como madre entonces su expresión radiante debe brillar [para todos]; cuando la tierra actúa como madre entonces lo superior e inferior se combinan [generando] grandeza; cuando la emperatriz actúa como madre entonces el reino se completa”. Aunque la estela fue mandada erigir por la Emperatriz Wu, el texto fue compuesto por Cui Rong (崔融; 653-706), un famoso poeta de este reinado. Bokenkamp, 1998, 388.

⁷¹ Zalabardo 2014, 62; Bokenkamp 1998, 389.

⁷² QTS 5, 57 山窗遊玉女. “[En la] cúspide de la montaña pasea [la diosa] Yunü”. Verso nº 1 del poema *Paseando [alrededor del] estanque de los Nueve Dragones* (遊九龍潭). Véase también Chen Fumei 1999, 110. JTS 30, 1091 德邁娥臺敞 “[la] virtuosa [y] anciana [Chang]’e [está en una] torre espaciosa.” Verso nº 3 del poema nº 1 de la serie *Música [para que la dinastía] Tang goce del Vasto Cielo*. Véanse también QTS 10, 87; Chen Fumei 1999, 98; Rothschild 2015, 73, 74, 150 y 155.

⁷³ Tras la muerte de Gaozong se sucedieron una serie de portentos y augurios vinculados a Wu Zetian. Así, en el año 684, las crónicas recogen las muestras de favor de la diosa taoísta Xuannü (玄女), vinculada al mítico emperador Huangdi (皇帝), que se apareció sobre una nube de colores para entregar un elixir de la inmortalidad a Wu Zetian. También se sucedieron augurios tales como la conversión de una gallina en gallo, lo que no deja de ser una contestación sarcástica a la tan recurrida crítica contra la emperatriz (véase nota nº 13); o el nacimiento de la Montaña Afortunada (慶山; *Qingshan*) en Xinfeng (新豐), en la provincia de Shanxi (陝西). Para mayor información sobre estos sucesos véase JTS 37.1350; XTS.76.3479; Barrett 2006, 40, 41-42; Rothschild 2010, 31, 35 y 52; Forte 2005, 309 y 317; Guisso 1979, 292; Fitzgerald 1955, 118-119; Rothschild 2008, 108.

⁷⁴ JTS 6.119, 24.925; ZZTJ.204.6448 聖母臨人，永昌帝業; Kory 2008, 101-103; Guisso 1979, 302; Rothschild 2008, 115; Forte 2005, 267, nota 60. Respecto a la traducción de estos ocho caracteres se han dado diferentes versiones, i.e. A. Forte tradujo “*The Holy Mother governs men and will make eternally prosper the imperial action*”; R.W. Guisso leyó “*A Sage Mother shall come to Rule Mankind; and her Imperium shall bring Eternal Prosperity*”. Pero si bien S. Kory ofrece la traducción “*A Sagely Mother shall watch over the people and bring eternal glory to the thearchival enterprises*”, también advierte que podría tener una traducción diferente como “*If the Sagely Mother selects talented people [to govern], then she shall bring eternal glory to the thearchival enterprises*”, que estaría en relación a los intereses de Wu Chengsi (武承嗣, m. 698), quien aspiraba a convertirse en heredero de su tía, Wu Zetian. Si bien me parece muy acertada esta observación de S. Kory en lo que se refiere a una posible intencionalidad original del texto, creo que no fue interpretada así por la principal beneficiaria del mismo, Wu Zetian, tal y como manifestó en sus poemas. Debo agradecer al Dr. Stephan N. Kory que amablemente me enviara su artículo para que pudiera consultarlo.

ofrecido desde dentro del río Luo⁷⁵.” En estos versos la emperatriz, aunque utiliza una fórmula de humildad como “*este pequeño cuerpo*” para referirse a sí misma, no duda en señalarse abiertamente y sin pudor como la beneficiaria de la profecía que anunciaba la roca Baotu, siendo quien conducirá a la paz y prosperidad del imperio dado que, aunque “el plan de la corte de mantener las fronteras tranquilas no es suficiente, / las tropas imperiales [son] iluminadas [por la] Divina Wu⁷⁶”. Así pues, esta roca es puesta en relación con la serie de “*buenos augurios [que] descienden desde el cielo*”⁷⁷ en torno a su persona y que sin duda eran una confirmación de la aprobación divina de su gobierno, lo que le llevó a escribir que: “los buenos augurios [son el] inicio de diez mil años⁷⁸”, y que “el mandato del cielo de forma inesperada [me] engrandece⁷⁹”.

Ante la importancia del descubrimiento de esta roca, no sólo rebautizó el Monte Song como Pico Sagrado (神嶽; *Shenyue*), y otorgó a su dios el título de Rey del Cielo Central (天中王; *Tianzhong wang*), sino que también convirtió al Río Luo en sagrado, quedando en él prohibida toda actividad profana. Finalmente, la roca *Baotu* fue venerada poco después de su descubrimiento en una gran ceremonia en el templo Mingtang⁸⁰, al que se concedió el nombre de Sagrado Palacio de las Diez Mil Imágenes (萬象神宮; *Wanxiang Shengong*), donde fueron convocados en audiencia los príncipes y funcionarios de la corte, y ante los que se promulgó una amnistía general a todo el imperio.

Poco tiempo después de la aparición de la roca Baotu, Wu Zetian asumió el nuevo título imperial, que habría de usar entre 688 y 690, Santa Madre Divina Emperatriz (聖母神皇; *Shengmu Shenhuang*), vinculándose a la profecía de la roca Baotu, y que parece haber sido también un título previamente utilizado para referirse a la madre de Laozi (老子; m. 531 a.C.). Pocos meses después, en enero de 689, y también en relación con este augurio, cambió el nombre de era por Eterna Prosperidad (永昌; *yongchang*), como una fase previa a la fundación de su dinastía en diciembre de ese mismo año⁸¹.

IV. Conclusiones.

El interés por mantenerse en el poder, tanto si se plantea como ambición o como necesidad para vencer a sus enemigos, hizo que a lo largo de los años Wu Zetian se viera en la obligación de generar una continua sucesión de justificaciones que manifiestan una

⁷⁵ JTS 30.1092 禎符萃眇躬。銘開武巖側，圖薦洛川中。 Versos 4º a 6º del poema nº 4 de la serie *Música [para que la dinastía] Tang goce del Vasto Cielo*. Véanse también QTS 10, 87; Chen Fumei 1999, 97.

⁷⁶ JTS 30.1092 廟略靜邊荒，天兵曜神武。 Versos 3º y 4º del poema nº 9 de la serie *Música [para que la dinastía] Tang goce del Vasto Cielo*. En estos dos versos se esconde un juego de palabras, dado que *shenwu* es un epíteto de “gran general”, pero hemos preferido la traducción literal de cada uno de los dos caracteres por el contexto en el que fue escrito el poema, de manera que *shen* sea entendido como “dios, divino, divinidad”, y *wu* como un apellido, concretamente el apellido de la emperatriz Wu Zetian; de esta manera entendemos que en el verso se presenta a sí misma como la garante de la paz del imperio y de sus fronteras. Véanse también QTS 10, 87; Chen Fumei 1999, 98.

⁷⁷ JTS 30.1092 禎符降昊穹。 Verso 7º del poema nº 9 de la serie *Música [para que la dinastía] Tang goce del Vasto Cielo*. Véanse también QTS 10, 87; Chen Fumei 1999, 98.

⁷⁸ JTS 30. 1101 祥開萬春。 Verso nº 8 del poema 皇嗣出入升降 *Los príncipes entran y salen*, de la serie *Canción compuesta para el Mingtang de la dinastía Tang*. Véanse también QTS 10, 94; Chen Fumei 1999, 103.

⁷⁹ JTS 30.1092 景命忽昭融。 Verso 8º del poema nº 4 de la serie *Música [para que la dinastía] Tang goce del Vasto Cielo*. Véanse también QTS 10, 87; Chen Fumei 1999, 97.

⁸⁰ ZZTJ 204.6448; Kory 2008, 101-103 y 104; Sevillano-López 2015, 338; Sevillano-López 2015b, 51.

⁸¹ Este título tuvo una gran importancia en el posterior desarrollo del proceso legitimador de la autoridad de Wu Zetian basada en el budismo y la fundación de su dinastía, dado que le servía en su propaganda de difusión de su asimilación con la imagen de una imagen de madre sabia y benevolente. JTS 6 y 24, 119 y 925; Bokenkamp, 1998, p. 389; Kory 2008, 101-102; Sevillano-López 2015, 338; Barrett 2006, 40, 41-42; Rothschild 2010, 31, 35 y 52; Forte 2005, 309 y 317; Guisso 1979, 292; Rothschild 2015, 176; Kory 2008, 104; Zalabardo 2014, 71. Véase también nota nº 65.

actitud casi obsesiva a lo largo de toda su vida por mostrar ante la corte y el imperio que tanto su autoridad como sus actos eran legítimos.

Como hemos visto, sin crear ninguna argumentación nueva a priori, formó por medio de los principios religiosos y las normas sociales vigentes y aceptadas, una compleja argumentación que, sin ser rupturista con los principios empleados, es novedosa en el fondo de su argumentación, pues no es otra que la legitimidad de su autoridad política, a pesar de ser mujer, como se ha analizado en trabajos previos a este. Con esta estrategia Wu Zetian se presentaba a sí misma como defensora del confucianismo, su tradición y sus virtudes, un perfecto modelo de emperatriz humilde y dócil, creando un escudo que serviría efectivamente para protegerla de las críticas de la corte, de manera que atacarla significaba ponerse en contra de tales principios.

Por consiguiente, y aunque no son los únicos, los principios básicos sobre los que asienta su legitimidad son, por un lado, la fusión del principio de piedad filial y obediencia incondicional al emperador y por derivación a ella misma, y por otro, la existencia de augurios que le vinculan con el Mandato del Cielo y por lo tanto con el derecho a gobernar como emperador, y que reflejó con habilidad en muchos documentos y en algunos de sus poemas.

Ahora bien, aunque el público al que estuvieran destinados estos poemas fuera reducido, no quiere decir que los argumentos que defendía la emperatriz para su legitimidad estuvieran menos claros. Por lo tanto, la defensa de la piedad filial, entendida esta como obediencia y lealtad al soberano, queda claramente expuesta en diferentes textos, hasta el punto de que, en uno de los versos recogidos en este trabajo, sus palabras pueden ser más entendidas como una amenaza a los infractores de esta obediencia que una simple argumentación, entendiéndose que una actitud irrespetuosa y carente de lealtad puede impedir que preserven su vida.

Por otra parte, a pesar de que siempre existía la posibilidad de que sus adversarios emplearan los augurios que se producían a lo largo del imperio en contra de ella, Wu Zetian supo aprovechar estos buenos signos como medios de legitimar su posición y su posterior dinastía. Es este el motivo por el que, en sus versos, Wu Zetian hizo una intensa defensa de su relación con los augurios positivos, y en especial con el de la roca Baotu. Por lo tanto, no duda en decir ante la corte que es su propio nombre el que aparece en la inscripción, de manera que sus oyentes no puedan tener ninguna duda de la reverencia que deben a la emperatriz, que había recibido muestras tan claras de la aprobación divina a su mandato.

Estos planteamientos reflejados en los poemas compuestos por Wu Zetian, como vemos están en relación con otros textos compuestos o mandados redactar por ella. Pero hay que tener presente, que frente a la amplia difusión que tuvieron otras obras como el *Chengui*, los poemas tuvieron una propagación mucho menor. Esto se debe a que la mayoría de los poemas vistos fueron compuestos para las ceremonias religiosas orquestadas por la emperatriz en acción de gracias por la aparición de la roca Baotu. Por lo tanto, estos poemas tuvieron poca o ninguna repercusión fuera del ámbito de la corte, todo lo contrario que el *Chengui* que fue difundido por todo el imperio.

V. Bibliografía.

V.1. Fuentes.

CG Wu Zetian (685): *Chengui* 《臣軌》, reimpresión (2001), en *Obras maestras de la Antigüedad china* 《中国传世奇书》, Hushi 呼市, 545-599.

HS Ban Gu 班固 (206), *Hanshu* 《漢書》, reimpresión (1962), Beijing 北京.

HHS Fan Ye 范曄 (432), *Houhan shu* 《後漢書》, reimpresión (2000), Beijing 北京.

JTS Liu Xu 劉昫 (945): *Jiu Tangshu* 《舊唐書》, reimpresión (1975), Beijing 北京.

LJ Liji 《禮記》, reimpresión (2004) en *Anotaciones al Liji* 《禮記譯注》, Shanghai 上海.

- QTS Peng Dingqiu 彭定求 et al. (1707): *Quan Tang shi* 《全唐詩》, reimpresión (1960), Beijing 北京.
- QTW Dong Gao 董誥 et al. (1814): *Quan Tang Wen* 《全唐文》, reimpresión (1990), Shanghai 上海.
- SJ Sima Qian 司馬遷, *Shiji* 《史記》 (91 a.C.), reimpresión (1959) Beijing 北京.
- TL *The T'ang Code*, vol.1 W. Johnson (traductor), New Jersey, 1979.
- XTS Xiu Ouyang 歐陽脩 et al. (1060), *Xin Tangshu* 《新唐書》, reimpresión (1975) Beijing 北京.
- ZZTJ Sima Guang 司馬光 (1084), *Zizhi Tongjian* 《資治通鑒》, reimpresión (1994) Zhangchun 長春.

V.2. Bibliografía.

- Atwell, W. (1988): "The T'ai-ch'ang, T'ien-ch'i, and Ch'ung-chen reigns, 1620–1644", en Mote, F. W. - Twitchett, D. (eds.) *The Cambridge History of China Volume 7: The Ming Dynasty, 1368–1644*, Part 1, 585-640.
- Barrett, T.H. (2006): *Taoism Under the T'ang: Religion & Empire during the Golden Age of Chinese History*, Londres.
- Bokenkamp, S. (1998): "A Medieval Feminist Critique of the Chinese World Order: The Case of Wu Zhao (r. 690–705)", *Religion*, 28, 383–392.
- Botton Beja, F. (1995): "La Larga Marcha hacia la igualdad: mujer y familia en China", en Taciana Fisac Badell (ed.), *Mujeres en China*, Madrid, 11-44.
- Brown, M. (2003): "Sons and Mothers in Warring States and Han China, 453 BCE-110 CE", *Nan Nü* 5 (2), 137-169.
- Chen Fumei 陳富美 (1999): *Wu Zetian y la influencia de sus poemas en la poesía de los primeros Tang* 《武則天及其詩歌對初唐詩壇的影響》, Taizhong 臺中, Universidad de Feng Chia 逢甲大學, Tesis Departamento de Literatura China 中國文學所.
- Chen Jo-shui (1994): "Empress Wu and proto-Feminist sentiments in T'ang China", F. Brandauer – Hun-chieh Huang (coords.) *Imperial rulership and cultural change in traditional China*, Seattle, 77-116.
- Cheng, A. (2002): *Historia del pensamiento chino*, Barcelona.
- Clements, J. (2008): *Wu*, Barcelona.
- Fisac Badell, T. (1997): *El otro sexo del dragon. Mujeres, literatura y sociedad en China*, Madrid.
- Fitzgerald, C. P. (1955): *The Empress Wu*, Melbourne, Australian National University.
- Forte, A. (1988): *Mingtang and Buddhist utopias in history of the astronomical clock*, Roma.
- (2005): *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*, Kyoto, Scuola Italiana di Studi sull'Asia Orientale.
- Guisso, R.W. (1978), *Wu Tse-t'ien and the politics of legitimation in T'ang China*, Bellingham, Western Washington University.
- (1979), "The reigns of the empress Wu, Chung-tsung and Jui-tsung (684-712)", en D. Twitchett y J. K. Fairbank (editores), *The Cambridge History of China*, vol. 3, *Sui and T'ang China*, 589-906, Part I, Cambridge, 290-332.
- Jay, Jennifer W. (1996): "Imagining Matriarchy: 'Kingdoms of Women' in Tang China", *Journal of the American Oriental Society*, 116 (2), 220-229.
- Knapp, K. N. (1995): "The ru reinterpretation of xiao", *Early China* 20, 195–222.
- Kory, S. N. (2008): "A Remarkably Resonant and Resilient Tang-dynasty Augural Stone: Empress Wu's Baotu", *T'ang Studies* 26, 99-124.
- Lewis, M. E. (2008): *China between empires. The Northern and Southern dynasties*, Londres.
- Lien-sheng Yang (1960-1961): "Female Rulers in Imperial China", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 23, 47-61.

- Lu Xixing 陆锡兴 (2011): "Algunas cuestiones sobre los caracteres de Wu Zetian" 论武则天制字的几个问题, *Zhongguo Wenzhi yanjiu* 中国文字研究, 2011, 120-127.
- McMullen, D. (1993): "The real judge Dee: Ti Jen-chieh and the T'ang Restoration of 705", *Asia Major*, Third Series, 6 (1), 1-81.
- Paul, D. (1980): "Empress Wu and the historians: a tyrant and saint of classical China", en Falk, N.A. y Gross, R.M. (eds.), *Unspoken Worlds, women's religious lives in non-western cultures*, San Francisco, 191-206.
- Pei Chuanyong 裴传永 (2012): "Estudio del *Chengui* el famoso texto admonitorio para funcionarios de la dinastía Tang" 唐代官箴名著《臣轨》研究, *Lilun xuekan* 理论学刊 216 (2), 102-107.
- Rothschild, N.H. (2005): "Beyond Filial Piety: biographies of exemplary women and Wu Zhao's new paradigm of political authority", *Tang Studies* 23-24, 149-168.
- (2008): *Wu Zhao: China's only woman emperor*, N. York.
- (2010): "Wu Zhao and the Queen Mother of the West", *Journal of Daoist Studies* 3, 29-56.
- (2015): *Emperor Wu Zhao and Her Pantheon of Devis, Divinities, and Dynastic Mothers*, Nueva York.
- Sevillano-López, D. (2015): "Los sacrificios fengshan y la política religiosa de la emperatriz Wu Zetian", *Antesteria* 4, 327-346.
- (2015b): "Construcciones de prestigio de la emperatriz Wu Zetian: Mingtang y Tianshu", *Arqueo_UCA* 3, 48-67.
- Shi Anchang 施安昌 (1984): "Sobre el mal conocimiento y estructura de los caracteres creados por Wu Zetian" 关于武则天造字的误识与结构, *Gugong Bowuyuan yuankan* 故宫博物院院刊, 4, 84-90.
- Toshio, A. (2003): Asian Female Sovereigns and the Empress Wu, *Sino-Japanese Studies* 15, 145-147.
- Twitchett, D.C. (2003): "Chen gui and Other Works Attributed to Empress Wu Zetian", *Asia Major*, Third Series, 16 (1), 33-109.
- Twitchett, D.C. y Wechsler, H.J., (1979), "Kao-tsung (reign 649-83) and empress Wu: the inheritor and usurper", en Denis Twitchett y John K. Fairbank (editores), *The Cambridge History of China*, vol. 3, *Sui and T'ang China, 589-906*, Part I, Cambridge, 242-289.
- Wang Sanqing 王三慶 (2005): "Sobre la creación y abolición de los nuevos caracteres creados por Wu Zetian y sus multiples versiones escritas" 論武后新字的創制與興廢兼論文字的正俗問題, *Cheng Dazhong Wenxuebao* 成大中文學報 13, 95-120.
- Wang Weikun 王維坤 (1988): "Etapas de la creación de los caracteres de Wu Zetian" 武则天造字的分期, *Wenbo* 文博 4, 64-68.
- Wechsler, H.J. (1985): *Offerings of jade and silk*, Londres.
- Zalabardo Mesa, A. (2014): "La mujer como centro de poder. Identidad y legitimidad durante el gobierno de Wu Zetian", *Asiadémica* 4, 52-74.